TAHA ABDURRAHMAN



AHLAK SORUNSALI

BATI MODERNİTESİNİN AHLAKÎ ELEŞTİRİSİNE BİR KATKI

ÇEVİREN
TAHİR ULUÇ
2.Baskı

TAHA ABDURRAHMAN Çağımızın en önemli Faslı düşünürlerinden. 1944'te Cedide şehrinde dünyaya geldi. Rabat Beşinci Muhammed Üniversitesi ile Sorbonne Üniversitesinde felsefe öğrenimi gördü. Dil felsefesi ve mantık konulu iki doktorasını Fransa'da tamamladı. 1970'li yıllardan itibaren Rabat Beşinci Muhammed Üniversitesinde mantık ve dil felsefesi dersleri okuttu ve 2005'te emekliye ayrıldı. Modernliğin ruhunu kavrayarak taklitçi anlayışlardan özgünlüğe geçişin imkânlarını öne çıkaran yazar, İslam geleneğini bütüncül bir bakışla ele almayanların ileri sürdüğü iddiaların birçoğunu eleştirdi. 1970'lerin ortalarından itibaren özellikle mantık, felsefe, dil felsefesi ve ahlak felsefesi üzerine çok sayıda kitap yayımlayan yazar, İslami esaslar üzerine bina edilmiş bir felsefe kurmayı amaç edindi. Yayınevimizden *Bilgi Ahlaktan Ayrıldığında* (2019) ve *Dinî Amel ve Aklın Yenilenmesi* (2020) kitapları yayımlandı.

Pınar Yayınları
Alemdar Mahallesi. Çatalçeşme Sokak. Defne Han
No: 27/2 Cağaloğlu Fatih-İstanbul
Tel: 0212 520 98 90
www.pinaryayinlari.com / bilgi@pinaryayinlari.com
Yayınevi Sertifika No: 45508

Ahlak Sorunsalı
Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı
Taha Abdurrahman
Özgün Adı: *Suâlü'l-Ahlâk: Müsâheme fi'n-Nakdi'l-Ahlâkî li'l Hadâseti'l-Garbiyye*

copyright 2021 © pınar yayınları

Pınar Yayınları • 484
Taha Abdurrahman Toplu Eserleri • 3
ISBN 978-975-352-557-2

2. Baskı Nisan 2021

EDİTÖR Sadık Türker
SAYFA DÜZENİ Tekin Öztürk
KAPAK Ömer Faruk Yıldız

BASKI Milli Basımevi
Maltepe Mh. Davutpaşa Cd. Güven İş Merkezi No: 83.3 201-202
Topkapı-Zeytinburnu-İstanbul
Tel: 0212 544 34 09
Matbaa Sertifika No: 48936

TAHA ABDURRAHMAN

Ahlak Sorunsalı

Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı

ÇEVİREN Tahir Uluç

PINAR YAYINLARI

İçindekiler

YAYINEVİNİN SUNUŞU 13

GİRİŞ
HANGİSİ İNSANA DAHA ÖZGÜ: AKILLILIK MI, AHLAKLILIK MI? 21

BİRİNCİ BÖLÜM
GÜZEL AHLAKIN DİNLE İLİŞKİSİNİN HAKİKATİ NEDİR? 43
Ahlakın Dine Bağlı Oluşu 46
Tanrı'ya İman 46
Tanrı'nın İradesi 49
Dinin Ahlaka Bağlı Oluşu 52
İyi İrade İlkesinin Gereği 52
Dinin Ahlaka Bağlı Olduğu İddiasına Yöneltilen İtirazlar 56
Ahlakın Dinden Bağımsız Oluşu 59
Olandan Yükümlülük Çıkmaz İlkesinin Gereği 59
Ahlakın Dinden Bağımsız Olduğu İddiasına Yönelik İtirazlar .. 62
Din ve Ahlak Konusunda Yaygın İnançların Eleştirisi 73
Dinin Esası Görünen İbadetleri Korumaktır 75
Ahlakın Esası Tamamlayıcı Fiilleri Korumaktır 77
Ahlakta Geçerli Olan Sınırlı Sayıda Fiildir 79

İKİNCİ BÖLÜM
SOYUT AKILCILIĞIN SINIRLARI SOYUT AKILCILIĞA AHLAKEN NASIL KARŞI ÇIKILABİLİR? 85
Soyut Aklın Eleştirisi 88
Akılcılığın Tanımının Ölçütleri 89
Aristotelesçi Akıl Tanımı 90
Descartesçı Akıl Tanımı 92
Amelî Akılcılığın İki Türü 98
Akılcılık Tanımının Kıstaslarının Ayrıntısı 99
Rehberlik Edilmiş Akıl ve Faydalı Amaçlar 100
Rehberlik Edilmiş Akıl ve Etkili Araçlar 102

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
SÖZ MEDENİYETİ BU MEDENİYETİN AHLAKİ SORUNLARI NASIL ÇÖZÜLEBİLİR? 111
Söz Medeniyetinin Ahlaki Sorunları 112
Daraltma Sorunu 112
Donuklaştırma Sorunu 113
Azaltma Sorunu 114
Desteklenmiş Ahlakileşmenin Özellikleri ve Ahlakın Daraltılması Sorunundan Kurtuluş 116
Zorunluluk İlkesi 116
Çoğaltma İlkesi 117
Derecelenme İlkesi 118
Genişleme İlkesi 119
Desteklenmiş Ahlakileşme ve Donuklaşma Sorunundan Kurtuluş Yolları 121
Doğrudan Meşgul Olma İlkesi 121
Güzel Niteliklerle Ahlakileşmek 122
Canlı Örnek İlkesi 122
Desteklenmiş Ahlakileşmenin Sonuçları ve Azaltma Sorunundan Kurtuluş 125
Mutluluk Hissi 125
İnsani Bakış 126
Estetik Zevk 126

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
MODERN BİLGİ YÖNTEMİ BU YÖNTEMİN AHLAKİ KRİZLERİ NASIL ÇÖZÜLEBİLİR? 131
Modern Epistemolojik Modelin Krizleri 133
Modern Epistemolojik Modelin Temelleri 133
Modern Epistemolojik Modelin Krizlerinden Çıkış Araçları 138
Desteklenmiş Ahlakileştirmenin Örnek İnsan ve İşaretle İlgili Gerekleri 143
Örnek İnsanın Davranışı ve Doğruluğu Gerçekleştirmek 143
Örnek İnsanın Davranışının Doğru Temeli 145
İşari İfade ve Amaçları Benimsemek 150
Modern Epistemolojik Modelin Yenilenmesinde Desteklenmiş Ahlakileştirmenin Faydası 157
Temizlenme ve Maddi -Manevi Tekâmül 158
Kökleştirme ve Modern Epistemolojik Modelin Yenilenmesi ... *159*

BEŞİNCİ BÖLÜM
TEKNO-BİLİMSEL DÜNYA DÜZENİ BU DÜZENİN AHLAKEN GÜÇLENDİRİLMESİ NASIL OLUR? 163
Akılcılık ve İşlemselcilik 163
Tekno-Bilimsel Düzenin Efendilikleri ve Dinî Ahlaktan Ayrılış ... 166
Üç Efendiliğin Tanımı 166
Dinî Ahlaktan Ayrılış 171
Tekno-Bilimsel Düzeni Düzelten Ahlak Teorilerinin Güçlendirilmesi 177
Özel İtirazlar 177
Genel İtirazlar 185
Kulluk Teorisi ile Bilim ve Teknoloji Adabı 191
Öngörü ve Gayb 191
Tahakküm ve Ayrılmış Dışsal Fiil 194
Tasarruf ve İçsel Özsel Fiil 197

ALTINCI BÖLÜM
BEKLENEN ÂLEMİN UFKUNDA İNSANIN KİMLİĞİ BU KİMLİĞE AHLAKİ BİR TANIM NASIL KOYABİLİRİZ? ... 207
İslam Ahlak Teorisinin İki Kabulü ... 210
İslam Dışı Ahlak Teorisinin Varsayımlarının Çürütülmesi ... 213
Akıl-Şeriat Ayrımı Varsayımı ... 213
Akıl-Kalp Ayrımı Varsayımı ... 216
Akıl-Duyu Ayrımı Varsayımı ... 219
İslam Ahlak Teorisinin Esasları ... 222
İlk Sözleşme ve Evrensel Ahlak ... 224
Kalbin Yarılması ve Derinlik Ahlakı ... 228
Kıblenin Değişmesi ve Dinamik Ahlak ... 233
Muhtemel İtirazlara Cevap ... 237

YEDİNCİ BÖLÜM
İSLAM AHLAKINA DÖNMEYE ÇAĞRI İSLAM AHLAKINDAN KUŞATMAYI NASIL KALDIRIRIZ? ... 243
İslam'a Dönüş Çağrısının Esasları ... 244
İslam'a Dönüş Çağrısı Kavramı ... 244
İslama Dönüş Çağrısının Hakkında Kullanıldığı Hususlar ... 246
İslam'a Dönüş Çağrısı Üzerindeki Kuşatma Çeşitleri ... 248
Dış Kuşatma ... 249
İç Kuşatma ... 252
Kendi Kendini Kuşatma ... 253
İslam'a Dönüş Çağrısından Kuşatmayı Kaldırmanın Yolları ... 255
Kuşatmayı Kaldırma İlkelerinin Gerekleri ... 256
Kuşatmayı Kaldırma İlkelerinin Sonuçları ... 258

SEKİZİNCİ BÖLÜM
DİNÎ DÜŞÜNCENİN YENİLENMESİ GERÇEKLEŞMESİNİN ŞARTLARI VE YOLUNDAKİ ENGELLER NELERDİ? ... 265
Dinî Düşüncenin Yenilenmesinin Şartları ... 265
Dinî Düşüncenin Yenilenmesinin Amelî Şartları ... 266
Dinî Düşüncenin Yenilenmesinin Teorik Şartları ... 268

İslami Yenilenişin Geleceği 276
Aranan Ahlakileşmeyi Edinimde Eksiklik 280
İlahi Beraberlik Dilinden Yüz Çevirme 280
Muhammed İkbal'in Yenileme Çağrısı 281
İslam'da Amel Kavramına Önem Vermek 281
İslam Dininin Felsefesini Yenileme 282

EK
İSLAM GELENEĞİNE MAĞRİBLİ KATKI GERÇEKTE NASIL BİR AHLAKİ KATKIYDI? 283
Mağribli Ahlakçıların Mısır'a Gitmesi 288
Geçiş Şekilleri 289
İkamet Şekilleri 289
Mısır'a Gidiş Sebepleri 290
Mağribli Ahlaki Amelin Özellikleri 295
Parçalılıktan Uzaklık veya Bütünleyicilik Özelliği 295
Soyutlamadan Uzaklık veya Katılımcılık Özelliği 297
Siyasallaşmadan Uzaklık veya Isındırıcılık Özelliği 300
Mısır Ahlakının Yenilenmesinde Mağribli Ahlaki Amelin Etkileri 304
Mağribli Ahlaki Amelin Bütüncü Özelliği ve Mısır Toplumundaki Parçalı Görünümlerin Silinmesi 304
Mağribli Ahlaki Amelin Katılımcılık Özelliği ve Mısır Toplumunda Soyutlama Sorunlarının Silinmesi 307
Mağribli Ahlaki Amelin Isındırıcılık Özelliği ve Mısır Toplumunda Siyasallaşma Sorunlarının Silinmesi 309

SONUÇ
DİN FELSEFESİ NEDİR? 313

ARAPÇA KAYNAKÇA 319
BATI DİLLERİNDE KAYNAKÇA 323
DİZİN 327

Ebu Hureyre'den (r.a.) rivayet olunan sahih bir hadiste Resulullah (s.) şöyle buyurmuştur:

Ben ancak güzel ahlakı (*mekarimü'l-ahlak*) tamamlamak için gönderildim.[1]

1 Bu hadisi Buhari *el-Edebu'l-Mufred*'de, Suyuti ise *el-Cami'u's-Sağir*'de şu sözlerle aktarmıştır: "Ben ancak iyi ahlakı (*saliha'l-ahlak*) tamamlamak için gönderildim".

YAYINEVİNİN SUNUŞU

Faslı dil, mantık ve ahlak filozofu Taha Abdurrahman, Müslüman dünyanın önde gelen düşünürlerinden biridir. İslam geleneği ve dilleri konusundaki bilgisinin yanı sıra, Batı felsefesi alanında da derin bilgi sahibidir aynı zamanda konuşmanın, tartışmanın ve eleştirinin değerini takdir edenlerdendir. 1970'li yıllardan bu yana dil, felsefe, mantık, ahlak, gelenek, modernlik, ahlak, evrensellik, krizler, felsefi yaratıcılık başta olmak üzere hayati derecede önemli meseleleri etraflıca ele alan Abdurrahman, entelektüel bütünlüğüyle kayda değer bir külliyat meydana getirmiştir. Felsefi formasyonu Batı ve ülkesinin yerelliği üzerinden şekillenen Abdurrahman, hocalığı sırasında mantıkla dil felsefesini önemli ölçüde tasavvuf ve eylem felsefesi ile birleştirmiştir. Tasavvufi geleneğe dayanması hasebiyle ayrımcılığa maruz kalmış 1990'lara kadar düşünce mahfillerinden dışlanmıştır. Bunun temelinde ise hiç şüphesiz o yıllarda sol, liberal ve modernleştirici çevrelerin akademiye hâkim olması yatmaktadır.

Taha Abdurrahman, İslam dünyasında son iki yüzyıllık tartışmalar içinde gündeme gelen yeni ve eski sorunları cevaplayan bütünlüklü bir felsefi sistem kurmayı amaçlamaktadır. Dil ve mantık felsefesi alanındaki birikimini tasavvuf ve eylem felsefesi ile bütünleştirmeyi başarması onu farklılaştırmıştır. Bu yüzden Müslüman düşünürlerin günümüzde de kullanılan kavramlarını göz ardı etmeden öncelikle

mevcut modern şartların ortaya çıkardığı sorunların masaya yatırılması gerektiğini ileri sürer. Kelam ilminin yeniden yapılandırılması, dinî amel ve aklın yenilenmesi, ahlak, yenilenmenin ruhu, farklı bir felsefe yapma geleneği gibi hususlara vurgu yapan eserleri bu cezbedici entelektüel çabanın verimlerinden sadece birkaçıdır.

Taha Abdurrahman, çağdaş Arap entelektüellerinin İslam düşünce geleneğiyle yakın ilişki kurma sürecindeki başarısızlıklarına ve İslam âleminin karşılaştığı entelektüel ve yapısal sorunların temelindeki taklitçi modernliğe özellikle dikkat çeker. Batı modernliğinin altında yatan hegemonyacı tasarıyı ve bu görüşü aklın süzgecinden geçirmeden benimseyen İslam düşünürlerini de eleştiriye tâbi tutmaktan kaçınmaz. Bu taklidin Müslümanlara zarar verdiğini ve diğer sorunlarla beraber İslam felsefesinin yoksullaşmasına neden olduğunu ileri sürer.

Batı düşüncesini taklit etmenin Müslümanlar için trajik ve ağır bir bedeli vardı. Çünkü bu taklit sadece onların kendi geleneklerine yabancılaşmasını değil, aynı zamanda çarpık bir Müslüman benlik kavramını da beraberinde getirdi. Dolayısıyla "İslami kriz" kavramına odaklanan önceki yenilikçilerin aksine, Taha Abdurrahman bu görüşü tersine çevirir. Ona göre, bugün Müslümanların karşılaştığı sorunlar İslam'dan değil, dış etkenlerden ve güçlerden kaynaklanır, bunlardan en önemlisi İslam dünyasının Batı'nın baskın bilgi biçimlerine bağımlılığıdır. Düşünceleri İslam tarihinden modern hayat tarzında yaşamayı tasdikleyecek bir yorum çıkarmaya çalışanların reddini içerir. Elbette mevcut bilgi anlayışlarının ve düşünce biçimlerine dair eleştirel müdahalelerde bulunmanın değerinin bilincindedir.

Taha Abdurrahman, kendi felsefi projesi çerçevesinde birtakım kavramsal eleştiriler yapmasıyla öne çıktı. Hiç şüphesiz onun bu yöntemle eleştirdiği kavramların başında gelen modernite kritiği niteliğindeki *Ahlak Sorunsalı: Batı*

Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı kitabında rasyonalizm ve sekülerleşme ile özdeşleşen Batılı moderniteyi soyut aklın başka bir ifadeyle araçsal aklın temsilcisi saymaktadır. Fakat onun amacı moderniteyi tümüyle yıkmak değil, başka bir perspektif sunmaktır. Bu kitapta kendini gösteren temel çizgi kesinlikle moderniteyi bütün çeşitli boyutları ile ahlak felsefesi adını verebileceğimiz bir bakış açısıyla eleştirmektir.

Kapsamlı bir bakış açısıyla hareket eden Taha Abdurrahman tipik bir şekilde ele aldığı her konuyu önce kurucu analitik unsurlara ayırır. Dolayısıyla kitaplarının başlıkları hep farklı kavramsal bileşenlerden oluşur. Gelenek ve yeniden düşünme çerçevesinde ister aklın tekniklerini ister düşünme biçimlerini isterse modernliğin ruhunu tartışsın mutlaka ahlaki olana yönelir. Onun projesi büyük ölçüde ahlaki öz benliğin teşekkülü üzerinedir. Hiç kuşkusuz kendisinin teklifi birkaç kelimeyle özetlenemez. Modernite eleştirisini ahlaki bir perspektifle yaparken modern dönemde belirsizliğin ve kafa karışıklığının en fazla etik alanında yaşandığının farkındadır. Öyle ki bazı filozofların ahlak çerçevesinde ele aldıkları değerleri başkaları ahlak dışılıkla nitelemişlerdir. Hiç kuşkusuz bu değerlendirmede ahlakın kültürel ve tarihsel etkenlerle bağlantılı olduğunun belirtilmesiyle belirginlik kazanan fikri karmaşa hayli etkilidir.

Nitekim Taha Abdurrahman'ı Batılı okurlarla tanıştıran Wael B. Hallaq onun çalışmasının, ahlakın İslam'ın merkezi alanı olduğu gerçeğinin en güçlü kanıtı olduğunu belirtir. Hallaq, çağdaşlarının çoğunun aksine Taha Abdurrahman'ın neyi temsil ettiğinin farkındadır. İslam'ı liberal düşünce kategorileriyle rasyonelleştirmenin anlamı üzerine kafa yoran Hallaq, Müslüman entelektüellerin, liberal olsun ya da olmasın Avrupa-Amerikan geleneğinde liberalliğe getirilen radikal eleştiriyi anlamak ve takdir etmekte henüz yeterli olamadığını iddia eder. Aslında Taha Abdur-

rahman'ın kitapları biraz da Hallaq'ın kitaplarıyla bir arada eş zamanlı okunmalıdır. *Modernitenin Ruhu* adlı eserinin girişinde Taha Abdurrahman'ın entelektüel macerasına dair şu tespiti yapar:

> Abdurrahman Taha, sömürgecilik Afrika ve Asya'ya ayak bastığından beri İslam dünyasının yetiştirdiği en önemli filozoflardan biridir. Onun hâlâ ilerleme hâlindeki projesi modern Müslüman aydınların büyük çoğunluğunun kendi sözde reform programlarını dayandırdıkları epistemolojik temellerden hareket eder, ama bu temelleri geride bırakır.[2]

Wael B. Hallaq'ın da gözlemlediği gibi İslam dünyasındaki felsefe pratiğini yeniden biçimlendirme girişimiyle farklılaşan Taha Abdurrahman, analizleriyle hem kendi düşüncesini ileri sürer hem de bu temelde başkalarının da kendi görüşlerini oluşturmalarına yardım eder. Onun sağlam ve kesin bilgiye dayanan ve modern öznenin varoluşsal küstahlığının zıttı olan teklifi ahlaki çizgiye dayanan eksiksiz bir hayat tarzı sunar. Çünkü bakış açısı ve eylemleri ahlakla şekillenen insan, yaratılan her şeye alçakgönüllülükle saygı duyar.

Taha Abdurrahman, sağduyulu ve bilge duruşuyla 1980'lerin sonundan itibaren birbiri ardına dikkat çekici önemli kitaplar yayımladı. Çalışmalarının her biri, kendisi de bir alt savlar zincirine bölünen belli bir fikir etrafında oluşturulmuştur. Alt varsayımları ise iddialar destekler, bunlar da daha başka iddialara ve alt tezlere bölünür. Genelde argümanlarının çoğu sıkıca birbirine bağlı olduğu için kitaplarında her bölümü düzenli bir şekilde özetlemesini ve okurlarını bir bölümden diğerine geçerken açık ve mantıksal bir akış sunmasını beraberinde getirir.[3] Çok farklı konuları ele almasına rağmen düşüncesinin bütününde öne

2 Wael B. Hallaq, *Modernitenin Ruhu, Abdurrahman Taha'nın Felsefesinde Ahlak ve Yeni İnsan*, çev. Tahir Uluç, Ketebe Yayınları, 2020, s.9.

3 Wael B. Hallaq, *a.g.e.*, s.55.

çıkan temel fikir ahlaktır. *Ahlak Sorunsalı*, ahlakı ve modernliği kendisinin inşa ettiği bir dizi kavram üzerinden ele alır.

20. yüzyılda büyük yıkımlara yol açan hâkim araçsal aklı eleştiren Taha Abdurrahman esasen ahlaken temellendirilmiş aklın inşa ettiği bir dünya görüşünü savunur. Ahlaki tecrübe ile güçlü akli yöntemi bir araya getirerek kapsamlı bir düşünce inşasını öne çıkarır. Hâliyle sözle uygulama arasındaki uyumsuzluğun giderilmesi için yapılması gerekenlere odaklanmaktadır. Burada dikkate değer nokta, eleştirilerin sadece çağdaş Müslümanların durumunu değil dolaylı olarak Batılı liberal gelenekleri de içermesidir. Aklın üç şeklinin analitik değerlendirmesini sunan Abdurrahman, bütünlüklü bir sistem çerçevesinde en zayıf akıl biçiminden üstün ve ahlaken zorlayıcı gördüğü en güçlü akıl çerçevesine doğru ilerler.

***

Taha Abdurrahman Helenlerden başlayarak Müslümanların da benimsediği, teori ve uygulama arasındaki ahenksizlik odağına dayanan modern Batılı aklın ahlaki yansımasına ilişkin eleştirel yaklaşımını, *Ahlak Sorunsalı* kitabında da sürdürmüştür. Onun felsefesinin özünü sunan çalışma hem şekil hem de içerik bakımından farklı bir düşünsel söylem inşa eder. Filozof, ahlak üzerine düşünmenin, hatta çok ayrıntılı ahlaki bilgiye sahip olmanın ve emsalsiz bir ahlak felsefesi ortaya koymanın, ahlaklılık anlamına gelmediği tezini işlemektedir. Modern Batı düşünce geleneğinde teori ile uygulama arasındaki kopukluğun uçlara vardığına inanan Abdurrahman, bu kopukluğun bilgi, siyaset ve medeniyete olumsuz yansımalarına değinmekte ve bu bağlamda çağdaş İslam kültürünü de eleştirmektedir. Bu yönüyle eser, Abdurrahman'ın istikrarlı çalışmalarının işaret ettiği sorunlar hakkında düşünmek ve o doğrultuda ilerlemek açısından zengin bir kaynak olabilir. Aynı zamanda çağdaş filozofların önemli eserleriyle İslam medeniyetinin verimlerini

bir arada okumayı deneyen Taha Abdurrahman, Jacgues Ellul, Otto Apel, Jürgen Habermas, Alasdair MacIntyre, Lewis Mumford, Cornelius Castoriadis gibi düşünürlerin yanı sıra Kant ve Hume başta olmak üzere Batı felsefesini yakından tanımaktadır.

Taha Abdurrahman eserinde çok güçlü bir şekilde ahlakın ve ahlaki yapıların (bilgi, hukuk, medeniyet vd.) örnek insan zinciriyle oluşturulabileceğini vurgulayarak, aslında "gelenek" kavramının tanımının ahlak alanında bir uygulamasını göstermektedir. Ona göre çağdaş Batılı filozofların ısrarla *ethikos* ve *moralis* kelimeleri arasındaki ayrımı gündemde tutmaları ihmal edilmemesi gereken bir husustur. Hiç kuşkusuz ahlak felsefecilerinin kavramlar hususunda içine düştükleri açmazların ötesine geçerek ahlakı sorunsallaştıran kitap filozofun yapıcı-eleştirel yaklaşımıyla ümit verici bir düşünce yolu ortaya koymaktadır. Çalışma, düşünmeye devam ederek entelektüel meydan okumalar konusunda örnek bir beceri sergileyen Abdurrahman'ın düşüncesinin temel niteliğini ortaya koyma girişimi şeklinde okunmalıdır. Zira kendisi 19. yüzyılın sonundan itibaren İslami uyanışın üretken bir teorik çerçeveden yoksunluğunu ortadan kaldırmaya çalışır.

Taha Abdurrahman'ın tekliflerinin modern kavramları kendi eleştirel düşünce süzgecinden geçiren kalibresi yüksek çağdaş düşünürlerle birlikte ele alınması, tartışmaların çeşitlenmesini, derinleşmesini, farklı kulvarlara açılmasını sağlayacaktır. Ufku açık bir bakışın derin birikiminin yansıması niteliğindeki bu kitap, düşünürün dinîlikle ile ahlaki saha arasında açıkça çizilmiş bir sınır bulunmadığını ortaya koyan diğer eserlerini kavramak için hayli önemli. Çünkü Abdurrahman, Batılılar yanında tüm dünyayı etkileyen ahlaki çöküşün sona erdirilmesinin ancak var olan Batılı değerleri üreten sistemin çok üstünde değerler üreten güçlü bir anlayışla mümkün olabileceğini savunur. Elbette çalış-

ma benliklerde köklü bir hâl alan ahlaki krizi yüzeysel etikle gidermenin niçin mümkün olmadığına dair meseleleri ve daha fazlasını ele almaktadır.

Her ne kadar eleştiri ve reddiye Taha Abdurrahman'ın düşüncesinin yapıbozumcu yönünü meydana getiriyorsa da esas olumlu boyutu çıkış yolu anlamındaki alternatiflerini güçlü ve sistematik bir yaklaşımla sunmasıdır. Ahlaki çizgiye odaklanan *Ahlak Sorunsalı*'nı yavaş yavaş ve dikkatle okumak, konularıyla meşgul olmak hem mirasımızı hem de içinde bulunduğumuz zor şartları yeniden düşünmemize dahası bir çıkış yolu bulmamıza katkı sağlayacaktır. Bununla birlikte bir uyarıda bulunmak da gerekebilir: Yayınevi olarak hangi düşünüre ait olursa olsun hiçbir çalışmanın veya eserin eleştiriden masun olmadığını kabul ediyoruz. Filozofun elinizdeki kitabında ele aldığı bazı meseleler, kendi ilgilerine nispetle merkezi oldukları ölçüde eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutulabilir.

***

Taha Abdurrahman'ın görüşlerinin özgünlüğünü olabildiğince yansıtabilmek için eseri Türkçeye kazandırırken metnin aslına bağlı kalmaya çalıştık. Burada şu hususu zikretmemiz yersiz olmayacaktır. Faslı filozofun derin fikri ve amelî sorgulamalarını içeren eserini yayına hazırlarken, kelimelerin kullanımında anlamı değiştirmeyen aksine onu belirgin kılan birtakım uygulamalar yapıldı. Kitabın kavramsal örgüsünün ve meramının anlaşılabilmesi için Abdurrahman'ın anlatım biçimini ve yeni terimler ileri süren tarzını göz ardı etmeden temel iddialarını koruyarak cari kelimeler kullanmaya gayret ettik. Kelam, fıkıh, felsefe mantık ve tasavvuf başta olmak üzere pek çok disiplinin terminolojisinden yararlanan düşünürün ortaya koyduklarının açık bir şekilde kavraması için bu bir gereklilikti.

Yeni veya mevcut kavramları tekrar anlamlandıran Taha Abdurrahman'ın metinleriyle uğraşmak aynı zamanda yeni

bir felsefi lügatçeyi hesaba katmak demektir. Abdurrahman, klasik İslam düşüncesindeki pek çok terimin içeriğini kendi tezi doğrultusunda yeniden anlamlandırmış, Batılı terminolojiyle fikirlerini desteklemiş, bunların yeterli gelmediği durumlardaysa yeni terimler önermiştir. Mesela onun nezdinde amel kelimesi sadece ibadetlerle sınırlı davranışları ifade etmez. İnsanın yaptığı her türlü iş, tutum, davranış, üretim, hareket, etkinlik, uygulama, fiiliyata geçirme yahut gerçekleştirmeyi içerir.

Filozofun, seküler ve dinî teolojiler arasında yaptığı sürekli ayrımla şekillenen teknik terimlerini okuyucuyu felsefi analizler sağanağına tutmadan kimi zaman parantez içinde kimi zaman dipnotlar şeklinde sunmaya çalıştık. Buna rağmen yazarın üslubundaki güçlüklerin yer yer tercümeye yansımasına engel olamadık. Dolayısıyla bazen filozofun fikirlerini kavrama sürecinde ortaya konulan birtakım teknik terimlerin ancak özü yansıtılabildi. Dili modern üsluba hâkimiyetle klasik metinlerin zanaatkâr bir okumasını içeren kitaba, ayrı ayrı belirtilerek üç tür dipnot düşülmüştür: Yazarın düştüğü notlar, çevirmen tarafından yapılan açıklamalar ve editörün açıklamalarını belirten notlar. Analitik ve eleştirel dikkati hak eden pek çok mesele hakkında ufuk açıcı katkılar sunan elinizdeki eser birçok kişinin emeğiyle ortaya çıktı. Evvela, çeviri teklifimizi kabul eden Tahir Uluç hocamıza teşekkürü bir borç biliriz. İkinci olarak, yayına hazırlıkta zor durumda kalmışken imdadımıza yetişen ve eserin editörlüğünü üstlenme nezaketinde bulunan hocamız Sadık Türker'e minnettarız. Ve elbette, bu eseri hazırlarken fikirlerine danıştığımız, desteklerini esirgemeyen dostlarımıza müteşekkiriz.

Çaba bizden tevfik Allah'tandır.

PINAR YAYINLARI

GİRİŞ

HANGİSİ İNSANA DAHA ÖZGÜ: AKILLILIK MI, AHLAKLILIK MI?

Modern insan öylesine şiddetli bir gaflet içindedir ki korkunç bilimsel ve teknolojik ilerlemesine rağmen sanki o, zır cahildir! Onun, tıpkı bilgiden yoksun hayvanların yaptığı gibi zararı açık olanı yararı açığa değilse bile, yararı az olanı yararı çoğa nasıl tercih ettiğini görmüyor musun? Modern insanın, kendisini insanlık seviyesinden çıkarıp hayvanlık derekesine indirecek haklara ve zevklere çağırmasından daha büyük bir zarar ne olabilir? Üstelik o bu işi yaparken, sadece insanlığın ayırt edici işareti niteliğindeki apaçık akılcılık yolunu tuttuğunu iddia ederek delil getirmektedir. Ancak insanın bu iddiası geçerli olsaydı neden izlediği akılcı yol, onu ulaşmak istediği yerin aksine götürmektedir? O, akılcı yolla doğru yola ulaşmak isterken ondan daha fazla sapmakta değil midir? Evet, öyledir.

Ayrıca, acaba bu akılcı insanla ilgili şu gerçek garip değil midir? İnsan, her defasında yeni bir şey bulup ortaya çıkardığında ve ona mükemmellik niteliklerini yüklediğinde, çok geçmeden o şeyden farklı bakımlardan sıkıntı çekmeye başlar; ardından, meydana getirdiği akılcı yolu izleyerek o şeyi

düzeltmeye koyulur. Bu düzeltme işini yaparken de ondan umduğu faydanın hiç hesapta olmayan bir zarara dönüştüğünü dikkate almaz. Sonra o, bu düzeltme işini bitirir bitirmez, söz konusu şeyde ortadan kaldırmak için çalışmaya ihtiyaç duyulan başka birtakım sıkıntılar ortaya çıkar ve bu durum, art arda böyle devam eder.

Yine onlardan –inatçı- birisinin hakikati tersyüz etmeye niyetlenmesini garipsemez miyiz? O, bunu yaparken zayıflıktan bir kuvvet, eksikliktense bir mükemmellik çıkarır; böylece, aklın çelişiğiyle -yani cehaletle- ilişkilendirilmesi gereken nitelikleri akılla ilişkilendirir; *aklın özelliğinin, zarardan arındırılmış bir yararı ve yanlıştan arındırılmış bir doğruyu kesin şekilde bilme gücünden yoksunluk olduğunu* düşünür. Oysa bu yoksunluk sadece, insanın hayvanların da sahip olduğu idrak kuvveti cinsinden akıl kuvveti hakkında geçerlidir. Nitekim bilinmektedir ki hayvanlar ancak, yanılmaları isabet etmelerinden fazla olan bir dizi denemeden sonra amaçlarına ulaşabilirler. Öyle ki hayvanlar isabet etseler bile, tekrar yanılmayacaklarını garanti edemezler. İnsan da, söz konusu tasavvur gereğince, aklını kullandığı sırada böyledir. Dahası, hayvanlara özgü idrak kuvvetini akıl diye isimlendirmemize ket vuran nedir? Zira bu idrak kuvveti insandaki idrak kuvvetinden sadece derece bakımından farklılık arz etmektedir. Şu hâlde, -bazılarının insan tasavvurunda olduğu üzere- akıllılığın, sadece insana özgü ve onu hayvanlardan ayıran nitelik olmaması gerekir. Hem insan hem de hayvan, isabet ettiği şey hususunda kesin bilgiden yoksundur. Aksine akıllılık özelliği, insan ile hayvanı birleştirmektedir. Böylece yukarıda sözü edilen kişiler, doğruyu ararken yanılgıya düşmekte, farkına varmadan amaçlarının zıddına yol açmaktadırlar. Çünkü onlar insanın seviyesini olduğundan fazla yükselteyim derken onu kendi seviyesinin de aşağısına indirmektedirler.

Aklın, insanlık ile hayvanlığı birbirinden ayıran sınır olduğu düşüncesi yanlış olduğuna göre, söz konusu ayırt edici sınırın, insanın bu dünyada iyilik ve doğruluğu, ahirette ise kurtuluşu ararken kendisinin zararına dönmeyecek; yine yapıldığında fayda sağlaması, terk edildiğinde zarar doğması hususunda şüphenin oluşamayacağı bir şey olması gerekir. Bu şey de iyiliğin kendisini talep etme ilkesinden başkası değildir ki biz ona *ahlaklılık* adını veriyoruz. Şu hâlde insanın sınırını hayvanın sınırından ayıran şey sadece *ahlaklılık*tır. Şüphesiz hayvan kendi yaşamında aklını kullanarak rızkına ulaşmaya çalışır, ama iyiliğe ulaşmak için çalışmaz. O hâlde ahlaklılık, insanın ahlaklı bir varlık olması bakımından bütün niteliklerinin kendisinden dallanıp budaklandığı bir köktür, temeldir. Buna karşın, insanla ilişkilendirilmeyi hak eden aklın bu ahlaki temele bağlı bulunması gerekir.

Modern akılcılık taraftarlarına sorun karmaşık geldiğinden aklı tek bir çeşit sanmışlar ve aklın, başka canlıların paylaşmadığı bir şekilde insana özgü olduğunu zannetmişlerdir. Oysa durum böyle değildir. Zira akıl iki büyük bölüme ayrılır. Ahlaklılıktan soyutlanmış akıl diye bir akıllılık türü vardır ki insan, bu özelliğe hayvanla birlikte sahiptir. İkincisi ahlak tarafından yönlendirilmiş akıllılıktır. Buysa insana özgüdür. Modern insanın hatası, akıllılığı birinci anlamda alması ve insanın onunla özelleştiğini söylemesidir. Bize şöyle bir itirazda bulunulması doğru değildir: İnsana özgü akıl iki türdür. Kendisinde ahlakın bulunmadığı *teorik akıl* ve ahlaka dayanan *amelî akıl.* Bu itiraz haksızdır, çünkü birincisinin -yani teorik aklın- var olması mümkün olsa bile, açıklandığı üzere, insana özgü olması mümkün değildir. İkincisine, yani amelî akla gelince, insana özgü olması mümkün olmakla birlikte, birinci aklın bu ikinci akla temel teşkil etmesi, hatta sanıldığının aksine onun seviyesinde olması mümkün değildir. Doğrusu şu ki insan, yüzyıllar boyunca zihinlere yerleşmiş düşüncenin aksine akıllılık

sayesinde değil, ahlaklılık sayesinde insandır. Bu yüzden ahlaklılığın, insanın yaptığı her fiilde –bu fiil ne kadar soyut olursa olsun– ortaya çıkması gerekir. Hatta bu fiiller, bu ahlaklılıkla eşit derecede ilişkilidirler. Öyle ki bu konuda soyut düşünce fiili ile müşahhas davranış arasında bir fark yoktur.

Kafa karışıklığı veya fikir ayrılığı sadece *akıl* kavramıyla sınırlı olmayıp felsefenin kavram ve gerçeklerinin çoğuyla ilişkiliyse, muhtemelen çağdaş felsefedeki konulardan hiçbirinin kavram ve özellikleri, *ahlak* konusunda görüldüğü ölçüde karmaşık değildir. Nitekim çoğunlukla, bazı filozofların gözünde ahlaki değer taşıyan şeyler, başkalarında ahlaki değer olmayabilmektedir. Buna ödülü arzulamak ve cezadan kaçmak örnek verilebilir. Yine bazı filozofların mutlak veya şartlı anlamda iyi nitelik saydığını, başkaları mutlak veya şartlı anlamda kötü sayabilmektedir. Benzer şekilde bazıları şiddeti mutlak anlamda kötü görürken diğerleri şiddeti, kendini ifade şekli diye değerlendirip iyi saymaktadır. Aynı şekilde, bazılarının birleştirdiğini diğerleri ayırmaktadır. Nitekim bazıları zina ve kumar ile yalancılık ve rüşveti aynı kategoride değerlendirmekte, diğer bazıları bu iki gurubu birleştirmekten kaçınmaktadır. Bazılarının sadece bireyi ilgilendiren –yani sadece iradesiyle ilgili ve dilediğini kötü ve dilediğini iyi sayabileceği özel hâlleriyle ilgili– ahlaki bir davranış saydığı şeyi, bir başkasının etkisi topluma sirayet eden bir ahlaki davranış şeklinde görmesi uzak bir ihtimal değildir. Bu ikincisiyle kastettiğimiz, hakkında yargılama yetkisinin, dışarıdan toplumsal bir otoriteye ait olduğu fiillerdir. Buna doğum kontrolü, kürtaj, zina ve çeşitli cinsel sapkınlıklar örnek verilebilir.

Hatta filozoflar bir fiilde veya şahısta ahlakiliğin var olduğu hususunda ittifak etseler bile, onu diğerlerinden ayıran bir tanım hususunda anlaşamazlar. Nitekim onlardan biri, ahlakiliğin fiilde veya şahısta bulunan nesnel bir olgu,

onun var olduğu yargısında bulunan öznenin tutum –veya inancından– bağımsız olduğunu düşünür.[4]

Buna karşın bir ikincisi, ahlakiliğin nesnel olguyla ilgili bir tarafı olmadığını, bu fiil veya bu şahıs hakkında söz konusu yargıda bulunan öznenin tutum –veya inancını– dile getiren bir yargıdan ibaret olduğunu öne sürer.[5] İkinci filozof daha da ileri gidip ahlakiliği öznel bir arzu veya kişisel bir duygu şeklinde görürse böyle bir durum söz konusudur.[6] Bir üçüncüsü, ahlakiliği, fiilde veya şahısta bulunan ve öznenin kendi ahlaki duygusuyla doğrudan idrak ettiği veya kısaca söylersek sezdiği nesnel nitelik olarak görür.[7] Bir dördüncüsüne göreyse ahlakilik, öznenin sezdiği –ve öznenin gördüğü ahlaki olmayan olgu ve niteliklerin yanında var olan– nesnel, özel bir olgu veya nitelik değildir; aksine ahlakilik doğru veya yanlış olabilen ve hakkında –tıpkı ahlaki olmayan yargı hakkında delil getirilebildiği gibi– delil getirilebilen epistemolojik bir yargıdır yahut kısaca bir haberdir. Zira ahlaki niteliği, ahlaki olmayan bir nitelik aracılığıyla çözümleyebilir ve yorumlayabiliriz. Nitekim nesnelerdeki iyiliğin varlığını ilahi iradedeki kökeniyle ilişkilendirdiğimizde böyle bir durum söz konusudur.[8] Bir beşincisi; ahlakiliği istisna ve özelleştirme olmaksızın bütün insanlar hakkında geçerli tümel ve mutlak ölçütlerin düzenlediğini öne sürer.[9] Buna karşın altıncısı; ahlakiliğin kültürel ve tarihsel etkenlerle açıkça ilişkisinin bulunduğuna, dolayısıyla belirli bir topluma göre ahlaki kabul edilen bir şeyin o toplumdan farklı bir kültür ve tarihe sahip başka bir toplum nezdinde ahlaki olmayabileceğine inanır.[10]

4 Bu yöneliş, *ahlaki olguculuk* (moral realizm) diye bilinir.
5 Bu yöneliş, *kavranamazlık* (non-cognitivism) şeklinde adlandırılır.
6 Bu yöneliş *duyguculuk* (emotivism) diye bilinir.
7 Bu yöneliş *sezgicilik* (intuitionism) şeklinde adlandırılır.
8 Bu yöneliş *doğacılık* (naturalism) olarak bilinir.
9 Bu yöneliş *mutlakçılık* (absolutism) diye bilinir.
10 Bu yöneliş *görelilik* (relativism) şeklinde bilinir.

Sorun, ahlaki konumlanışlardaki bu ayrılık sınırında durmaz; aksine, bütün bu farklı konumlanışların her birinde değişik dereceler buluruz veya altında pek çok tür görürüz. Ahlak hakkındaki modern felsefi bakışı, fikrî bir karmaşa gibi gösteren bu derece ve türlerin genişlemesinin bir yerde duracağına ilişkin umut verici bir durum da yoktur. Her ahlaki konumlanış, kendisinin ulaştığı noktaya sadece akılcı ilkelere uymak suretiyle ulaştığını öne sürmektedir. Oysa hiçbir şey, bu iddia kadar akılcılığa zarar veremez. Şöyle ki [ahlak alanındaki] bu pek çok iddianın aynı zamanda ve aynı yerde doğru olduğunu kabul edecek olursak, akılcılık tutarlılıktan yoksun bir özellik olur ve böylece iddia edilen akılcılık, akılcı olmamış olur. Bunu da onlardan hiçbiri kabul etmez. Şu hâlde onların bu çıkmazdan kurtulmak için akılcılığın çok türü olduğunu, bu türlerden bazılarını ahlaki görüş ve ekollerini kurmak için alıp benimsediklerini, diğer bazılarını da benimsemediklerini ve akıllarına bile gelmediğini kabul etmeleri gerekir. Bu sorun çok derindir, ama burası ondan uzun uzadıya konuşmaya uygun değildir.[11]

Filozofların anlaşmazlığı –ki buna iddialarının karışıklığı da diyebiliriz–, inceledikleri ahlak konusunu geçip de ahlakı adlandırmak için kullandıkları terime ulaştığında artık son sınırına varır ve ahlakın adlandırılması sorununda benzeri görülmemiş bir karmaşa ortaya çıkar. Nitekim bilinmektedir ki Yunanlılar bu konuyu adlandırmak için *ethikos* (yani ahlaki) kelimesini kullanmışlar; Latinler de bunu kendi dillerine *moralis* şeklinde çevirmişlerdir. Eski Batılı filozoflar bu iki kelimeyi anlamdaş saydıkları için aynı anlamda kullanmışlardır. Bununla birlikte onlardan kiminin *ethikos*'u, kiminin *moralis*'i tercih ettiğini görürüz. Ancak çağdaş Batılı filozoflar bu iki kelime arasında ayrım yapmışlardır, zira kişinin iki farklı türden ilgileri, bakışları ve sorunsallaştırmaları açık bir şekilde ortaya koyma ihtiyacı

11 Şu kitabımıza bkz. *el-Lisan ve'l-Mizan evi't-Tekevsür el-'Akli*, s. 21-30.

hissettiğinde tek bir terim altında birleştirilmiş düşüncelerle ilgili terminolojik bir ayrım yapması şaşılacak bir şey değildir. Ancak çağdaş ahlakçıların *morals* veya *morale* ile *ethics* veya *ethique* arasında bir ayrım yapmaya yönelirken terminolojik açıklık şartına uymadıkları görülmektedir. Bu da salt onlardan birinin söz konusu iki terimi ayırt etme gerekçesinin bir diğerinin o ikisini ayırt etme gerekçesinden farklı olması sebebiyle böyle değildir. Aksine bu aynı zamanda, tek bir filozofun iki veya daha fazla ayrım gerekçesi arasında gidip gelmesi yahut iki kelimeden birini diğerinin anlamında kullanması yahut da diğer kelimenin kullanılması gereken bağlamlarda kullanılması sebebiyle de böyledir.

Bu ayrım *morale*'i belli bir toplumda belli bir zaman diliminde yerleşmiş emir ve yasaklar toplamından ibaret hâle getirmekte; buna karşın bu ayrıma göre *ethique*, fiillerle ilgili –onları iyi veya kötü görme türünden olan– değer yargılarını inceleyen bilimden ibaret olmaktadır. Ne var ki üzerinde *morale*'in dönüp dolaştığı emir ve yasaklar bizzat, üzerinde *ethique*'in dönüp dolaştığı güzel veya çirkin görme yargılarındaki temel ve asıldır.[12] Buna göre *morale*, *ethique*'ten bir şeyin o şeye ilişkin bilgiden farklı olduğu şekilde farklıdır. Şu anlamda ki *morale*, inceleme işi *ethique*'e ait bir konunun kendisidir. O hâlde bu ayrımı yapan kimsenin söz konusu iki kavramın sorunları arasında bir iç içe geçmişliğin olduğunu kabul etmesinde şaşılacak bir durum yoktur.

Başkaları da Kant'ın iki ahlak görüşü arasında yaptığı ayrımdan esinlenmektedir. Bunlar genel ödevlere dayanan ahlak görüşü ile ideal hayata götüren özel öğütlere dayanan mutluluk görüşüdür. Dolayısıyla onlardan biri *morale* kelimesini tümel ödev üzerinde, *ethique* kelimesini ise iyi hayat üzerinde uzlaştırmaktadır.[13] Ancak insanın, yasa koyucu-

12 Bkz. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presses universitaires de France, Paris, s. 305-306.

13 Bkz. P. Ricoeur, *Lectures 1*, s. 256-258.

nun (*şâri*) emrettiği şeyleri yerine getirmeksizin ve yasakladığı şeylerden uzaklaşmaksızın güzel bir hayat yaşaması mümkün müdür? Bu yasa koyucu ister kendisi, ister bir başka insan, ister üstündeki bir tanrı olsun, fark etmez.[14]

İkinci bakış açısı *morale*'in özelliğinin, yargıları bütün insanlar hakkında geçerli olan yekpare tümel [kurallar] olduğunu, buna karşın *ethique*'in, söz konusu kuralların anlamlarının, kişilerin görüşlerine ve filozofların sistemlerine göre değişmesiyle çoklu ve kişisel bir şey olduğunu düşünür. Böylece *morale*'i *ethique*'in bir derece üstüne çıkarır.[15] Ancak birincisinin [*morale*] düşünülmesi ve gerçekleşmesinin ancak ikincisi [*ethique*] sayesinde olduğu doğru değil midir? Zira [*genel ahlak yasaları anlamında*] *morale*'in bilgisi ancak *ethique*'in tikellerine ilişkin genel ve sistematik bir tümevarımdan elde edilebilir. Böylece o tikeller akılda, hakkında yargıda bulunulan değil, kendisi yargıda bulunan tümeller bütününü oluşturur. Aynı şekilde *morale* ile amelde bulunmak, uygulamada *ethique*'in farklı tikelleri arasında gidip gelebilme imkânına bağlıdır. Böylece *ethique*'in her bir tikeli, *morale*'i oluşturan genel ahlak kuralları bütününden birini veya daha fazlasını oluşturur.

Bu ikincisinden etkilenerek, üçüncü bir görüş şöyle bir iddiada bulunur: *Morale*; iki mutlak değer olmaları itibarıyla iyilik (*hayr*) ve kötülük (*şerr*) arasında var olan çatışmaya dayanan normatif bir söylemdir. Bu söylem, mükemmel erdemi elde etmeye yönelir ve bu söylemin sahibini velilik derecesine yükseltir. Buna karşın *ethique*; göreceli değerler olmaları itibarıyla iyi (*hayyir*) ve kötü (*şerir*) arasındaki çatışmaya dayanan normatif bir söylemdir. Bu söylem, mutluluğun tamamını elde etmeye yönelir ve bu söylemin sahibi-

14 Kant, insanı kendisi için *yasa koyan* [otonom] diye görür.

15 Şu kitabın ikinci baskısının önsözüne bkz. M. Conche, *Le fondement de la morale*, 1990. Ayrıca bu kitabın şu başlıklı onuncu bölümüne bkz.: "Discours moral et discours sagesse": "Ahlaki söylem ve bilgelik söylemi".

ni bilgelik (*hikmet*) seviyesine yükseltir.[16] Ancak bu üçüncü görüş, ikincisinin aksine, *ethique*'in *morale*'den bir derece üstün olduğunu söyler ve devam eder: "*Ethique, morale*'deki asıldır ve *morale*'in özüdür".[17] Zira bu görüşe göre *ethique*'teki fiil, arzulanandır, hatta sevilendir. Sevilen ise, *morale*'i oluşturan zorunlu kılınanın üstündedir. Ancak her iki tanımda da bir zorlama olduğu gizli değildir. İsim mahiyetindeki *iyilik* ve sıfat niteliğindeki *iyi* arasında ve yine isim olan kötülük ile sıfat vasfındaki kötü arasında yapılan ayrımdan ne insan doğası hoşlanır, ne de dil zevki ona katlanır.

Dördüncü görüşün iddiası bu üçüncüye yakındır. Zira dördüncü görüşe göre *morale*, olması gereken açısından iyilik ve kötülük sorununu inceleyen düşünce alanıdır; buna karşın *ethique* kurtuluş sorununu, yani insan hayatının son varış noktasını inceleyen düşünce alanıdır. Şu var ki dördüncü görüş, çok geçmeden, bu iki kavram arasında var olan bütün farkların uzlaşıya dayandığını, bu iki kelimenin sadece asli dilsel içerikleri itibarıyla birbirinden ayrıldığını işaret eder. Bunun da söz konusu iki kavramdan hiçbirinin vazolunduğu anlama diğerinden daha uygun olmadığını gösterir.[18]

Kant'ın ahlaki bakışından alınan bu tutumların özeti şu iki soru arasında yapılan ayrımla ilişkilidir: "Ne yapmalıyım?" ve "Nasıl yaşamalıyım?" Zira bunlardan ilkine verilen cevap bir bütünlüklü şekilde herkese yönelik bir ahlakın ortaya konulmasına, ikincisine verilen cevapsa her bireye tek tek yönelik bir ahlakın ortaya konulmasına götürür. Ancak bu ayrım iki varsayıma dayanır ki ikisi de yanlıştır. Birincisi insanlara bir bütün olarak yönelik olmak bir şeydir, onlardan her birine yönelik olmaksa başka bir şeydir. İkincisi yaşam biçimi bir şeydir, ödeve uygunluk başka bir şeydir.

16 A. Comte-Sponville, *Valeur et vérité, études cyniques*, s. 182-205.

17 A. Comte-Sponville & L. Ferry, *Morale, Politique, Religion*, s. 213-215.

18 A. Comte-Sponville & L. Ferry, *a.g.e.*, s. 222.

Birinci varsayımın yanlışlığının açıklamasına gelince; sözü edilen iki yönelik olma durumu ancak birincinin herkesle topluca yani bir bütünle ilgili olması, ikincininse herkesle ayrı ayrı şekilde, yani pek çok birey olmak itibarıyla ilgili olması bakımından farklılık arz eder. Bu durumda *ethique*'in her bireye tek tek yönelik olduğu iddiası *ethique*'e özellik (*hususiyet*) niteliği kazandırmaz ve ondan kapsayıcılık (*şümuliyet*) niteliğini kaldırmaz. Bu söylediğimiz doğruysa bütün ahlakın, tümel amelî zorunluluklar ve yükümlülükler olduğu, onlardan bir kısmının yaşam biçimi ile bir kısmının da ödeve uygunlukla ilgili olduğu hususu da doğruluk kazanmış olur.

Yaşam biçimi ile ödeve uygunluk arasında bir ayrım yapan ikinci varsayıma gelince, onun yanlışlığı şu bakımdandır: İnsan hayatındaki yolunu, ödev ve sorumluluklarının gerektirdiği kurallar ile haklarının ve hazlarının verdiği şeylere uygun davranmak suretiyle bulabilir. Şu hâlde iyi [ve] mutlu hayat ile [kurallara] uyma arasında bir çatışma yoktur. Nitekim bazı insanlar, emirlere uymak ve yasaklardan kaçınmak hususunda, kendisinde doğal itkilerin var olduğu kimseler gibidirler. Öyle ki onlar bu emir ve yasaklara riayet ederken ayrı bir ağırlık hissetmez, teşvik veya korkutma türünden ayrı bir yükümlülük duygusu hissetmezler. Böylece onlara göre emir ve yasaklara uyma amacı, yaşam zevkinden ayrılmaz; yaşam zevki de emir ve yasaklara uyma amacından ayrılmaz; ikisi onların gözünde birbirinden ayrılmaz şekilde birleşmiştir.

Dahası bu varsayım özel bir ilkeye dayanır ki o da ahlakın kendisinde çokluk olmayan tek bir derece olduğu fikridir. Oysa gerçekte ahlak pek çok dereceye sahiptir, bu derecelerden en aşağısı ödevleri zorla yerine getirmek iken, en yükseği ödevleri yaratılış gereği (*fitraten*) ifa etmektir. Bu iki derece arasında, kendilerinde hissedilen zorlama ve zorluk yahut tam tersine seçimlilik ve hafiflik derecelerinin farklı-

lığına göre farklılık arz eden pek çok seviye vardır. Bu derecelerin ortasıysa ödevleri, ikna olmak ve kazanmak yoluyla yerine getirmektir. Durum böyleyse, bu ayrım taraftarlarının yaşam biçimi dediği şeyin, bu ahlak merdiveninin aşağı veya aşağıya yakın tarafı, ödeve uygunluk dedikleri şeyin de yukarı veya yukarıya yakın tarafı olması mümkündür.

Bu söylenenlerden şu sonuç çıkar: Yaşam biçimi ile ödeve uygunluk arasında fark olduğu iddiası bu kimselerin baktığı yönden tek bir durumda doğru olabilir ki o da yaşam biçimindeki müracaat noktasının hevayı pekiştirmek, ödeve uygunluktaki müracaat noktasının aklı pekiştirmek olmasıdır. Ancak hevanın varlığı hâlinde ahlaka yönelik bir arzu kalır mı?

Bununla birlikte, yaşam biçimi-ödeve uygunluk ayrımının taraftarları yaşam biçimine özgü ahlakı açıklarken arzu (*rağbet*) kavramına müracaat etmekte bir tereddüt göstermezler. Arzuysa heva cinsindendir ve bu kimseler Spinoza'nın felsefesinden etkilenerek arzuya derecesini yükseltecek kimi nitelikleri zorla yüklemeye girişseler de bu çaba, onlara pek de fayda sağlamaz. Buna örnek babında onların arzuyu insanın, kendine özel bir haz sağlayacak bir gayeye ulaşmak için harcadığı çabadan ibaret görmeleri veya en garip söylemleri olarak arzunun, insanın kendisiyle tanımlandığı mahiyeti[19] olduğunu söylemeleri zikredilebilir. Zira arzu, onların üstadı Spinoza'nın bizzat kendisinin ifadesiyle, salt şehvettir, şehvetlerse, onun dediği gibi, "insanın hâllerinin değişmesiyle değişir ve genelde kendi aralarında çatışırlar. Öyle ki insanı farklı eğilimler cezp eder de nereye yöneleceğini bilemez".[20] Heva da, insanın şehvete meyletmesi değil midir?

19 Fransız düşünür Robert Misrahi, ahlak felsefesini arzu kavramına dayandırır ve bu konuda akidedeki benzeri Spinoza'yı izler. Şu kitabına bkz. *Qu'est-ce que l'éthique?*

20 B. Spinoza, *Oevres complètes*, s. 470.

Aksine onlar arasında arzu kavramını sevgi kavramına bağlayan, böylece ödeve uygunluğun dayandığı kanun ahlakına karşılık, yaşam biçiminin sevgi ahlakına dayandığını iddia edenler vardır.[21] Şöyle desek doğrunun sınırlarını zorlamayız: Batılı ahlakçılar akıllarının, yetiştikleri Hıristiyanlık inancıyla dolu olması sebebiyle sevgi kelimesinin anlamı hakkında büyük bir yanılgıya düşmüşlerdir. Bu yanılgıdan uzun uzadıya bahsetmeye içinde bulunduğumuz bağlam izin vermez. O yüzden burada bu yanılgının iki önemli yönünü zikretmekle yetineceğiz.

Bu iki yanılgıdan ilki, bedensel sevgi ile ruhsal sevgiyi karıştırmaktır. Şüphesiz karı-kocanın birbirlerine duydukları sevgi ne kadar temiz ve ince olursa olsun, cinsel birliktelik arzusundan soyut olamaz. Cinsel birliktelik arzusu da, üzerindeki helallik boyasına rağmen, salt bedensel bir arzudur. Ne var ki bu durum Batılı filozofları, koca ile karısı arasındaki sevgiyi, ona samimiyet, ibadet, ebedîlik ve kutsallık gibi maddi olmayan nitelikler yükleyecek kadar yüceltmelerine engel olamamıştır. Böylece onlar söz konusu sevgiye, ona insani duygunun vermediği bir konum vermişler ve onu insandaki ruhsallığın ilkesi hâline getirmişlerdir.

İkinci yanılgıysa, insani sevgi ile ilahi sevgiyi birbirine karıştırmaktır. Bu karışıklık kendi içinde iki kısımdır:

Birincisi, insanın Tanrı'ya dönük sevgisini insanın insana olan sevgisi cinsinden görmektir. Bilindiği üzere insanın Tanrı'ya duyduğu sevgi, Tanrı'nın insan için koyduğu itaat ve ibadetleri yerine getirmenin bir hâsılasıdır. Buna karşın insanın insana duyduğu sevgi, insanın kendisi için koyduğu saygı ve hizmetleri birbirlerine karşılıklı şekilde göstermelerinin bir sonucudur. Tanrı'ya itaatte bulunmaktan kaynaklanan bilinç ile insana gösterilen saygıdan kaynaklanan bilinç arasında çok büyük bir fark vardır. [Tanrı'ya gösterilen] itaat ve ibadet, söz konusu birinci bilinci duygunun

21 A. Comte-Sponville & L. Ferry, *Morale, Politique, Religion*, s. 213-220.

anlayışsızlığından arındırır ve onu ruhun alanına yükseltir. İkinci bilincin sahibi başkalarının ihtiyaçlarıyla veya kendi ihtiyaçlarıyla meşgul olduğu için, saygı o bilince ilişkin duyguyu güçlendirir. Ancak bu fark, büyük bir fark teşkil etmesine rağmen filozofların dikkatini çekmemiş ve filozoflar, insanın Tanrı'yla münasebetini, insan-insana ilişki, arzu ve şehvetlerle ilintili olmasına rağmen, tamamen insanın insanla ilişkisi gibi olduğunu sanmışlardır.

İkincisi, Tanrı'nın insana sevgisini, insanın Tanrı'ya sevgisi türünden kılmaktır. Oysa malumdur ki birinci tür sevgi, Yaradan'ın yarattığına sevgisidir ve dolayısıyla bu sevgi, Yaradan'ın sahip olduğu kemal sıfatlarına sahiptir. Aynı şekilde bu ilahi sevgi bu yaratık için, Yaradan'ın rabliği tecelli edecek ve açıkça görünecek şekilde bütün iyilikleri yapar. Buna karşın ikinci sevgi, yaratılmışın Yaradan'ına sevgisidir. Dolayısıyla bu sevgi, yaratılmış için mevzubahis eksikliklerle özürlüdür ve bu sevgi, ancak yaratılmış canlı varlık için söz konusu iyilikleri yapabilir ve bu iyilikler bu [eksik] sıfatlar ölçüsünde, yaratılmışın kulluğunu tecelli ettirecek biçimde olur. Öyleyse esasen kulluktan kaynaklanan bu sevgi, tanrılık unvanı olan bir sevgiyle karşılaştırılamaz. Buna rağmen Batılı filozoflar insanın Tanrı'ya sevgisini, Yaradan Tanrı'nın insana sevgisine benzetmekten, yine bu sevgiyi Tanrı'nın cömertliği gibi cömert ve rahmeti gibi merhametli kılmaktan çekinmezler. Onların bu varsayımlarındaki delili, birincisinin varlığının ikincisinin varlığından kaynaklandığıdır. Onlar, bu iki sevgi arasındaki ilişkinin parça-bütün bağıntısı değil, sebep-sonuç bağıntısı olduğunu görmezden gelmektedir. Hâlbuki Tanrı'nın sevgisi, insanın sevgisindeki sebeptir, asla onun bir parçası değildir.

Ağır basan görüş şudur ki sevgi konusunda ve Batılı ahlakın bütününü kapsayan hususta bu çoklu karışıklığa yol açan etken, Hıristiyanlığın iman şartlarından biri bedene

bürünme[22] fikridir. Bu inanca göre, insanlığı asli günahtan kurtarmak için Mesih'in (a.s.) benliğinde insani ve ilahi doğanın birleşmesi mümkün olduğuna göre, insan ile Tanrı arasında apaçık bir benzerlik ilişkisi bulunmaktadır. Hıristiyanların, beşeri hikâyelerin üslubu ve örneğine uygun şekilde örülüp uydurulmuş çeşitli tanrıların hikâyelerini Yunanlılardan miras alması, bu benzerlik ilişkisini onların zihinlerine iyice yerleştirmiştir. Böylece insanların akılları, bu benzerlik ilişkisinin etkisi doğrultusunda yavaş yavaş şekillenmiş; nihayet insandan bahseder gibi Tanrı'dan söz etmekte hiçbir beis görmez hâle gelmiştir.

Şimdi asıl konumuz *morale* ve *ethique* kavramları arasındaki ayrıma dönelim: Batılı filozoflardan bazıları bu karmakarışık *morale-ethique* ayrımına bir göz gezdirdikten sonra *morale* kelimesini, *morale* ve *ethique*'in ikisinin birden ifade ettiği bütünlüğü göstermek için kullanmayı tercih etmişlerdir. Bunun nedeni onların, filozof geçinen çağdaşların bu ikisi arasındaki farkı her zaman dikkate almadıklarını ve her birisi için ayrı bir tanım yapma zahmetine girmediklerini düşünmeleridir.[23] Bu kullanım, iki terim arasındaki ayrımı ortadan kaldırmasa bile, en azından söz konusu ayrımın uygulamadaki değerini düşürmektedir.

Ancak aynı ahlaki bütüne işaret etmek için *ethique* kelimesini kullanmayı yeğleyen kimseler de vardır. Bu durum, 1960'lı yıllardan itibaren Amerika Birleşik Devletleri'nde *applied ethics*, yani uygulamalı ahlak diye adlandırılan şeyde kendini göstermektedir. Bu ad, ahlaki sorunların toplumsal hayatta açtığı bazı yeni alanlara işaret etmek için kullanılmıştır. Bu alanların en meşhur üçü yaşam ahlakı, meslek ahlakı ve çevre ahlakıdır. Yaşam ahlakı, biyomedikal alanda gelişmiş teknolojik araçların kullanımının do-

22 Yani Tanrı'nın İsa'nın bedeninde görünmesi (*hulul*) inancıdır.

23 J-P. Catonne, "L'actualité de la philosophie morale", *Raison* içinde, 1984, 127, s. 87, "présente".

ğurduğu ahlaki sorunları araştırır. Meslek ahlakı, mesleki değerleri inceler ve icra ettikleri uzmanlık görevleri gereği meslek erbabını ilgilendiren ödev ve sorumlulukları ele alır. Son olarak çevre ahlakı doğadaki farklı yaşam alanları –bu alanlar insani, hayvansal veya bitkisel yaşam alanları yahut su, iklim veya uzay olabilir– karşısında takınılması gereken tutumları inceler.

Ancak bu ahlak dallarının uygulamalı diye nitelendirilmesi karışıklığa sebep olmaktadır. Zira bununla kastedilenin, önceden konulmuş teorik ahlaki ilkelerin bu üç alanda –yani yaşam, meslek ve çevre alanlarında– uygulanması olduğunu düşünmemiz mümkündür. Bundan da ahlakın burada teorik ahlak ve uygulamalı ahlak olmak üzere ikiye ayrıldığı sonucu çıkar. Oysa bu yanlıştır ve yanlışlığının açıklaması şudur: Bu yeni ahlak dalları, geleneksel ahlaki örnekleri özel durumlara ve doğrudan pratik sorunlara indirmek ve uygulamaktan ziyade, uyulması gereken ahlakı bu hâllerin ve sorunların içinden çıkaramaya önem vermektedir. Öyle ki bu ahlak dalları, kadim ahlak felsefesini korumanın unsurlarından biri değil, bunun tam tersine, hayat, toplum ve dünyanın çağdaş bağlamlarını gözeterek bu felsefeyi yenilemenin unsurlarından biri görülebilir. Buna göre uygulamalı ahlak dalları, yüzyıllardır birbirini düzelten ve tamamlayan ahlaki düşüncelerin yenilenmesinden ibarettir.

Ancak bu sonucu kabul ettiğimiz takdirde, bu ahlak dallarının uygulamayla ilişkilendirilmesi faydasız bir fazlalıktır, yani gereksiz tekrardır. Uygulamanın buradaki işlevi bu ahlak dallarının çağdaş uygulama bağlamıyla bağlantılarına verilen öneme işaret etmekten ibaret olduğu açıklığa kavuştuğuna göre söz konusu ahlak dallarının, kendilerinden önceki ardışık ve uygulamalı nitelemesine sahip olmayan ahlak dallarından hiçbir farkı yoktur; çünkü onlar kendi çağlarının uygulama bağlamlarına yönelik incelemenin ürünüdürler. Buradan hareketle, ahlakçıların uygulama-

lı ahlak konusunu ele alırken –tümel emirler bütünü diye nitelendirilen– *morale* ile –kişisel davranış biçimleri toplamı diye nitelendirilen– *ethique* arasında yaptıkları ayrımın kapalılığından bahsetmeyi neden terk ettiklerini ve uygulamalı *ethics* ile uygulamalı *morale*'i karşılaştırmaktan neden kaçındıklarını anlıyoruz. Çünkü bu yeni ahlak dallarının meşgul olduğu konuların *ethique* şeklinde adlandırılan kapsama dâhil edilmesi *morale* diye adlandırılan kapsama dâhil edilmesinden daha uygun değildir.[24] Aksi takdirde uygulamalı *morals* terimi daha faydalı ve kullanımı daha uygun olur. Çünkü *morals* kelimesi tümel teorik kurallara işaret etmesiyle tanınmıştır. Dolayısıyla onun uygulamalı niteliğiyle sınırlandırılması, bu soyut kuralların müşahhas durumlara indirgenmesini göstermektedir. Şu hâlde onun kullanılmasına engel teşkil eden, bu yeni ahlak dallarında uygulamayla kastedilenin, dediğimiz gibi, tümel ahlaki kuralların indirgenmesi ve uygulanması değil, cisimleşmesidir, yani müşahhas anlamda cisimleşmiş bir bağlamda var olmasıdır.

Şimdiye kadar söylenenler, ahlak filozofları nezdindeki şiddetli kavram karmaşasını açıklamak için yeterlidir. Burada, ahlaki terimlere girmiş ve neredeyse son sınırına varmış bu karmaşanın sebebinin ne olduğunu sormaya hakkımız vardır.

Bazıları bu karmaşanın sebebini ahlaki terimlerin beşeri bilimlere ait olmasına bağlar. Beşeri bilimler de, doğa bilimlerinin tersine, hala yolunu arayan bilgilerdir ve kesin kavramlar belirleme ve disiplinli yöntemler oluşturma yoluna henüz girmiş değildir. Ahlaki terimlerin beşeri bilimlere aidiyetinin, bu terimlerdeki aşırı karmaşadan kaynaklanan zorunluluğun bir eseri olduğu doğrudur. Şu anlamda ki bu

24 Nitekim bu yeni ahlaka göre, bazı bireylerin kişisel tavırlarındaki istekler, ancak kendilerinin konumundaki başkalarını kapsayan emirlerin gerekleriyle birleştiğinde doğru olur.

aşırı ahlaki karmaşa varsa, beşeri bilimlere mensubiyet de vardır. Ancak bu durum, karmaşanın varlığı için kesinlikle yeterli bir şart değildir. Nitekim bazı terimler vardır ki filozoflar onları, insani alanı en açık şekilde gösteren terimler saymalarına rağmen ahlaki terimlerin ulaştığı ölçüde karmaşa içermez. Buna saf psikolojik terimleri örnek verebiliriz.

Başkaları da bu karmaşayı ahlaki terimlerin maneviyat alanına ait olmasıyla açıklar. Zira maneviyat, maddiyatın tersine düşünme, deney ve hesaplama yoluyla tespit edilmesi mümkün olmayan akli, soyut bilgilerdir. Ahlaki terimlerin maneviyat alanına mensubiyetinin, bu terimlerdeki aşırı karmaşadan kaynaklanan zorunluluğun eseri olduğu doğrudur. Ancak bu, karmaşanın varlığı için asla yeterli bir şart değildir. Zira bazı terimler vardır ki filozoflar onların manevi alanı en açık şekilde gösterdiğini söylemekle birlikte ahlaki terimlerin ulaştığı ölçüde karmaşa içermezler. Buna örnek babında saf gaybi terimleri anabiliriz.

Bu yüzdendir ki bu dakik soruya biz kendi tarafımızdan bir başka cevap sunacak ve diyeceğiz ki ahlaki terimlerdeki bu karmaşanın sebebi, genellikle filozofların bu terimlerle uğraşırken onların ait oldukları gerçek alana müracaat etmemeleridir. Öyle ki bu terimler, filozoflar onları ele alırken, anlamları itibarıyla hep sarsıntılıdır, istikrarsızdır ve tek bir hal üzere değildir. Bu terimlerin, kendisi olmaksızın anlam çalkantılarının sükûnete eremeyeceği, sebat bulamayacağı ve istikrara kavuşamayacağı bu unutulmuş alansa din alanından başkası değildir. Din alanı, insaniyet ve maneviyat unsurlarına üçüncü bir unsur daha ekler ki o da gayb alanıdır.[25] Şu hâlde her dinî kavram aynı zamanda insani, manevi ve gaybi bir kavramdır. Bu sebeple filozoflar

25 *Gaybiyat* ile metafizikten daha özel bir anlamı kastediyoruz. Buna göre her gaybi olan metafiziktir, ama her metafizik olan gaybi değildir. Zira *gaybiyat*, dini metafiziktir. Konuları arasında Tanrı'nın yaratma ve şeriat gönderme bakımından insanla ilişkisi yer alır.

ahlaki terimleri insaniyet ve maneviyatla ilişkilendirirken isabet etmişler, ama onları bu iki alanla sınırlandırarak gaybiyat alanına geçmemekle yanılmışlardır. Gerçek şu ki bu terimlerin gaybi alanla ilişkisi, insani ve manevi alanla ilişkisinden aşağı kalır değildir. Dolayısıyla bu terimler gerçekte *insani, manevi ve gaybi terimlerdir*. Bu anlamda durumları, dinî terimlere benzemektedir. Kısaca söylersek; *gaybiyatsız din olmadığı gibi, gaybiyatsız ahlak da olmaz.*

İşte böylece ahlakın sebepleri dinin sebepleriyle bağlantılı hâle gelir. Öyle ki bu ikisi arasında açık ve belirgin sınırlar yoktur. İşte burada bir hakikat vardır ki filozoflar onunla ilgili ikrar, inkâr ve şüphe arasındadır. Bunun sebebi dinin hakikatinin akılları aciz bırakmasıdır. Dolayısıyla insanlar o hakikat karşısında inanan, inkâr eden ve şüphe eden diye ayrılmaktadır. Ancak bu üç gurubun hepsi de dinin ortaya çıkışının, insanın ortaya çıkışıyla bağlantılı olduğunu kabul etmektedir. Din ile insan arasında bu bağlantının varlığı aslında ne zaman doğru olursa, insanın melekelerinin dinî ruhla doyasıya dolu olduğundan şüphe etmek anlamsız olacaktır. Öyle ki bu melekelerden, bu ruhun yakın veya uzak izlerinden mahrum neredeyse hiçbir fiil meydana gelmez. Ahlaksa insanın melekelerinden meydana gelen fiillerin ilkidir, dolayısıyla diğer fiillerden çok daha fazla dinî hakikatle iç içedir. Öyle ki dinî hakikatten ayrılması imkânsızdır.

Ahlak ve dinin birleştirilmesini, elinizdeki kitapta, Batı modernizmine yönelik eleştirel katkımızın kendisine dayandığı en temel esas yaptık. Bu eleştirinin dinî ahlak üzerine inşa edilmesinin modernist Arap düşünürlerden taklitçilerin zihinlerinde uyandıracağı tiksinti ve inkârdan habersiz değiliz. Ancak onlar kendilerine dönseler, başkalarına yasakladıkları şeyi kendilerine mübah gördüklerini fark ederler: Dinî olanı dinî olmayan vasıtasıyla eleştirmek onlara göre doğruysa, başkalarına göre de dinî olan aracılığıyla dinî olmayanı eleştirmek niçin doğru olmasın? Onlara

göre İslam ahlakını seküler modernite aracılığıyla eleştirmek doğruysa, başkalarının da seküler moderniteyi İslam ahlakı aracılığıyla eleştirmesi niçin doğru olmasın?

Bize göre, bu konuda sadece doğruluktan daha fazla sebepler var. Modernitenin ahlaki eğriliğinin etkisi zihinlerde öyle bir sınıra varmıştır ki bu eğriliği düzeltmekte *yüzeysel ahlak* dediğimiz şeyin bir faydası olmaz. Bu, modernistlerin modernitenin neden olduğu şeyler sebebiyle başlarına gelen ve gelecek kötülük ve sıkıntıları def etmek için ortaya koydukları ahlaktan ibarettir. Yüzeysel ahlak işe yaramaz, çünkü bu sıkıntı kaynağı sebeplerin bertaraf edilmesi, ancak bu sebeplerden derecelerce yukarıdaki değerlerle mümkündür. Oysa bu modernistler değerlerini, bizzat sıkıntı kaynağı olan sebeplerden devşirmektedir. Moderniteyse ancak kendi olgu ve fenomenleri cinsinden değer ve anlamlar üretir. Dolayısıyla modernitenin olgu ve fenomenlerinde bulunan sıkıntı, modernitenin değer ve anlamlarında da vardır. Doğrusu şu ki bu eğriliği düzeltmekte ancak güce sahip ahlakın faydası olabilir. Bu ahlak, modernitenin gücüne benzemeyen bir güce sahiptir. Çünkü benzerlik, iki tarafın denkliğini gerektirir ve dolayısıyla zorunlu şekilde biri diğeriyle düzelemez. Böylece söz konusu ahlak, moderniteye güç yetirebilir ve ondaki sıkıntının sebeplerini ortadan kaldırabilir. Moderniteyi aşıp geride bırakmanın dereceleri ölçüsünde bu ahlak iyileştirme ve düzeltme yapabilir. Şu hâlde modernitenin durduğu yüzeyden uzaklaşan, hayatın ve insanın derinliklerine dalan bir ahlak aramak gereklidir. Şimdisinden başlayarak geleceğine uzanan hayattan daha derini ve dışı içiyle bağlantılı insandan daha derini yoktur. Hangi ahlaki anlamlar, ilahi dinin ihtiva ettiği anlamlardan hayatın bu uzantısını ve insanın bu bağlantısını kapsayabilir? Bu din, insanın bu dünyada faydası ve ahirette kurtuluşu için çalışmıyor mu? Bu manevi anlamları tamamlamak ve

mükemmelleştirmek için gelen İslam dini hakkındaki fikriniz nedir?

Bu hayret verici hakikati elde etmemize binaen, bizim dışımızdakilerin kendilerini Batı modernitesini yüceltmeye götüren sebep saydığı, bizimse bu moderniteden faydalanmak için onun dinin ahlakına yönelik ihtiyacını yüceltmeye çağırmamızın sebebi saydığımız modernitenin temel görünüşlerine yönelik alışılmamış bir ahlak eleştirisi sunduk. Böylece kitabımızı bir giriş ve sekiz bölüm şeklinde planladık. Girişte, insana özgü olmak bakımından ahlakiliğin akliliğe nasıl ağır bastığını açıkladık. Birinci bölümde Batı felsefesinde ahlak ve din arasındaki ilişkinin aldığı temel şekilleri çözümledik. Ardı ardına beş bölümde modernitenin beş görünüşünü ele aldık ki sırasıyla şöyledir: Soyut akılcılık, sözün otoritesi, bilgi yöntemi, teknolojik düzen ve kimliğin beklenen yenilenişi. Ayrıca, bu görünüşlerden her birinin kendi hatalarını düzeltmede ve adımlarını doğrultmada, modernistlerin sandığının aksine modernite cinsinden bir bilimsel ve seküler ahlaka değil, açık bir şekilde dinî ahlaka dönmesi gerektiğini ortaya koyduk. Kendimizi vakfettiğimiz ve içinde yetiştiğimiz din İslam olduğu için, modernite eleştirimizde dayandığımız ahlakın bir başka ahlak değil bu son ilahi dinin ahlakı olması gayet doğaldır. Bir başkasının da kendi eleştirisini seçtiği dine dayandırmaya veya İslam ahlakı bağlamında söylediklerimizi –ne zaman ilgili ve uygun görürse– kendi dininin ahlakı bağlamına taşımaya hakkı vardır. Sonra yedinci bölümü din ahlakını yenilemeye dönük ihtiyacın bizi İslam'a dönüş çağrısını, bu çağrının içeriden ve dışarıdan karşılaştığı kuşatmalardan kurtarmaya nasıl davet ettiğini açıklamaya ayırdık. Sekizinci bölümüyse şartlar itibarıyla dinî düşüncenin yenilenmesiyle ilgili özel soruları cevaplamaya ayırdık. Modernitenin ahlaki sorunları olgusundan başlayıp din ahlakına dönme ödevine varıncaya kadar pek çok sorunu ele aldığımız bu

bölümlerle yetinmedik, ayrıca onlara bir de unutulmuş bir tarihsel gerçekliğin ispatına ayırdığımız bir ek ilave ettik. Söz konusu hakikatse bu ahlakı yenilemeye çağrının, Mağrib'in tarihine ve Mağriblilerin yeteneklerine yabancı olmadığıdır. Şu husus şüpheye yer bırakmayacak şekilde kesinleşmiştir: Mağrib diyarı, ardı ardına gelen yüzyıllar boyunca İslam dünyasının diğer bölgelerini, Müslümanların ahlakını diriltmede katkı sağlamış büyük ahlakçılarla desteklemiştir.

Allah'tan, bu amelle yazarını ve okuyucusunu faydalandırmasını ve onu, sadece yüce rızasını kazanmayı amaçlayan bir amel kılmasını dileriz. Yine hepimizi iyiliğe ulaştırmasını ve doğru yola iletmesini niyaz ederiz. O, işiten ve cevap verendir.

Taha Abdurrahman
Rabat, 1 Temmuz 2000

BİRİNCİ BÖLÜM

GÜZEL AHLAKIN DİNLE İLİŞKİSİNİN HAKİKATİ NEDİR?

Başlıkta yer alan bu ilk ve en önemli ahlaki sorudan kastımız, özellikle güzel ahlak (*mekârimu'l-ahlak*) kavramının İslami uygulamada iyice yerleşmiş olması dikkate alınacak olursa,[1] bazılarının hemen aklına geldiğinin aksine, ilk İslam âlimlerinin din-ahlak ilişkisine dair görüşlerini sunmak ve çözümlemek değildir. Bu soruyla amaçladığımız, filozofların yol ve yöntemine göre bu soruyu cevaplamakla sınırlıdır. Bu cevaplama işlemini ise Batı felsefesi alanında bu soruyla ilgili temel iddiaları, daha özelde bu iddialar içinden modernist yönelişleri sorunsallaştırmak aracılığıyla yapacağız. Sadece tekil ahlak kelimesiyle yetinmeyerek güzel ahlak (*mekârimu'l-ahlak*) bileşik deyimini, aşağıdaki üç sebepten dolayı kullanıyoruz:

Birincisi: Batılı filozoflardan ahlak-din ilişkisini inceleyen kimseleri esasen, güzel ahlak –veya faziletler– ile din arasındaki ilişki meşgul ediyordu; erdemsizlikler de dâhil olmak üzere ahlakın geneli ile din arasındaki ilişki onların ilgisini çekmiyordu. Bu durum, söz konusu filozofların bu

1 Bu kitabın başında naklettiğimiz hadisi şerife bakınız.

ilişki hakkındaki yargılarını zihinlerinde gizli bir temel üzerine bina ettiklerine işaret etmektedir. Bu temel de *dinin ancak güzel ahlakın kaynağı olabileceğidir;* nitekim din, bu ahlaktan başkasıyla ilişkilendirilemezdi. Öyle ki bu anlayış, kendilerini dinî hakikate düşmanlık yapan sekülerler arasında gören kimseler tarafından bile benimsenmekteydi.

İkincisi: Biz kendimiz, diğer kitaplarımızda bu kendiliğinden oluşan geleneği benimsedik ve tek başına ahlak kelimesini sadece güzel ahlaka işaret etmek için kullandık. Güzel ahlakın karşıtını dile getirmek istediğimizde, ahlak kelimesini uygun niteliklerden biriyle özelleştirdik. Bu yüzden ahlak kavramını bu kitapta ele alınan ilk soruda, ondan kastettiğimiz anlamı ifade etmek için *güzel ahlak* terkibini zikrettik. Böylece okuyucu bu amacımızı tam manasıyla anlasın ve bu kitabın geri kalan bölümlerini okurken bu anlamı aklına getirsin.

Üçüncüsü: Arap İslam geleneğinde yaygın kavramları kullanma âdetimiz üzere hareket ettik. Bizim dışımızdaki kimseler, aktarılan Batılı kavramların içerikleri ile İslami uygulamanın kendi özünden getirdiği içerikler arasında sanki hiçbir benzerlik ve karşılaştırma imkânı yokmuşçasına, Batı felsefesinden aktarılan kavramlara tam karşılık gelecek şekilde, onları adım adım izler gibi, birtakım kavramlar kullanmışlardır. Bu durum Arap İslam düşüncesinde bir ikiliğin ortaya çıkmasına sebep olmuştur ki bu ikilik Arap İslam düşünürlerine şimdiye kadar, aktardıkları şeyler üzerinde donup kalmaktan başka bir şey kazandırmamıştır. Böylece onlar çeşitli felsefi yenilikler getirme haklarını kullanmaktan her bakımdan mahrum kalmışlardır. Oysa onlar aktardıkları şeylerin kendilerinde bulunan şeylere müracaatlarını bulsalardı veya en azından bu ikisi arasında bir bağlantı kursalardı, bu düşüncenin başka bir kaderi olurdu ve öncekilerin söylemediği bir şey söyleyebilirlerdi.

Ahlak ile din arasındaki ilişkiyi bu şekilde sormaya bizi götüren bu üç sebebi açıkladıktan sonra deriz ki bu ilişki üzerine düşünen herkes, onu tek bir sebeple sınırlandırmanın imkânsız olduğunu, onda birden fazla yönün dikkate alınması gerektiğini görecektir. Zira bu ilişki *tarihsel* olabilir: Ahlak ve dinin ikisi de belirli olaylara şahit olmuş ve belirli aşamalardan geçmiştir. Yine bu ilişki *psikolojik* olabilir: Ahlak ve din, insanı belirli itkiler ve amaçlarla destekler; insanda bilinen tarzlar ve tavırlar oluştururlar. Bu ilişki *toplumsal* olabilir: Bu ikisi, insanlar arasında bir gurup kurumun besleyip büyüttüğü ve çeşitli cezaların koruyup kolladığı düzenli ilişkiler kurar ve ortak çıkarlar tesis ederler. Ahlak-din ilişkisi *mantıksal* da olabilir: Bu ikisi, kendilerine belirli bir çıkarımsal yeterlilik kazandıran biçimsel özelliklere sahiptir. Bu ilişki *epistemolojik* de olabilir: Bu ikisi, kendileri dışındaki şeylerin kendilerinden dallanıp budaklandığı veya kendilerine dayandığı asıl ve temel durumundaki ilk ilkeler ve ölçütler içerirler. Bu ilişki *varlıksal* (yani ontolojik) olabilir: Ahlak ve dinin varlık sebebi, o ikisinin bireyler ve toplumlar için faydalı olmasını sağlayan ilahi veya insani bir kanun koyucudur. Ahlak-din ilişkisi başka bakımlardan da değerlendirilebilir.

Ancak anlaşılan o ki Batılı filozoflar, ahlak-din ilişkisinin bütün bu çeşitli yönlerini ele almamış, aksine onlardan bazılarıyla yetinmişlerdir. Onlar tek bir yönün ötesine geçmedikleri gibi, ele aldıkları yönün doğasına her zaman dikkat çekmemiş veya ele aldıkları az sayıdaki boyutu ayrıntılarına ayırma zahmetine girmemişlerdir. Şu veya bu yönü ele alışlarında onları esasen ilgilendiren yegâne durum, bu iki taraflı ilişkinin *yönelişidir:* Acaba bu ilişkiyi yönlendiren din midir, yoksa ahlak mı dini yönlendirmektedir veya onlardan biri diğerini yönlendirmemekte midir? Yahut ayrıntılı şekilde söyleyecek olursak, acaba bu ilişkide asıl ve temel sayılan din midir? Dolayısıyla bu bakış açısına göre ahlak dine dayanan bir türev midir? Veya bunun tam aksine, acaba ahlak

bu ilişkide asıl ve temel görülen şey midir? Dolayısıyla din, ahlaka dayanan bir türev midir? Yahut da bu ikisinin tersine, acaba din ve ahlaktan her biri kendinde bir temel midir? Dolayısıyla biri diğerine dayanan bir türev değil midir?

İşte böylece, filozoflar ahlak ile din arasındaki ilişki için mümkün şu üç şekli araştırmış olurlar: ahlakın dine bağlı oluşu, dinin ahlaka bağlı oluşu ve ahlakın dinden bağımsız oluşu. Şimdi bize düşen bu üç şekilden her birinin belirgin özelliklerini ve kendisinden kaynaklanan sonuçları ele almaktır. Bunu yaparken, söz konusu özelliklerin ve sonuçların gösterdikleriyle sınırlı olarak ahlak-din ilişkisi şekillerinin çeşitli yönlerini incelemekle yetineceğiz.[2]

Ahlakın Dine Bağlı Oluşu

Batı felsefesinde ahlakın dine bağlı olduğunu düşünen ilk ahlakçılar arasında iki büyük filozof Aziz Augustinus (ö. 430) ve Aziz Thomas Aquinas'ı (ö. 1274) görüyoruz. Bu ikisi, daha başkaları gibi, bu düşüncelerinde iki temele dayanırlar: Tanrı'ya iman ve Tanrı'nın iradesi.[3]

Tanrı'ya İman

Yunanlılardan miras alınan ahlak felsefesi Batı'da Hıristiyanlık dininin öğretileriyle kaynaştığı için bu felsefeye Tanrı'ya iman[4] ilkesi de girdi ve iman olmadan ahlakın ol-

2 Bu ilişkinin çeşitli yönleri olduğunu zikretmiştik: tarihi yönü, psikolojik yönü, sosyolojik yönü, mantıksal yönü, epistemolojik yönü, ontolojik yönü, vs. Bu ilişkinin üç yönelişi ve şekli olduğuna göre, bu yönelişlerden veya şekillerden her birinin bunlar gibi çeşitli yönleri olması gerekir.

3 Yazar felsefi bağlamların hepsinde Allah değil, ilah ismini kullanmıştır. Biz de bu nedenle kelimeyi Tanrı şeklinde karşıladık. (Çev.).

4 Onaylama çeşitlerini ifade eden iman ve inanç terimleri, gerek sosyal diyaloglarda gerekse felsefi metinlerde anlamdaş gibi kullanılmaktadır; böylece epistemolojide ve dinde farklı anlamlar taşıyan onaylama çeşitleri birbirine karışmaktadır. İman gaybi onaylamadır; inançsa duyusal onaylamadır. Maturidi, imanın temel özelliğinin Kur'an 2/3'te ifade edildiği gibi gayb olduğunu belirtir. Başka bir deyişle Allah, gözle görülebilseydi onun varlığına ilişkin onaylamaya artık iman değil inanç denilirdi. [Ed.].

mayacağı kabulü yerleşti. Bu bağlamda imanın, Tanrı'nın gaybi varlığının kalp yoluyla kesin şekilde onaylanmasından ibaret olduğu biliniyordu. Ahlaktan amaç, insan için iyi hayatın yolunu çizmek olduğundan, bu amacı dünyevi ve uhrevi bakımlardan gerçekleştirme iddiasında, hiçbir şey dinin derecesine ulaşamaz. Bunun yegâne sebebi dinin, inananına bu güzel hayata ulaşmada yardım eden, ona cömertliği, rahmeti ve şefkatiyle ihsanda bulunan, her şeye gücü yeten bir Tanrı'ya iman etme esasına dayanmasıdır.

Dahası, Tanrı'ya iman, müminin kalbinde büyür ve derece derece yükselir, ta ki bu inanç sevgiye evrilir. Tanrı sevgisinden daha yukarıda bir şey yoktur. Müminin kardeşine sevgisi, Tanrı'ya muhabbetindendir. İman ve sevgiye, ümit üçüncü bir unsur şeklinde eşlik eder. Çünkü ümit, iman eden ve sevenin, kendisi aracılığıyla kurtuluş makamına uçtuğu kanattır. İman eden ve seven, bu makamı kendi hak etmesiyle değil, ilahi cömertlik sayesinde elde eder.

Öyleyse üç türlü erdem vardır: iman, ümit ve sevgi. Hıristiyan ahlakçılar bu üç erdemle bütün dinî erdemlerin temelini oluştururlar. Zira onlar bu üçünü diğer erdemlere son derece üstün tutarlar, hatta onları ahlaki derecelerin en üstüne yerleştirirler. Çünkü bu üç erdemin uygulamasında bir sınır ve aşırılık yoktur. Nitekim iman, nefiste ne kadar derinleşirse derinleşsin, asla erdemsizliğe dönüşmez. Yine ümit kalpte ne kadar güçlenirse güçlensin, asla zararlı olmaz. Son olarak sevgi ne kadar artarsa artsın, asla kötülüğe dönüşmez. Zira ihsan erdemleri [salt iyi erdemler] diye isimlendirebileceğimiz bu büyük erdemlerden kasıt, kendisinden daha mükemmeli olmayan şeydir. Mükemmellikteyse sınırın ve aşırılığın olmayacağı açıktır.

Bu yüzdendir ki bu erdemler, akli erdemler de dâhil olmak üzere bütün doğal erdemlerin kendisinden dallanıp budaklanması gereken köken olmayı hak etmiştir. Akli erdem Yunan filozofların erdemli şehirlerini düzenlemede

kullandıkları erdemdir ve günümüze gelinceye kadar bütün ahlak düşüncesine hâkim olmuştur. Akli erdemlere, ihsan erdemleri karşılığında adalet erdemleri adını verebiliriz. Bu erdemler; *iffet, şecaat/cesaret, reviyyet*[5] (düşüncelilik) ve *adaleti/ölçülülüğü* kapsar. Bu dört adalet erdeminin üç ihsan erdemine bağlı olması gerektiği gibi, aracın amaca hizmet ettiği üzere onlara hizmet etmesi de beklenir. Böylece onlar için bu hizmetleri ölçüsünde bir şeref söz konusu olur. Bu şeref, her bir adalet erdeminin sevgi giysisine bürünmesiyle son sınırına ulaşır. Böylece iffet, sevilende fena bulan sevgidir; cesaret, sevilenden gelen her şeyi kabul eden muhabbettir; düşüncelilik, sevilenin bizzat kendisi için hizmetkâr olmaya dönüşen sevgidir; adalet, sevilenin ve onun sevdiği her şeyin hizmetinde fena bulan sevgidir.

Nitelikleri bu olan ahlak felsefesinin, Yunan felsefe geleneğine bağlı kalan kimselerin hoşuna gitmesi mümkün değildir. Böylesi kimselerin ne gönlüne ne de aklına *iman* kavramı sığar, çünkü iman onlara göre, bizzat bu Yunan felsefe geleneğinin kendisinden tamamen çıkarak kendisinden kurulduğu mitolojiye gerilemektir. Burası onların iman ilkesine yönelik eleştirilerine ve iman ehline yönelik suçlamalarına cevap verme bağlamı değildir. Ancak bu kimseler yargılarında insaflı olsalardı, semavi dinin asla Yunan mitolojisi cinsinden olmadığını kabul eder ve iman hakikatini inkâr ederek antik felsefe geleneği üzerindeki ısrarlarını sürdürmezlerdi. Bakınız ki Yunan felsefi aklı, beşer olaylarına ve haberlerine benzer olay ve haberlerin tanrılardan hikâye edilmesini reddediyor olsa bile, bir tanrı değil pek

5 Amelî ve yönetimsel anlamında aklın erdemi Platonik *phronêsis* terimini aktarmada *reviyyet* (düşüncelilik) kelimesini öneriyoruz. Buna karşın İslam filozoflarının ve düşünürlerinin geneli bu terim karşılığında *hikmet* kelimesini kullanmıştır. Bize göre bu kullanım uygun değildir, çünkü genelde Arap düşünce geleneğinde büyük bir karışıklığa sebep olmuştur. Zira *hikmet* kelimesi Arapça kullanımda daha özel ve üstün niteliklidir; bunun kanıtı da bu kullanımda hikmetin adaletten daha yüksek bir dereceye yerleşmesidir. Oysa *phronêsis* Platon'a göre adaletin aşağısında bir derecededir.

çok tanrının var olmasını kesinlikle reddetmiyor! Tanrı'yı bir sayan akıl ile Tanrı'ya, bir başka tanrı veya insan olsun başkalarını ortak koşan akıl aynı ve eşit olur mu? İşte birinci akıl, tek bir Tanrı'ya dayanır ve ondan sürekli yardım ister, çünkü tek Tanrı'nın bir varlığına kesin inanır. İkinci akılsa pek çok tanrı arasında gider-gelir, hangisinden nasıl yardım isteyeceğini bilemez, çünkü onların anlaşmazlığını kesin bilir. Demek ki akılcılık, filozofların amaçları ve yöntemleriyle gerçekten böyle bir şey olsaydı, Yunanlılardan miras aldıkları ve kadim mitoloji artıklarını taşıyan şeklini yenileme ihtiyacı duyarlar ve bu artıklardan tamamen kurtulmasını sağlayacak şekilde onun yerini tutacak bir biçimle değiştirmeye çalışırlardı. İşte onun yerini tutacak bu biçimse *tevhidci akılcılık*'tan başkası değildir. Bu akılcılık sadece tanrıların çokluğunu ortadan kaldırmaz, aynı zamanda yanlışların ve şüphelerin çokluğunu da yok eder. O zaman iman onların kalplerine girer ve akılları imanla genişler, böylece daha önce idrak etmedikleri şeyi idrak ederler ve yanıldıkları şeyde isabet ederler.

Tanrı'nın İradesi

Şüphe yok ki Tanrı'ya imanı esaslarından biri yapan ve insani erdemleri onun üzerine inşa eden ahlak felsefesinin Tanrı hakkında zorunlu sıfatları –özellikle ahlaki davranışlara götüren sıfatları– da hesaba katması gerekir. Bu ilahi sıfatların ilkiyse Tanrı'nın mükemmel şekilde irade sahibi (*mürîd*) olmasıdır. Tanrı'nın, yarattıkları arasındaki insanın fiilleriyle ilgili iradesi, ancak onların iyi olmalarını emretmesidir. Dolayısıyla Tanrı'nın emrini yerine getirmek gerekir. Benzer şekilde Tanrı'nın iradesi kötü fiilleri yasaklamaktır. Bunlardan da kaçınmak şarttır. Bilindiği üzere bu iradenin tecellilerinden birisi Tanrı'nın, Hz. Musa (a.s.) için levhalara yazdığı ve Musevilerce On Emir diye bilinen talimat ve yasaklar bütünüdür. İlahi iradeye, ahlakı dine bağlı

kılacak şekilde bakmak, ahlakta ilahi buyruk teorisi adıyla meşhur olmuştur.

Oysa Yunan felsefe geleneğine bağlı kimselerin aklı, ortağı olmayan tek bir Tanrı'nın varlığını kabul edemez. Dolayısıyla bu kimselerin tek bir ilahi iradenin varlığına hiç tahammülleri olmaz. Emrini tutanların mükâfata, tutmayanların cezaya ulaşacağını söyleyerek emreden ve yasaklayan bir iradeyi kabul etmeyeceklerini söylemeye bile gerek yoktur. Tanrı'nın birliği, bu kadim akılla anlaşılmanın üzerinde ve ötesindeyse, irade bu anlayışın daha da üzerindedir. Çünkü birliğin anlaşılması, iradenin anlaşılmasının ön şartıdır. Şart ortadan kalkarsa, ona bağlı şey de ortadan kalkar. Ayrıca tanrıların haberlerine uzun uzadıya dalmasına karşılık, bu haberler arasında, emretme ve yasaklamayla tecelli eden mutlak irade sıfatı, bu kadim ilgisini akıl ve sevgi sıfatlarının çektiği kadar çekmemiştir. Dolayısıyla Yunan tanrıları insan aklı gibi bir akılla anlayandır ve insanınki gibi bir sevgiyle sevendir. Malumdur ki akılda irade yoktur, sevgiyse kendisinde emretme ve yasaklamanın bulunmadığı bir iradedir.

Bu yüzdendir ki Yunan felsefesi geleneğine bağlı çağdaş kimselerin bu emredici ve yasaklayıcı irade görüşüne karşı çıkmaları şaşırtıcı değildir. Ancak bu kitap, onların bu görüşe yönelttikleri ve çoğunluğu Tanrı'nın irade ve hikmetini eleştiren çeşitli şüpheleri ayrıntılı şekilde ele almayacaktır. Aynı şekilde burası bu şüphelere verilen ve çoğunluğu Tanrı'nın rabliğinin ve insana sevgisinin ispatına dayanan cevapları da uzun uzadıya anlatacak yer değildir. Burada o şüphelerden sadece, aşağıdaki ikili soru biçiminde gelen şüpheye yer vereceğiz: İyilik Tanrı onu emrettiği için mi iyiliktir ve kötülük Tanrı onu yasakladığı için mi kötülüktür, yoksa bunun tersine, iyilik iyilik olduğu için mi Tanrı onu emretmektedir ve kötülük kötülük olduğu için mi Tanrı onu yasaklamaktadır? Eğer dindar ahlakçı bu soruya iyilik Tanrı

onu emrettiği için iyidir ve kötülük Tanrı onu yasakladığı için kötüdür şeklinde cevap verecek olsa, Tanrı'nın emrettiği her şeyin, akıl nezdinde kötü olsa bile, iyi olması gerekecek; yasakladığı her şeyin de, aklen iyi olsa bile, kötü olması gerekecektir. Sonra, eğer dindar ahlakçı iyilik iyilik olduğu için Tanrı onu emreder ve kötülük kötülük olduğu için Tanrı onu yasaklar diyecek olsa, iyilik ve kötülüğün Tanrı'nın iradesinden bağımsız olması, hatta Tanrı'nın iradesinin onlara uyması gerekecektir. Bu durumda Tanrı'nın emrettiğine ve yasakladığına tutunmanın bir anlamı olmayacaktır.[6] İşte bu şekilde, dindar ahlakçı hangi cevabı seçerse seçsin tuzağa düşmekten kurtuluş yoktur. Onun bu bağlamdaki durumu Euthyphron'ın durumuna benzemektedir. Nitekim Sokrates, Euthyphron'a, aynı adlı meşhur diyalogda şöyle sormuştur: "Tanrılar kutsal şeyi kutsal olduğu için mi sever, yoksa tanrılar o şeyi sevdiği için mi o şey kutsaldır?"[7]

Ancak bu işteki tuhaflık, modern filozoflar arasında, tıpkı Müslüman kelamcıların yüzyıllar boyunca içine daldığı ve hakkında üç büyük guruba ayrıldığı gibi, soyut aklın güç yetiremeyeceği zorlu gaybi bir soruna dalan kimselerin bulunduğunu görmektir. Nitekim Eşariler şeriatın emrettiğinin iyi, yasakladığının kötü olduğunu söyler. Bu da aklın iyiyi ve kötüyü ancak onlarla ilgili şeri bir bildirim geldikten sonra bileceği anlamına gelir. Mutezile ise bir şey iyidir, o yüzden şeriat onu emretmiştir; kötüdür, o yüzden şeriat onu yasaklamıştır der. Bu durumda iyilik ve kötülük, eşyada bulunan ve aklın kendi başına bilebileceği kişiye has iki nitelik olmaktadır. Üçüncü bir fırka [yani Maturidiler] ise, bazı emredilen şeylerin şeriat emrettiği için iyi, bazılarının da özü itibarıyla iyi olduğunu; aynı şekilde bazı yasaklanan

6 Bu teorinin durumuna ilişkin görüş ve yaklaşımların ayrıntılarını görmek isteyenler şu kitapta toplanmış önemli çalışmalara baksınlar: P. Helm, *Divine Commands and Morality*, Oxford University Press, Oxford, 2011.

7 Bkz. Platon, *Oeuvres complètes*, 10d-11b, I.

şeylerin şeriatın yasaklaması sebebiyle kötü, diğer bazılarınınsa özünde kötü olduğunu söylemiştir.

Dinin ahlakı kendine bağlı kıldığı iki yöne –yani Tanrı'ya iman ve Tanrı'nın iradesine– dair bu kadar açıklamayla yetinelim. Bu bölüm, din-ahlak ilişkisinin aldığı üç şekilden ilkine; bağlı kılma türüne odaklandı. Şimdi bunlardan ikincisinin açıklamasına geçelim ki o da birincinin aksine, dinin ahlaka bağlı kılınmasından ibarettir

Dinin Ahlaka Bağlı Oluşu

Modern felsefede dinin ahlaka bağlı olduğu iddiaları, Alman filozof Immanuel Kant'ın (ö. 1804) seçkin ahlak teorisini üzerine temellendirdiği insanın iyi iradesi ilkesi görüşüne dayanır.[8]

İyi İrade İlkesinin Gereği

Kant ahlakın inşasında, her ahlaki değerin şartı ve sebebi olacak mutlak iyi bir şeyden hareket edilmesi gerektiğini düşünmüştür. Bu şey de onun iyi irade dediğinden başkası değildir. Bu iradenin iyiliği sonuçlarından veya faydalarından gelmez, irade ettiklerinden ve temas ettiklerinden de gelmez. Diğer bir ifadeyle onun iyiliği kendisi dışındaki şeylerden kaynaklanmaz; bu şeyler ister kendi ürünü olsun, ister olmasın fark etmez. İradenin iyiliği, iradenin kendisi olması bakımından fiilinden kaynaklanır –yani, kendisiyle özdeş içsel bir şeyden kaynaklanır–, ister irade edilen gerçekleşsin, ister gerçekleşmesin fark etmez. Öyle ki bu fiil başka bir şeye götüren araç değil, kendinde gaye diye görülür.

İrade, bütün fiillerinde sadece *salt aklın* yargılarına uymadıkça iyi olmaz. Bu aklın, iradenin fiillerindeki varlığının en açık delili, iradenin bütün heva şekillerini –arzuları, duyguları ve eğilimleri– kendinden uzaklaştırmasıdır,

8 E. Kant, *Ususu Mitafizika'l-Ahlak*, Daru'n-Nahda el-'Arabiyye, Beyrut, 1970.

çünkü akıl ve hevanın birleşmeyen iki karşıt şey olduğu bilinmektedir. İrade bütün zevk ve amaçlardan soyutlandığı için ne olursa olsun hiçbir şeyle ilgilenmez, buna en büyük mutluluk, en yüce kemal, en yüce iyilik ve en yüce sevgi de dâhildir. Çünkü doğanın böylesi zevklere ve amaçlara ulaşmak için seçtiği yol, Kant'a göre, bu faydalara ulaşmakta tökezleyip başarısızlığa düşen akıl değildir; söz konusu yol, bu işte tökezlemeyen ve başarılı olan içgüdüdür. Nitekim bu doğa [yani içgüdü], insanın biyolojik hayatının ihtiyaçlarını başarılı şekilde karşılar. Şu hâlde iradenin akıl tarafından kontrol edilmesi suretiyle, iradeden araç şeklinde değil amaç olarak ve bir başkası sayesinde değil haddizatında iyi bir irade yapılır.

İyi irade salt akıl aracılığıyla anladığından, sadece bu aklın kendisine yönelttiği ödeve uygun fiillerle ilgilenir. Bu, kendisinde ortaya çıkan bir şeye değer verilmeyen, kendisinde sınırlı bir amaca yönelişin bulunmadığı ve kendisinde başka bir şeye bağlılığın söz konusu olmadığı bir ödevdir. Bu ödevde ödül arzusu veya ceza korkusu yoktur. Yani iyi irade, ödevin gereğini sadece ödevin kendisi için yapan iradedir. Bir başka deyişle, iyi iradeyi bu fiilde sadece ödeve duyulan saygı harekete geçirir. Bu yüzden iyi irade, ahlaki fiillerinde, kesin ve mutlak emirler biçiminde ifade edilmiş kurallar ve ilkelerden hareket eder.

İyi irade ancak emirler aracılığıyla gerçekleşiyorsa, iyi irade kendisinden yola çıktığı hiçbir emri kesinlikle bir başkasından veya kendisi dışından almaz; onu kendi benliğine kendi içinden yükleyen, yine kendisidir. Dolayısıyla iyi irade, kendi yasasını kendi koyandır ve ona bu işte bir başkası ortak olamaz. İyi irade tam bir hürriyete sahip olmadıkça bu öz-yasamayı/otonomiyi (*et-teşrî'u'z-zâtî*) gerçekleştiremez. Ancak bu, yasama işinin sadece bu iradenin sahibini ilgilendirdiği ve sadece onda bir ahlak vücuda getirdiği anlamına kesinlikle gelmez. Yasamanın doğruluğunun şar-

tı, iradenin sahibinin, insanlığın sadece bir başka şeye araç olmadığı, aksine kendinde gaye taşıdığı esasına dayanarak, koyduğu yasanın bütün insanlık için geçerlilik taşıyacak bir yasa hüviyetini arzulamasıdır.

Her iyi irade, sadece salt aklın gereklerine göre, kendisi için yasa koyarken başkaları için de yasa koyduğu sırada, kendisiyle başka iradeler arasında anlaşmazlık ve çatışma çıkaracak sebeplerden kaçınmalı ve dereceli tarzda onlarla uyuşmaya ve sonrasında herkesle birleşmeye yönelmelidir. Böylece onlar, kendilerinde gaye olan ve kendilerini ortak yasaların –ki bu yasalar da çeşitli iradelerin gayeleridir– yönettiği akıllılar krallığını veya kısaca gayeler krallığını oluşturmalıdırlar.

İşte böylece, iyi irade ilkesi sayesinde ahlak binasının, Tanrı'ya iman temeline veya Tanrı'nın mutlak iradesi temeline dayanmaya gerek duymadan inşa edildiği görülmektedir. Yahut Kant'ın ifadesiyle, "ahlakın, insanın ödevini bilmesi için insandan farklı veya insandan yüce bir varlık fikrine veyahut insanın ahlak yasasını izlemesi için [ahlak] yasasının kendisinden başka bir sebebe ihtiyacı yoktur".[9]

Ancak iyi irade ilkesi gereği, tıpkı aslın türevi kendine bağlı kıldığı gibi, ahlakın dini kendine bağlı kılması doğrudur. Şöyle ki bu iradeyi kontrol eden ve ödeve uymayı emreden akıl, ödevi yerine getirmekle birlikte *erdem* ve erdemle birlikteliği zorunluluk taşımayan *mutluluğu* birleştirir. Erdem ve mutluluğun bu birlikteliğine de en yüce iyilik [*summum bonum*] adı verilir. Ancak şu var ki bu kapsamlı iyiliği gerçekleştirecek amel iki iman hakikatini kabul etmemizi gerektirmektedir:

Birinci hakikat, *ruhun ebedîliğidir.* İrade ile ahlak yasası arasındaki uyuşma, bu iyiliğin gerçekleşmesi için şarttır. Ne var ki bu mükemmel uyuşma ancak ahlaki olgunluğun

9 Bkz. E. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, s. 23.

derecelerinde sonsuz bir yükselişle meydana gelir. Böyle bir yükselişse ancak akıllı varlığın sınırsız biçimde *kalıcı/ölümsüz* bir öz taşıdığını varsaydığımızda gerçekleşebilir. İşte bu öz de ruhtur!

İkinci hakikat, *Tanrı'nın varlığıdır.* Mutluluk, akıllı varlık için âlemde bir hâldir. Bu durumsa doğanın, bu akıllı varlığın iradesi ve en yüce iyiliğin gerçekleşmesine yönelik ümidiyle birleşmesine bağlıdır. Ancak akıllı varlığın bu ittifaka kendi başına ulaşması imkânsızdır. Çünkü akıllı varlığın iradesinin koyduğu ahlak yasası, akıllı varlığı kuşatan doğadan bağımsızdır; aynı şekilde ahlak yasası da bu doğanın, akıllı varlığın ümidiyle ittifakından bağımsızdır. Akıllı varlığın en yüce iyiliğe kendi başına ulaşmasının imkânsızlığının ikinci sebebi şudur: Bu akıllı varlık, özgürlüğü gereği bu yasanın nedeniyse, kendisine mutluluğunun bağlı olduğu bu doğanın kesinlikle nedeni değildir. Bundan da *bütün doğanın nedeninin* varlığını varsaymamız gerektiği sonucu çıkar. Bu neden doğanın üstündedir ve bu birleşmenin ilkesine sahiptir. Bir başka deyişle, erdem ve mutluluğu birleştirme sırrı o nedenin elindedir. O neden de Tanrı'dır![10]

İşte böylece, burada felsefi varsayımları oluşturan iki kabul (*müselleme*) konumuna indirgenen[11] ruhun ebedîliği ve Tanrı'nın varlığından ibaret bu iki dinî inancın, ahlaka bağlı kılındığı belirginlik kazanır. Akıllı varlığın özgür iradesini kullanırken, en yüce iyiliğe ihtiyaç duyduğu, bu iyiliğe ulaşmak için amelde bulunması gerektiği, bunun onun sabırlı ve ciddi ahlaki amelini taçlandıracağına dair hissinden kaynaklandığı açıklığa kavuşmaktadır.

Söz konusu iki iman hakikatine verilen *postüla* isminin matematiksel işlemlerde kullanıldığı anlama –yani Spinoza'da gördüğümüz gibi, kendisi kanıtlanmayan, ama geri

10 Bkz. E. Kant, *Critique de la raison pratique*, s. 167-178.

11 Kant'ın kendisinde tereddüt ettiği üçüncü bir öncül vardır. Kant onu bazen iddia sayar, bazen saymaz; o da özgürlük öncülüdür.

kalan ahlak teorilerinin kanıtlama yoluyla kendisinden çıkarıldığı temel önerme anlamına– geldiğini sanmayalım ve dolayısıyla sözü geçen ahlakın bu iki dinî hakikat üzerine bina edildiğini düşünmeyelim. Zira bu adlandırma esasen salt teorik akla göre yapılmıştır. Böylece bu veya öteki dinî hakikat salt teorik aklın bilgisinin değil, inancının konusu olacaktır. Çünkü bu dinî hakikatler teorik aklın kendisinde bu bilgisini icra ettiği görünen ve hissedilen âleme değil, kendisinde pratik aklın yasasını uyguladığı iç ve gaybi âleme aittir. Şu hâlde teorik akıl, tıpkı bilemediği şeylere inandığı gibi, bu dinî hakikatlere ancak inanabilir. Kısaca ruhun ebedîliği ve Tanrı'nın varlığı, salt pratik aklın yasasına göre değil, salt teorik aklın yasasına göre iki iddiadır.

Dinin Ahlaka Bağlı Olduğu İddiasına Yöneltilen İtirazlar

Dinin ahlaka bağlı olduğuna dair bu söylenenlerden sonra, geriye bu bağlılığın doğası hakkında biraz daha düşünmek ve sorgulamak kalmaktadır: Acaba bu, dinî fer seviyesinden asla uzaklaşmasına izin vermeyen gerçek bir bağlılık mıdır, yoksa kendisinde aslın türeve dönüştüğü sırf görünüşte bir bağlılık mıdır?

Kant'ın ahlak teorisini inşa ederken iki yol tuttuğunu söyleyebiliriz. Bu iki yol, dinin ahlak üzerindeki etkisinin bazı dinî anlamları ödünç almak veya bazı inanç esaslarına dayanmak gibi bir-iki şekille sınırlandırılamayacağını, aksine bu etkinin pek çok biçimi olduğunu, bunlardan bir kısmının açık ve yakınken, diğer bir kısmının gizli ve uzak olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Dinin ahlakı etkileme biçimlerinden en gizli ve uzak olanı, dini kullanarak dinle bağı kesmektir. Nitekim seküler insan, dinden alınmış unsurlarla seküler bir teori üretmek istediğinde böyle bir durum söz konusudur. Aşağıdaki iki yöntem, seküler bir ahlak teorisi kurmada dinin bu gizli etkileme şekillerinden ikisi

diye görülebilir. Öyle ki burada Hıristiyanlık dininin sekülerleştirilmesi[12] ile karşı karşıya olduğumuz söylenmiştir.

Bu iki yöntemden birisi *yer değiştirme yöntemidir:* Yer değiştirmeyle kastedilen; [seküler bir] ahlak teorisi kurucusunun dinî ahlaktaki tanıdık kategorilerin yerine, onlara karşılık gelen bilinmedik ahlaki kategoriler alması ve onları kendi ahlak teorisinde aynı teorik bağlam ve çerçevede kullanmasıdır. Buna örnek babında aşağıdakileri zikrediyoruz.

Kant; iman kavramı yerine aklı, ilahi irade yerine insan iradesini, Tanrı'nın mutlak iyiliği yerine iradenin mutlak iyiliği, ilahi buyruk yerine kesin [kategorik] emiri, tenzih yerine soyutlamayı kabul etmiştir. Dahası Tanrı sevgisi yerine yasaya saygıyı, Tanrı'nın başkaları için yasa koyması yerine insanın kendi kendisi için yasa koymasını, naim cenneti yerine en yüce iyiyi, cennet yerine gayeler krallığını almıştır.[13]

12 Bkz C. Perelman, *Introduction à la philosophie morale,* Editions de l'université de Bruxelles, Bruxelles ,1980, s 127.

13 Ortaçağ Avrupa kültüründe Tanrı, insanı dünyadan katı bir şekilde yalıtmak isteyen kilise tarafından temsil edildiği için ve Reform'dan (1600) beri Avrupa uygarlığı kiliseyi dışta bırakan bir sistem şeklinde inşa edildiği için, söz konusu yer değiştirmeler, Kant'tan çok önce ve Kant'ı fazlasıyla aşan bir bağlamda zaten yapılmıştı. Bu yüzden Batılı insanların çoğu, modern dönem boyunca psikolojik açıdan Hıristiyan kalsalar da sosyal ve kurumsal kimlikleri, yaygın bir terimle seküler diye nitelenmiştir. Birçok modern Batılı filozofun Tanrı'nın varlığını reddetmemekle birlikte ona uygarlık sisteminin hukuk ve ahlak gibi bileşenlerinde yer vermek istememesinin nedeni budur. Aslında modern ahlak modelinin Tanrı'yı sistem dışında tutma ihtiyacı, asli günah ve ruhbanlık gibi beşeri gerçekliğe aykırı unsurların yer almadığı, bu yüzden gayet konforlu bir din vasfındaki İslam'ın mensuplarınca kolay anlaşılır bir şey de değildir. Tanrı tek olsa da dinler ve dinî anlayışların yapısı tek değildir. Daha da önemlisi bir sistem için faydalı olan bir şey, başka bir sistemde ölümcül sonuçlar doğurabilir. Yılan, avı fareyi ısırdığında onu zehirler; zehir fareyi felç eder, böylece yılanın fareyi kolayca yutması ve sindirmesi mümkün olur. Ne var ki farenin vücudundaki zehir, yılana zarar vermez. İslam'daki insanın doğuştan masumiyeti ilkesi, hümanizm üzerinden Avrupa'ya geçtiğinde, tıpkı yılanın tükürüğünden başka bir şey olmayıp kendisi için son derece faydalı zehrin fareyi zehirlemesi gibi, Avrupa'daki din sistemini zehirlemiştir. Aynı durum, Hıristiyanlık'tan İslam'a geçmiş bazı inançlar için de söz konusudur. Bu nedenledir ki gerek ahlaki gerekse dinî konularda evrensel olarak geçerli bir reçete sunmak veya İslam'daki reçeteyi bütün kültürlere önermek, çok kolay bir şey değildir. [Ed.].

İkincisi de *karşılaştırma yöntemidir:* Karşılaştırmayla kastedilen, ahlak teorisi ortaya koyan kimsenin kendi ahlaki yargılarını, dinî ahlakın benimsediği yargıları örnek alarak belirlemesidir. Kant'ın ahlak teorisinden karşılaştırma yönteminin şu örneklerini zikredebiliriz:

Vahyedilmiş dinin belirlediği bir ahlak olduğu gibi, soyut aklın de belirlediği bir ahlak olmalıdır. Birinci ahlakta ahlak yasalarını koyan Tanrı olduğu gibi, ikincisinde ahlak yasalarını koyma işini insan üstlenir. Birincisinde Tanrı, ilahi yasasını koyarken sebeplerden ve faydalardan münezzeh olduğu gibi, aynı şekilde insanın da insani yasasını koyarken bütün itki ve gayelerden soyutlanması gerekir. Birincisinde Tanrı'nın yasaları bütün yaratıklar için konulmuş olduğu gibi, aynı şekilde ikincisinde de insanın yasaları bütün beşeriyeti kapsar. Birincisinde Tanrı'nın emirlerine itaat etmek ödev olduğu gibi, aynı şekilde ikincisinde insanın emirlerini yerine getirmek ödevdir. Birincisinde fiiller ilahi emre itaat gereğince ahlaki olduğu gibi, ikincisinde de fiiller insani emri yerine getirme gereğince ahlaki olur.

Buradan şu ortaya çıkar ki dinî anlam ve yargılar ile ahlaki anlam ve yargılar arasındaki benzerlik, bizzat istenen ve arzu edilen bir şey değilse bile, bu benzerlik son derece sistemli ve süreklidir. Öyle ki Kant'ın seküler ahlak teorisini onlarda birtakım işlemlerde bulunarak dinî temeller üzerine bina ettiğinde şüphe yoktur. Nitekim o, Tanrı'nın yerine insanı geçirmiş ve insanın yargılarını Tanrı'nın yargılarına benzetmiştir. O hâlde bu teorinin sekülerlikle nitelendirilmesi ancak görüntüdedir. Öyle ki sekülerlik burada gizli bir dindarlıktan ibarettir ve durumu, vahyedilmiş ahlakta açık dindarlıktır. Birinci dindarlık ikinci dindarlıktan sadece, kendisinde yüceltilmeyi hak edenin gaybi Tanrı değil, müşahhas insan olması bakımından ayrılır.

Dinden bir şeyler almanın kimisi açık, kimisi gizli türleri varsa, iyi irade ahlakının da bu türlerden gizli olanlarından

aldığı ve üzerine ahlak binasını yükselttiği de bir gerçektir. Böylece Kant'ın iyi irade ahlakının dine bağlı olmayıp, dini kendisine bağlı kıldığı iddiası çürümüş olur. Dolayısıyla dinin, Kant'ın getirdiği din dışı ahlakın beşiği olduğu; zira din dışı ahlakın hakikatinin, dini tanımazdan gelen (*mütenekkir*) bir dinî ahlak niteliği taşıdığı ve tanımazdan gelişinin delilinin dinî hakikate ihtiyacı sözde inkâr edip, fiilen kabul etmesiyle neticelendiği görüşü geçerlilik kazanır.

Ahlakın Dinden Bağımsız Oluşu

Modern felsefedeki ahlakın dinden bağımsız olduğu iddiası, bir mezhep sloganına benzer şekilde "Olandan yükümlülük çıkmaz." formülasyonunda ifadesini bulan ince bir felsefi sorundan kaynaklanmıştır.

Olandan Yükümlülük Çıkmaz İlkesinin Gereği

İngiliz [İskoç] filozof David Hume (ö. 1776) bu zor ahlaki sorunla meşhur olmuş, hatta onun bundan daha etkili bir fikir getirmediği söylenmiştir. Sonra bu sorun onun adına bitiştirilmiş bir yasa hâline getirilmiş ve "Hume Yasası" adı verilmiştir. Felsefeci ve mantıkçıların geneli arasında hâlâ büyük bir tartışmaya yol açan[14] bu sorunun metni, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı kitabındaki şu paragrafta geçer:

> Şimdiye kadar karşılaştığım her ahlak sisteminde daima, yazarın bir süre kanıtlamanın tanıdık yolunda yürüdüğünü, Tanrı'nın varlığını ispatladığını ve insani işlerle ilgili birtakım görüşler beyan ettiğini gördüm; ama sonra aniden, önermelerin bildik bağları olan "...dır" ve "...değildir" yerine, "olmalı" ve "olmamalı" ifadelerinin bitiştiği önermelerle karşı karşıya kalırım. Bu değişiklik fark edilmez, ama son derece önemlidir. Şöyle ki "olmalı" ve "olmamalı" kelimesi yeni bir ilişki veya tasdik bildirdiği için bu ilişkinin dikkate alınması ve açıklanması, aynı zamanda tamamen

14 Bkz. W.D Hudson, *The Is-Ought Question*; G. Schurz, *The Is-Ought Question.*

anlaşılmaz görülen şu durumun sebebinin açıklanması gerekir: Bu yeni ilişki [yani, değer önermesi], kendisinden tamamen farklı olan diğer ilişkilerden [yani, olgu önermelerinden] nasıl çıkartılabilir?[15]

Bu metinden aşağıdaki düşünceleri çıkarabiliriz:

a) Ahlak sistemlerinin sahipleri, farkında olmadan farklı önermeler arasında garip geçişler yapmaktadır.

b) Bu garip geçiş, varoluşsal –veya haber verici veya tasviri– önermelerden [yani olgu önermelerinden], yükümlülükçü (*vucubî*) –veya yazmacı (*ketbî*) [16] veyahut ahlaki– önermelere [yani değer önermelerine] dönüşümden ibarettir.

c) Olandan yükümlülüğe [değere] doğru bu değişim mantıksal gerektirme (*luzum*) biçimini alır.

d) Bu özel gerektirme, biline gelen gerektirme yöntemine aykırıdır ki o da olandan [olgusal önermelerden] olana [olgusal sonuca] ulaşmaktır.

e) Olandan yükümlülüğü gerektirme eylemine ilişkin bir gerekçelendirme sunulmalıdır.

f) Olandan yükümlülüğe gerektirme durumu, bir gerekçelendirme olmaksızın kesinlikle anlaşılmaz bir durumdur.

İşte bu metne ilişkin meşhur yorum bu unsurlara dayanmaktadır. Söz konusu yorumsa şudur: Hume'a göre haber verici [olgusal] önermelerden ahlaki –yani haber verici olmayan– bir sonuç çıkmaz. Yahut daha geniş bir anlamda, ahlaki olmayan önermelerden ahlaki bir sonuç çıkmaz.

15 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Clarendon Press, Oxford, 1969, s. 469.

16 *Ketb* (yazmak) masdarından türemiş *ketbi* (yazmacı) sıfatını, Fransızca *prescriptif* teriminin ifade ettiği anlamı ifade etmek için ve Fransızca *descriptif* teriminin gösterdiği anlama işaret eden *vasfi* (betimleyici/tasvirci) karşılığında kullanıyoruz. Bilindiği gibi *ketb* fiilinin anlamlarından biri de vacip kılmaktır. Nitekim, "Allah bir şeyi yazdı", Allah ona hükmetti ve onu farz kıldı, demektir.

Buna şöyle bir örnek verebiliriz: "Bilgide insan için fayda *vardır*, o hâlde bilgi öğrenmek *zorunludur*".

Buna göre şu belirginlik kazanmıştır ki Hume, ahlakın haber verici [olgusal] temellere veya ahlaki olmayan temellere dayandırılmasına karşı çıkmakta, dolayısıyla ahlakın bağımsızlığına çağıran ilk kişi olmaktadır.

Bu sorunun bir başka sorunda yansımasını görüyoruz. İkinci sorun da en az birincisi kadar meşhur ve etkili olup çağdaş İngiliz filozof George Edward Moore bununla tanınmaktadır. Bu ikinci sorun doğalcı yanılgıdır (*naturalistic fallacy*). Şöyle ki: Moore'a göre, kendisinden önceki bütün ahlakçılar, ahlak kavramlarının çözümlenip doğal kavramlara indirgenebileceğini varsaymışlardır. Böylece örneğin, iyi kavramını çözümler ve zevkli (veya arzulanır) doğal kavramına indirgeyebiliriz. Oysa bu indirgeme doğru olsaydı, "İyi, zevklidir." sözümüz, "İyi, iyidir." ifademizle veya "Zevkli olan, zevklidir." deyişimizle özdeş olurdu; yani iyi ve zevkli kavramları anlamdaş olurdu. Ancak durum böyle değildir. Çünkü biz birinci ifadede, ikinci ve üçüncüsünde görmediğimiz bir anlam buluyoruz. Şu hâlde bu yanlış varsayımın nedeni, iyi ve zevkli kavramlarının aynı şeyler hakkında kullanılmasının, ikisinin anlamca örtüştüğünün delili olduğu inancıdır.[17]

Açıktır ki Moore burada ahlaki bir kavramın doğal bir kavram aracılığıyla tanımlanmasından bahsetmekte, buna karşın Hume haber verici veya varoluşsal [olgusal] önermelerden ahlaki önermelerin çıkarılmasından söz etmektedir.[18]Bilindiği gibi, tanım gerektirmenin özel bir durumudur, zira tanım gerektirme ve gerektirmenin tersinden ibaret-

17 Bkz. G. E. Moore, *Principia Ethica*, s. 5-21.

18 Batılı filozofların din ve ahlakı birbirinden ayırt etme isteği, önceki notta ifade edildiği gibi, hem Reform'u doğuran ihtiyaçların; hem de sunuşta belirtildiği gibi, bilimsel bilgi üretebilmenin önşartı Batılı öznenin ahlaki ve ahlak dışı olmak üzere iki çelişik parçaya ayrılmasının bir sonucudur. [Ed.].

tir. Dolayısıyla doğalcı yanılgı, Hume yasasının özel bir durumudur.

Ahlakın Dinden Bağımsız Olduğu İddiasına Yönelik İtirazlar

Hume'un yukarıdaki paragrafında haber verici [olgusal] önermelerin iki türünü bize hatırlamak istediğini değerlendirebiliriz. Onlardan biri Tanrı'dan haber veren önermeler, diğeriyse insandan haber veren önermelerdir. Açıkça görüldüğü üzere bu ayrımda birinci türün dinî önermeleri içerdiğine, buna karşın ikinci türün böylesi önermeler içermediğine yönelik bir uyarı vardır. Bundan da, bu paragrafın meşhur yorumu gereğince, iki sonuç çıkar: Birincisi, Hume'un *dinî yargıları ahlaki yargılardan çıkardığıdır.* Şöyle ki Hume, tıpkı doğal yargıyı görülen ve hissedilen şeylere ilişkin haber vermekle sınırlandırdığı gibi, dinî yargıyı da gaybi şeylere (*muğayyebât*) ilişkin haber vermekle sınırlandırmaktadır. Ahlaki şey, haber verici şeyden farklı olduğundan, dinî yargının ahlaki yargı olması mümkün değildir. Dinî yargı bu bağlamda doğal yargı gibidir. Bu yüzden dinî yargıdan ahlaki bir ifade çıkarmamız doğru olmaz.

İkinci sonuç, *Hume'un dinî yargıların ahlaki yargılar kurmaya uygun olmadığını düşünmesidir.* Bunun delili pek çoktur. Onlardan birisi, Hume'un selefi Ralph Cudworth'tan[19] etkilenmesidir. Zira Cudworth, bazılarının iyilik ve kötülüğün Tanrı'nın iradesine bağlı bulunduğu ve Tanrı'ya itaatin iyilik, isyanın kötülük arz ettiği görüşünü reddeder. Onun bazıları ile kastettiği özellikle Thomas Hobbes (ö. 1679), René Descartes (ö. 1650) ve çeşitli teologlardır. Yine Cudworth iyiliği ve kötülüğü bizzat eşyanın doğasının gerektirdiğini, ister Tanrı ister kral olsun, bir iradelinin isteğini gerektirmediğini öne sürer. İkinci bir delil, Hume'un,

19 Ralph Cudworth, bkz. A. N. Prior, *Logic and the Basis of Ethics*,Clarendon Press, Oxford, 1956, s. 13-25.

ahlakı, ilahi irade esasına dayandıran çağdaşı dindar ahlakçılara cevap vermesi, ahlakın sanıldığının aksine Tanrı'nın iradesine veya insan aklına değil, ancak insanın vicdanına dayandırılabileceğini iddia etmesidir.[20] Hume'un ahlakın dinden çıkarılamayacağı görüşünü taşıdığının üçüncü delili, onun yukarıda alıntıladığımız pasajının ardından, kendisinin işaret ettiği garip geçişin farkına varılmasının "Bütün bayağı ahlak sistemlerini yıkacağını" söylemesidir. Bazıları Hume'un bu ifadesinde geçen bayağı (*dâric*) nitelemesiyle, 18. yüzyılda çağının insanları tarafından bilinen ahlak sistemini kastettiğini, onun da bizzat dinî ahlak olduğunu ortaya koymuştur.[21]

Ancak bu ilki sonuca iki kapsamlı başlıkta özetleyebileceğimiz birtakım itirazlar serdedebiliriz. Bu itirazlardan birisi birinci sonuçla, ikincisi ikinci sonuçla ilgilidir. Şimdi bu iki itirazın açıklamasına geçelim.

Dini, Metafizik Konulardaki Bir Teori Konumunda Görmek

Açıkça görüldüğü üzere dinî yargıyı ahlaki yargıdan çıkarma işlemi, çok dar bir din anlayışına dayanmaktadır, zira bu anlayış dini daha çok bir teoriye benzetmektedir. Bunu iki bakımdan ele alabiliriz. Birincisi,–Hume'un yukarıda alıntılanan metnine göre– din bir haber verici veya varoluşsal [olgusal] yargılar bütünüdür. Bilindiği gibi, teori haber verici önermelerden oluşmuş bir sistemdir. İkincisi, bu dinî yargılar, Hume'a göre, insanın âlemdeki tecrübesini açıklayacak doğal sebebi elde edemediğinde o tecrübeyi açıklamak için kendi kendine vazettiği varsayımlardır. Çünkü insan, çevresindeki yaşam olaylarına ve varoluş fenomenlerine kendisinden İlk Sebep edineceği bir Tanrı'nın varlığı

20 Bkz. W. D. Hudson, *Modern Moral Philosophy*, The MacMillan Press Ltd., London,1983, s. 264-265.

21 Bkz. W. D. Hudson, *The Is-Ought Question*, s. 46.

inancına sığınır ve ona ibadet eder.[22] Bilinmektedir ki teorinin önermeleri de araştırma ve sonuçlandırmayı kabul eden varsayımlardan ibarettir.

Dinin hakikati [Hume'un yaklaşımının aksine] teoriden ziyade *müesseseye* benzer, hatta din asıl itibarıyla bir müessesedir. Müessesenin gereğiyse belirli ihtiyaçları karşılamak için nasıl hareket edileceğini belirleyen bir yargılar ve ölçütler bütünü olmaktır. Durum böyle olunca, dinin duyusal veya gaybi varlıklardan haber veren sözler yanında, bu varlıklar arasındaki ilişkiyi belirleyen ve faydayı kazanıp zararı uzaklaştıran yükümlülüksel –veya emredici– sözler de içermesi gerekmiştir. Faydayı kazanıp zararı uzaklaştıran yükümlülüksel sözler de ancak ahlaki sözlerdir. Şu hâlde dinin, haber verici olduğu ölçüde, ahlaki de olması şarttır.

Dahası, dinde haber ahlaka hizmet eder veya bağlıdır. Bu durumda dindeki haberin, haber verme veya bilgilendirme olmaktan ziyade, gerektirme veya zorunlu kılma diye yorumlanması daha uygundur. Ayrıca haber, genelde sözün özel bağlamı içinde görünüşünden uzaklaştırılabilir ve böylece zorunlu kılma anlamına gelir. Örneğin birisi, "Tanrı benim şöyle yapmamı emrediyor." dediğinde, onun amacı bir başkasına belli bir olguyu, yani "Tanrı'nın kendisine yönelik belli bir işi yapma emrinin varlığını" haber vermek, böylece muhatabının onu doğrulaması veya yanlışlaması değildir. Çünkü bu kişi, muhatabının Tanrı'nın emirlerini ve yasaklarını bildiğinin farkındadır. Dolayısıyla onun amacı, söz konusu ilahi emri yerine getirmesi için o kişinin motivasyonunu uyandırmaktır. Böylece burada "bu emrin varlığı", fiilin zorunluluğu anlamına gelir. Dolayısıyla "Tanrı böyle yapmamı emrediyor." sözü, "Böyle yapmam gerekiyor." cümlesinin ifade ettiği anlamı ifade eder.

Burada bir başka şeyi daha dikkate alabiliriz: İlahi emirler, insani emirlerde bulunmayan bir özellikten dolayı on-

22 Bkz. D. Hume, *Dialogues sur la religion naturelle.*

lardan ayrılırlar. Bu, dinî emirlerin bu dünyada sevabın ve ahirette cezanın varlığı sebebiyle zorunlu olarak itaat edilmesi gerektiğidir. Öyle ki o emirleri haber veren kimsenin, o emirlere isteyerek veya zorla uyması kaçınılmazdır. Böylece yukarıdaki iki söz arasındaki ilişki imkân derecesinden zorunluluk derecesine yükselir. Gerekliliğin gereği de sözler arasındaki bu zorunlu ilişkidir. Dolayısıyla, "Tanrı böyle yapmamı emreder, o hâlde böyle yapmalıyım." önermesi doğru olur. Burada, varoluşsal [olgusal] söz ile yükümlülüksel [değersel] söz arasında kapanmayan bir boşluk olduğunu söyleyen Hume yasasıyla ilgili bir çelişki bulunmaktadır.

Pek çok itirazcı bu akıl yürütmenin ancak kapsamlı bir öncülün varsayılması hâlinde doğru olacağını öne sürer. Söz konusu öncül de şudur: "Tanrı böyle yapmam gerektiğini emrederse, onu yapmam gerekir". Bu, şartlı bir önerme olup varoluşsal [olgusal] öncül ile yükümlülüksel [değersel] sonuç arasındaki bağlantıyı kurmaktadır. Sadece bu bağlantı "Böyle yapmalıyım." yükümlülüksel sonucunu ortaya koymaya imkân veren şeydir. Bu itiraza cevaben şöyle denilebilir: "Tanrı böyle yapmamı emrediyor." sözü kendi başına, "Tanrı böyle yapmamı gerektirir." anlamına gelir. Açıktır ki bu son sözle "Böyle yapmalıyım." ifadesi arasında bir vasıtaya ihtiyaç yoktur. Dolayısıyla bu iki söz birbirlerine göre açıklayıcı söz (*kavl-i şârih*) veya tanımlayıcı durumundadır. Buna göre şu gelen akıl yürütmenin doğruluğunda bir anlaşmazlık yoktur: "Tanrı böyle yapmamı gerektiriyor, o hâlde böyle yapmalıyım". Bu da Hume yasasını geçersiz kılar.

Dinin Ahlaktaki Varlığını İnkâr Etmek

Elimizden Hume'un halkın dinî uygulamalarındaki Tanrı'yı insana benzetmek hususunda aşırıya gitmelerinden kaynaklanan bidat ve sapmalara[23] yönelik eleştirilerini kabul

23 Kur'an (1/7) ve diğer ayetlerde geçen *dalalet* terimi, her ne kadar Türkçe meallerde ve dinî-felsefî metinlerde çoğunlukla *sapıklık* diye karşılanmışsa da, genellikle cinsel sapkınlık çağrışımı içeren bu karşılığın, özellikle terimin karşıt anlamlısı

etmekten başka bir şey gelmese de onun ahlakı, insani vicdanın sınırları veya onun deyimiyle insanlar arasında ortak ahlaki duygu sınırları içinde görmek suretiyle dinî ahlaktan ayırmasını asla kabul etmeyiz. Hume'a bu itirazımızda ahlaki değere özgü aşağıdaki iki hakikate dayanacağız:

Ahlaki Değerlerin Kaynağına İlişkin Bilinç Dine Müracaat Eder

Çünkü Hume, kendi fiillerimizi veya başkalarının fiillerini düşündüğümüzde, içsel ve doğrudan bir duygu sayesinde, o fiillerden haz duyduklarımızı iyi ve acı bulduklarımızı kötü diye yargıladığımızı iddia eder. Yine bu hazza sebep teşkil edene yönelir, acıya yol açan şeydense uzaklaşırız. Bu da insan fiillerine iyilik ve kötülük değerlerini yüklemlerken asıl failin, ahlaki duygu olduğu anlamına gelir. Hume'un bu özel duyguya yüklediği nitelikler arasında aşağıdakileri görüyoruz:

- Bu duygu; aklın iyi veya kötü görme işine girmemesi bakımından akıldan farklıdır. Hume'a göre akıl, pratik hayatla ilgisi bulunmayan teorik, apriori akıldır.
- Bu duygu; kendisinde yapmacıklık taşımayan doğal ve zorlama olmayan kendiliğinden bir vicdani bilinçtir.

---

sıratu'l-mustakim (dosdoğru yol) terimiyle ilişkisi düşünüldüğünde uygun görünmemektedir. Onaylama, düşünme ve amellerle ilgili iyi etkinlikler, adeta serbest bırakılan bir cismin yerçekiminin merkezine doğrusal bir şekilde düşmesi gibi düşünülebilir; doğrusal istikametteki her sapma, dışsal bir etkinin varlığına delildir. Aynı şekilde akıl ve kalp, Kur'an'da dışsal etkiler şeklinde sunulan nefs ve şeytanın etkisine maruz kalmadığı sürece, *fıtratı* gereğince dosdoğru şekilde etkinlikte bulunur. Nefs ve şeytan, aklı ve kalbi doğru yoldan saptıran etkenlerdir. İşte fıtratın kendiliğinden ve doğdoğru istikametindeki bu sapma, *dalalet*'tir. Saptırıcı etkenlerden aklı ve kalbi arındırmaya *tezkiye* denir. Kur'an ve peygamberin dinî rolü, nihai surette *arındırma* diye nitelendirilmiştir (Kur'an 2/151, vd). Hıristiyanlıktaysa arındırma, asli günahtan dolayı doğası gereği sapkın sayılan insan ruhunun doğru yola getirilmesi demektir. Dolayısıyla insanın düşünme, onaylama ve fiili etkinliklerindeki yanılgıların bütününe işaret eden *dalalet* teriminin İslami içeriğini yorumlarken doğuştan sapkınlık veya doğası gereği yanılgı anlamına gelmemesinin yanısıra küfür veya şirk anlamıyla sınırlandırılmaması gerekir. [Ed.].

- Bu duygu; bütün insanlar arasında ortak olan bir beğenme ve tatma konumundadır. Dolayısıyla bu duygunun bir yanında estetik tecrübe de vardır.

Hume'un ahlaki duyguya yüklediği bu nitelikleri düşündüğümüzde onların, dinin kendilerine uygun geldiği, zihinleri onlardan korumak ve temizlemek istediği, sapma ve bozulmalarına yol açan nedenlerin kendilerinden çıkarıldığı niteliklerle özdeş olduğunu görürüz. Zira bu nitelikler dinin fıtrat adını verdiği şeye özgü özelliklerle örtüşmektedir. Nitekim *fıtrat*, genelde, insanın mükemmel yaratılışında kendisiyle beraber doğduğu ahlaki bir duygudan ibarettir. Hakikati bu olan bir duygunun *kendiliğinden* olması gerekir, çünkü insan onunla birlikte yaratılmıştır. Yine onun, bu ahlakın kemali sebebiyle *estetik* ve fiilleriyle alakası sebebiyle *pratik* olması gerekir.

Bu durumda, iki varsayımdan birisi geçerlidir: Ya ahlaki duygu kavramı fıtrat kavramını ifade etmek için yapılmış bir aktarımdır ya da değildir. Birinci varsayım geçerliyse, Hume'un fıtrat kavramını dinî metinlerden –ki bunların kutsal veya teolojik nitelik taşıması fark etmez– öğrenmesi mümkündür. Nitekim Hume uzun süre din sorunuyla uğraşmış ve ona ilişkin iki ilgi çekici eser kaleme almıştır: *Dinin Doğal Tarihi* ve *Doğal Din Konusunda Diyaloglar*. Dolayısıyla Hume bu vahyedilmiş anlamı [yani fıtrat kavramını] ona, ondan bütün gaybi içeriğini uzaklaştıracak ve kendi duyusal *tecrübî*[24] yönelişine uygun gelecek bir isim seçmek suretiyle dinî niteliğinden arındırmak istemiştir. Böylece, bu dönemde çıkış yapan ve Aydınlanma[25] adını alan sekülerleşme ça-

24 Tecrübe teriminden türetilmiş *tecrübi* (deneyimsel) sıfatını kullanıyoruz, bu anlamda kullanımı yaygın olan *tecribi* (deneysel) sıfatını değil. Gerçekte *tecrübe* (deneyim), *tecrib*'den (deney) farklıdır. Birincisi genelde günlük hayattaki tecrübede olduğu gibi doğal deneyime (*hibra*) işaret eder ve bize göre Fransızcadaki *experiential* kelimesine karşılık gelir. Buna karşın ikincisi bilimsel deneylerde olduğu gibi yapay deneyi gösterir ve Fransızca *experimental*'a karşılık gelir.

25 Aydınlanma teriminin kendisinin de dinî söylemden alındığı bilinmelidir.

bası alanına girecek bir eylemde bulunmuştur. Bu durumda Hume, üzerine ahlak teorisini bina ettiği temeli *doğrudan biçimde* dinden almıştır.

Eğer ikinci varsayım doğruysa –yani, ahlaki duygu, fıtratı ifade etmek için yapılmış bir aktarım değilse– bu takdirde Hume'un ahlaki duygu kavramını, insan davranışlarının yegâne itkisinin benlik sevgisi ve kişisel çıkar olduğunu iddia eden ahlak felsefesine reddiye kaleme almış filozofların metinlerinden alması mümkündür. Nitekim Thomas Hobbes ve sonrasında Bernard Mandeville (ö. 1733)[26] böyle bir ahlak anlayışıyla tanınmışlardır. Bu ahlak eğilimine karşı çıkan filozoflar arasında A. A. C. Shaftesburry (ö. 1671), Joseph Butler ve F. Hutcheson'ı (ö. 1746) görüyoruz. Hume ile Hutcheson arasında mektuplaşma gerçekleşmiştir.[27] Bu filozoflara topluca ahlaki duygu filozofları adı verilir. Bu üçünden en meşhuru Joseph Butler'dır. Bu filozof ahlaki duygu ve bilinç hakkında ve yine bu duygunun insan davranışlarını yönlendiren otoritesi hakkında daha önce hiç kimsenin konuşmadığı şekilde konuşmuştur. Öyle ki Hume onu *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı kitabında övme ihtiyacı hissetmiş ve ondan antropoloji anlayışı hakkında yeni bir yönteme sahip az sayıdaki eski İngiliz filozoflarından biri diye bahsetmiştir. Ancak burada asıl dikkatimizi çeken, bu göze çarpan filozofun vaktinin çoğunu kilisede çalışarak geçirmiş ve en önemli kitabını ilahi vahyi ve Ortodoks Hıristiyan inancını savunmak için yazmış bir kilise mensubu oluşudur. O, büyük bir ihtimalle, en azından, ahlak hakkındaki bazı kavram ve görüşlerini kutsal metinlerden esinlenerek meydana getirmiştir. Onun ahlaki duygu kavramının da bu metinlerden esinlendiği hususlardan biri olması muhtemeldir. Dolayısıyla ahlaki duygu kavramı dinî metinlere yayılmış fıtrat anlamının felsefi bir aktarımı ola-

26 T. Hobbes (1588-1679), B. De Mandeville (1670-1733).

27 A. A. C. Shaftesbury (1671-1713), J. Butler (1692), F. Hutcheson (1694-1746).

bilir. Bu mümkünse, David Hume'un bu dindar filozoftan bu kavramı ödünç almış olması niçin mümkün olmasın? Nitekim Hume, Mandeville'den hoşlandığını ifade etmiştir; etkilenme olmadan ise hoşlanma olmaz! Bu durumda Hume ahlak felsefesini üzerine kurduğu esası *dolaylı şekilde* dinden almış olmaktadır.

Dinde Haber Ahlaki Değerden Ayrılmaz

Hume yukarıda şöyle bir iddiada bulunmuştu: Tanrı'nın varlığı ve sıfatlarıyla ilgili yargılar haber verici veya varoluşsal [olgusal] önermelerdir, dolayısıyla onlardan yükümlülüksel önermeler çıkaramayız; oysa bilindiği gibi yükümlülüksel önerme, insan davranışlarını kendisiyle ölçüp tarttığımız ölçütler olması bakımından değer yargısı, yani ahlaki değer içerir. Hume'un bu iddiasıyla ilgili, haber ve değer arasında yapılan keskin ayrımın aşağıdaki iki hakikat sebebiyle kabul edilemeyeceğini belirtmeliyiz:

Birincisi, genel bilgi dağarında haber-değer ayrımının yanlışlığı kesin bir karara bağlanmamışsa bile, en azından kabul edenleri olduğu gibi reddedenleri de bulunan bir konudur. Reddedenlerse kabul edenlerden fazladır. Çünkü halk için şüphe uyandırmayan pek çok ayrım, çağdaş bilim insanlarının gözünde şüphelidir. Bu ayrımlara örnek babında şunları zikredebiliriz: olgu-teori ayrımı, düşünce-teori ayrımı, tanım-teori ayrımı, analiz-sentez ayrımı, nitelеme-açıklama ayrımı, olgusal-ideal ayrımı, olgusal-inançsal ayrımı, formel-deneyimsel ayrımı. Bu ayrımlar arasında olgu-değer ayrımı, filozofların dikkatini en çok çeken, aralarında derin ve zengin bir tartışma çıkaran ayrımdır. Ancak burası bu tartışmalardan ayrıntılı şekilde bahsedilecek yer değildir. Sadece şuna işaret edelim ki bu tartışmalarda ortaya çıkan ve söz konusu ayrımı sarsan hususlar hiç de az değildir.

- Bu hususlardan birisi şudur: Olguyu olgu olmayandan ayırt etmede izlediğimiz bilimsel araştırma uygulamaları, bizim özel dünya görüşümüzden ibaret çeşitli değerler ve amaçlar varsayar. Örnek verecek olursak, akılcılığın ve nesnelliğin –bu ikisini anladığımız şekliyle– ölçütlerini varsayar. Dolayısıyla bu özel ölçütler değişirse, kabul edilen olgular da değişir.
- Bir diğer husus: Tek bir olguyla ilgili sıralayabileceğimiz nitelikler bir sınırda durmaz; ancak bu nitelikler çok da büyük önem içermeyen salt bir ileri sürme ve sıralamadır. Bize göre nitelemenin, kendisi sayesinde anlamlı ve verimli olacağı hususa ilişkin anlayışımızı belirleyinceye kadar böyledir. Bu belirlemenin yegâne yolu, bize özgü değer ve amaçları vesile edinmek ve araç olarak kullanmaktır.
- Bir başka husus: Tek bir olguya ilişkin çok sayıda nitelik, dayandıkları ölçütlerin farklılığı sebebiyle kendi aralarında farklı olabilir. Oysa bu niteliklerden her biri, kendisine özgü ölçütler sistemi içinde faydalıdır.

Açıktır ki değer karşılığında kullanılan haberden burada kastedilen, bizzat olguyu göstermektir. Dolayısıyla haber, bir olguyu niteleyen ifade olup onunla örtüşürse doğru, aykırı düşerse yanlış olur. Buna göre olgu-değer ayrımına getirdiğimiz şüpheler haber-değer ayrımı hakkında da geçerlidir. Bu yüzden bu ayrımı felsefi tarzdan veya bilimsel süreçten kaynaklanan bir ayrım şeklinde görüyoruz. Bu bağlamda bu ayrım, bir şeyin kendisi ile nitelikleri arasındaki ayrıma benzemektedir.

İkinci hakikat şudur: Dinî alanda haber-değer ayrımı imkânsız bir şeydir. Bunun açıklaması üç bakımdan yapılabilir:

a) Dinde haberden amaç, belirli bir bilinen şeyi bildirmek kadar o bilinen şeyi dikkate almaya teşvik etmektir. Bir

başka deyişle, söz konusu bildirim o şeyi kendisi itibarıyla göstermekten ziyade o şeyi bir başka şeye delil kılmaktadır. Yahut kısaca söylersek; dinî haber, hikâye/anlatı olmaktan önce ayettir/işarettir. Ayetin gereğiyse, anlamı sözün biçiminden ziyade söyleyenin amacında aranması gereken bir işaret olmasıdır. Bu anlam sözün biçimiyle örtüşebilir de, örtüşmeyebilir de. Buna karşın amacı araştırmak, faydasına ve gerekli olmasına rağmen, işaretin ayetin konumuna bütünüyle geçmesi için yeterli değildir. Aksine *anlamın, bu sözün, söyleyenine işaretinde de aranması* gerekir. Böylece sözden çıkarılan anlam, söyleyenini ne kadar açık ve çok gösterirse, o söyleyenin amacına o kadar yakın olur. Buna göre, ayette sözü söyleyene işaret, ayette kastedilen manayı anlamada asıldır. Burada söz konusu olduğu üzere, söyleyen en yüce söyleyense, onun gayesini anlamak için sözün ona işaretini ortaya çıkarmaktan daha iyi bir yol yoktur. Buna karşın bu gayeyi anlamaya en uzak olansa, bu işareti ortaya çıkarmamak, unutmak veya uzaklaştırmaktır. Bu yüce söyleyenden daha yüksek bir değer olmadığına göre onun haberi, ondan haber verdiği kadar onun gayesi hakkında da haber verir. Yahut özetle söyleyecek olursak, o söyleyenin [yani Tanrı'nın] haberi, onun [Tanrı'nın] değerinden ayrılmaz.

b) Dinî haber, bilimsel bir haber değil, eylemsel bir haberdir. Şöyle ki din insanlara birlikte yaratıldıkları çeşitli aletleri ve güçleriyle idrak edebilecekleri şeyleri öğretmek için gelmedi, bilimsel bir teori tarzında da gelmedi. Bu yüzden, bazılarının sandığının aksine, onun üzerinde, bilinen araştırma araç ve yöntemleri uygulanamaz. Aksine din insanları, kendisiyle insani alet ve kuvvetleri yönlendirmeleri gereken yola iletmek için gönderildi. Böylece insanlar dünyada iyi bir hayat, ahirette de mutlu bir hayat yaşayabilsinler. Çünkü bu çeşitli alet ve kuvvetler, özleri itibarıyla, mümkün bütün kapıları çalabilir ve uygulamasında her yöne gidebilir.

Zira onlar kendilerinden, bizzat şu fiili veya zıddını değil de, kendisini işlemesine götürecek bir itkiye sahip değildir. Dolayısıyla faydalı şeyleri yaptığı gibi zararlı şeyleri de yapar ve bunu umursamaz. Hatta bu alet ve kuvvetler, kendi kendilerine zararlıyı faydalıdan da ayıramaz. Onların talep etmeleri gereken bir gurup değeri belirlemekten başka onları yönlendirmenin bir yolu yoktur. İşte bu değerleri bildirme veya onlara işaret etme işlevini de dinî haber ifade eder. *Şu hâlde dinde, yakın veya uzak bir değerden soyutlanmış bir haber yoktur.*

c) Ahlaki değer dinî habere eşlik etmekle kalmaz, aksine ondan kaynaklanır. Dolayısıyla bu özel haber olmasaydı, ahlaki değer de olmazdı. Kadim insanın tarihini araştırmak, böylece dinin onun ilk varoluş aşamalarına nasıl eşlik ettiğini ve onu çevresindeki olguları aşan yüce anlamlarla nasıl desteklediğini ortaya çıkarmak bizi ilgilendirmiyor. Ama olgudan değerin çıkamayacağı sözü bağlamında –ki duyusal haberle ilgili yönü itibarıyla Hume'un görüşü böyledir– insanın bu değeri nasıl bilebildiği üzerinde düşünmek bizi ilgilendiriyor. Çünkü insanın kendi varlığındaki veya çevresindeki olguları üst üste yığmaya başladığını, dilediği kadar bu hâl üzere bulunduğunu ve bir başkasının da ona bütün bunlarda yardım ettiğini düşünsek insan bu olgular yığınından ancak başka pek çok duyusal olgu veya bütün bu olguları toplayan ve adı âlem olan tek bir olgu çıkarabilir. Bu durumda geriye, olgu yolundan başka olan ve bize değerin, özellikle ahlaki değerin, bilgisini verme gücüne sahip bir yolun bulunduğunu farz etmek kalmaktadır. Bu diğer yol, hayal yolu olamaz; çünkü hayal, bilgi ve kesinlik içermez. Ayrıca hayal, nesnelerini olgusal âlemin nesnelerine göre üretir. Böylece hayale yönelmek, gerçekleşmiş değerlere değil, hayal edilen olgulara yönelmek olur. Şu hâlde geriye sadece *vahiy yolu* kalmaktadır. Vahiyse, tamamı değer olmasa

bile, en azından varlık ve değeri daima birleştiren haberin ta kendisidir.

Bu yüzden Hume, insan nefsinde yayılmış ve sadece değerlerle ilişkisi bulunan ahlaki duygunun varlığını farz etmeye kendini zorunlu hissetmiştir. Bu, sadece olgularla ilişkili olan aklın işlevini görmez. Ne var ki Hume bize, kendisinin bu varsayıma sırf akli felsefi düşünceyle ulaştığına inandırmak istemektedir. Oysa biraz önce bunun doğru olmadığını ortaya koymuştuk. Zira o, ahlaki duyguyu kutsal metinlerden veya din adamlarının metinlerinden almıştır. Kendi düşüncesinin ve iddiasının mantığı gereği, onun bu kavrama salt akli felsefi düşünceyle varmış olması mümkün değildir; çünkü o, aklın değerin idrakine ulaştıramayacağını iddia etmiştir. Durum böyleyse, onun aklı nasıl olur da değer kavramının idrakine ulaştırmakla kalmayıp, aynı zamanda bütün değerlerin kaynağının bilgisine ve ahlaki duygu dediği şeyin bilgisine ulaştırır? Bir fail bir şeyi yapamıyorsa, o şeyi varlığa getiren sebebini hiç yapamaz. Şu hâlde ilahi haberin ahlaki değerlerin bilgisinin gerçek kaynağı olduğunu, aynı şekilde ilahi fiilin o değerleri vicdanda hissetmenin gerçek sebebi olduğunu kabul etmekten kaçış yoktur. Buna da ancak Tanrı'yla ilişkilendirilmesi gerekeni insanla ilişkilendirmek isteyen ve insanı tanrılaştırma veya Tanrıyı insanlaştırma gibi bir duruma düşen kimseler karşı çıkar.

Din ve Ahlak Konusunda Yaygın İnançların Eleştirisi

Modern Batı felsefesinde din-ahlak ilişkisine dair üç yaklaşıma ilişkin bu kadar açıklamayı yeterli görüyoruz. Bu yaklaşımlar ahlakın dine bağlı olduğu, dinin ahlaka bağlı olduğu ve dinin ahlaktan bağımsız olduğu idi. Bununla birlikte bu sorunda söylenmesi gereken her şeyi söylemek gibi bir gayemiz olmadığını biliyoruz. Çünkü bunun için bağımsız bir kitap bile yeterli değildir. Dolayısıyla bir kitap bölümü hiç yeterli gelmeyecektir. Amacımız bu ilişki hususunda

kendi yaklaşımımızı ortaya koymaktır. Zira bu kitabın çeşitli bölümlerinde sunduğumuz görüşlerimizi bu yaklaşıma dayandıracağız. Öte yandan bu yaklaşımın, Müslüman fakih ve usulcülerin yanı sıra, özellikle kelamcı ve filozofların bildikleri yaklaşımdan farklı olduğunu belirtmeye hep ihtiyaç hissettik.

Kelamcılar ve filozoflar dinin ahlaka bağlı bulunduğu görüşü ile ahlakın dinden bağımsız olduğu görüşü arasında bocaladıkları ve gidip geldikleri için onların bu bocalamalarını onaylamıyor, aksine onları bu tavırları sebebiyle kınıyoruz. Çünkü bu tavır kuvvet ve yenilemenin değil, zayıflık ve taklidin belirtisidir. Zira onlar bu [yanlış] tavra, Yunanlılardan yapılan aktarmaya uygun tarzda bu ilişki üzerinde düşünmeye sürüklendikleri için düşmüşlerdir. Diğer taraftan fakihler ve usulcüler, dinin insan hayatını bütünüyle düzenlemek için geldiğini kabul etmeleri gereğince, ahlakın dine bağlı olduğu ilkesini benimsemişlerdir. Biz onların bu tavrını onaylamakla birlikte, ahlakı tamamlayıcı yararlara (*mesâlih kemâliyye*) indirgemeleri ve *mekarimu'l-ahlak*'ı –şu bilinen hadisi şerifte geçer: "Ben *mekarimu'l-ahlakı* (güzel ahlakı) tamamlamak için gönderildim."– *mekamilu'l-ahlak* diye, yani ahlakın *tamamlayıcıları* şeklinde yorumlamaları sebebiyle onları kınıyoruz. Oysa onlar dinin hakikatini anlamada sağlam ve doğru mantığı izleselerdi, ahlakın zorunlu faydalar hususunda başkalarından daha layık olduğunu fark ederlerdi. Bir ilahi dinin, hele de İslam dininin, insanlara inip de insanın maddi hayatının işleriyle ilgilenmeyi, ruhsal hayatındaki yükselişin yollarıyla ilgilenmekten üstün tutması olacak şey değildir. Faydalar hususunda, bu ruhsal yükselişin nitelikleri konusunda uzmanlaşmış ahlaktan başka bir şey var mıdır? Dahası, insanın hâlleri arasında insanlığını, ahlaki hâlinden daha iyi gösteren bir şey var mıdır?

Fakih ve usulcülerin dini korumak maddesini zorunlu faydalar arasında saydıkları ve ahlakın da dine bağlı bulun-

ması dolayısıyla dini korumanın ahlakı korumakla aynı anlama geldiğini kabul ettikleri söylenecek olursa, onların bir ikilem içinde kaldıklarını ve her iki durumun da onları zor duruma düşürdüğünü belirtmeliyiz. Bu ikilem şöyledir: Ya onlar bu bağlı oluşu tıpkı ibadetin dinin bir parçası olması gibi ahlakın da dinin bir parçası olduğu manasında anlayacaklardır ki bu durumda onların ahlakı, insani fayda derecelerinden ikinci dereceye koyma alışkanlıklarından vazgeçmeleri, sonrasında da faydalar hakkındaki çoğu yargılarını gözden geçirmeleri gerekecektir. Hatta onların amaçlara (*makâsıd*) ilişkin teorilerini üzerine bina ettikleri esasları bile gözden geçirmeleri şarttır. Ya da onlar, üçüncü sırayı ahlaka ve birinci sırayı dine ayırma alışkanlıklarını devam ettireceklerdir ki bu takdirde birincinin ikincisine bağlılığının zorunlu değil mümkün olduğunu kabul edeceklerdir. Şu anlamda ki ahlaki fiil dinî fiil içine girebilir de, girmeyebilir de. Girmezse, bu durum ona (yani ahlaki fiile) bir zarar vermez. Bu, iki fiil arasında bir bakımdan genellik, diğer bir bakımdan özellik bulunduğunda söz konusu olan duruma benzemektedir. Yahut da bu bağlılıkla kastedilen, asıl itibarıyla yukarıdakinin tersine, dinî fiilin ahlaki fiile dâhil olmasıdır. Bu takdirde fakih ve usulcülerin yaklaşımı, kelamcı ve filozofların yaklaşımına benzeyecektir.

Doğrusu şu ki din ve ahlak tek bir şeydir. *Ahlaksız din olmaz, dinsiz ahlak olmaz.* Ahlak ve dine dair yaygın inançlardan kurtulmadan bu hakikati anlamamız mümkün değildir. Bu yaygın inançlardan üçüne yer verelim.

Dinin Esası Görünen İbadetleri Korumaktır

Şüphesiz ibadetleri (*şeâ'ir*)yerine getirmek, bunu yaparken organları kullanmak ve bu fiziksel eyleme devam etmek, hangisi olursa olsun, her dindarlığın kendisine dayandığı şeylerdir. Ancak bunların bizzat kendileri için istenmesi, hatta dinin tamamının bu ibadetlerin yerine getirilmesinin

dış görüntülerinden ibaret olduğunun düşünülmesi, dinî hakikatin amacıyla asla bağdaşmaz. Açıktır ki ibadetten kastedilen ibadetin kendisi değildir, aksi takdirde ibadetleri yerine getiren kimseler, makul bir gerekçe olmaksızın ve onlar üzerinde donup kalarak ibadetleri icra etmeye koyulurlar. Bunu yaparken de kendilerinden ziyade dinlerine zarar veren suçlamaları üzerlerine çekerler. Nitekim onlara bağnazlık ve aşırılık, hiç değilse, hurafecilik suçlamaları yöneltilir. Bu durum, ibadetlerin dış görünüşü onların ve hasımlarının gözünde anlaşılmaz bir şey hükmünde olduğu sürece devam eder. Oysa ibadetten amaç, onu yerine getiren kimsede onu bulunduğu durumdan daha üstün iyi hâllere taşıyacak etkiler bırakmaktır.[28] İşte ibadetlerin anlaşılırlığını, bir kısmı açık bir kısmı gizli olan bu etkiler bakımından aramalıyız. Böylece ibadetler dış görünüşleri bakımından değil, etkileri itibarıyla anlaşılır olurlar. Bu etkileri gözleyip incelemek, faydalarını görüp sonuçlarını beldemek mümkündür. Anlaşılır olmanın gereği de bu görülebilir, karşılaştırılabilir, çözümlenebilir ve sonuçlandırılabilir olma kabiliyetidir. Bu kabiliyetse burada, sonucu itibarıyla değil kendisi bakımından anlaşılır olan şeyde olduğu gibi meydana gelir.

İnsanların zihinleri, anlaşılırlığın "bir şeyin bizzat anlaşılır olması" ve "bir şeyin bir başkası sebebiyle anlaşılır olması" olmak üzere iki tür olduğuna dair incelikten uzaklaşmıştır. Birinci anlaşılırlık dar, yüzeysel ve tikeldir ki ona *parçalı* (*teczîî*) anlaşılırlık diyebiliriz. İkinci anlaşılırlıksa geniş, derin ve bütüncüldür ki ona da *bütünleyici* (*tekâmülî*) anlaşı-

28 Örneğin, Kur'an 29/45'te "...şüphesiz namaz kötülükten alıkoyar." denilmiştir. İfadeyi mantıktaki çevirme işlemine tabi tutarak [(S = P) = (~S = ~P)], yargının içeriğini ve doğruluk değerini değiştirmeksizin yeniden düzenlersek "kötülükten alıkoymayan hiçbir –ibadet- şüphesiz namaz değildir." ifadesini elde ederiz. Namazın Allah tarafından kabul edilip edilmediği bilinemese de, şekilce değil mahiyetçe neyin namaz olmadığı tanımlanarak, "kötülükten alıkoymayan" ibadetin şekilce kurala uygun olsa da, konuluş amacı ve mahiyeti gerçekleştirilmeyen hiçbir ibadetin Allah tarafından kabul edilmediği söylenebilir. Başka bir deyişle kişinin ahlak aynası, kendisidir; bunun için gaybi bir bilgiye ihtiyacı yoktur. (Ayrıca bkz. Kur'an 2/45, 4/141, 107:4/6) [Ed.].

lırlık diyebiliriz. Asıl olan bütünleyici anlaşılırlıktır –veya biz ona *derin anlaşılırlık* diyelim–, çünkü parça başlangıçta anlaşılır olması gerekmekle birlikte, bütün itibarıyla anlaşılmaz olabilir. Parçanın anlaşılırlığında tek ayrım bu bütünlüktür. Dolayısıyla parçanın kendisi itibarıyla anlaşılırlığı dikkate alınmaz veya en azından, ancak geçici olarak dikkate alınır. Asıl konumuzdan uzaklaşma kaygısı taşımasaydık, insanın fiillerinin kendisiyle tanımlandığı anlaşılırlığın bütünleyici anlaşılırlık olması gerektiğini, buna karşın parçalı anlaşılırlığın –ki ona *yüzeyin anlaşılırlığı* diyebiliriz– ancak varlıkların aşağı seviyeli fiillerinin belirlenmesinde veya sadece cansız varlıklar alanında faydalı görülebileceğini açıklamaya girişirdik.

Şimdi asıl konumuza dönelim ve diyelim ki ibadetleri ifa etmenin geride bıraktığı etki ve sonuçların dindar insanın bütün tasarruflarında az veya çok ortaya çıkan alamet ve işaretler olduğunu bilirsek, onların esasen davranışsal bir doğaya sahip etkiler olduğunu da anlarız. Davranışsal etkilerse bizzat, kendisine işaret etmek için ahlak kelimesinin vazolunduğu şeydir. Durum böyleyse, ibadetlerden kastedilen ilk amaç ahlakın edinimidir. Böylece ibadetin değeri, altında bulunan ahlakın değerine bağlıdır. Ahlakın üstünlüğü artarsa, ibadetin derecesi yükselir; azalırsa, azalır. Nitekim *ibadeti yerine getirmenin değeri*, bu ahlakın o ibadeti yerine getiren kimsenin davranışında gerçekleşme oranınca olur. Davranış iyi olursa, yerine getirme de iyi olur; davranış kötü olursa, yerine getirme de kötü olur.

Ahlakın Esası Tamamlayıcı Fiilleri Korumaktır

Bu ilkenin ifadesinde ahlak kavramına daha zararlı bir karıştırma tehlikesi görüyoruz, çünkü bu ifadeden şu anlam çıkarılabilmektedir: Ahlak; kendisinde insanın kimliğinin (*huviyye*) ve hatta varlığının müdahalesi olmadığı seviyelere yükselmeye ulaştıran fiillerdir. Bir başka deyişle ahlak, bu

kimliğe ve bu varlığa bir artış ve fazlalık oluşturan hususlarla ilgili fiillerdir. Bunun belirtisi güzel ahlakı göstermekle yaygınlık kazanmış isimdir ki o da erdemdir (*fezâil*). Erdem, *fazl*dan gelir, *fazl* ise ihtiyaçtan ziyadesi, ihtiyaçtan fazlası veya ihtiyacı giderdikten sonra bir şeyden geri kalan anlamına gelir. Yunan ahlakından yapılan alıntı da ziyade ve tamamlama anlamının *erdem* kavramı içinde kökleşmesine etkide bulunmuştur. Zira *erdem*'in Yunanca karşılığı olan *arete* kelimesi kişinin kendisi vasıtasıyla tamamlandığı, kemale erdiği[29] nitelik, yani mükemmellik anlamını taşır. Oysa ahlak, terk edilmesi insanın kimliğinde zarar oluşturmayan fazlalıklar anlamında kemaller değildir; aksine ahlak, bu kimliğin, kendileri olmaksızın ayakta duramayacağı zorunluluklardır. Öyle ki bu zorunluluklar yitirilirse, kimlik de yitirilir, var olursa kimlik de var olur. Bunun delili şudur ki insan bu zorunlulukların zıddını yaparsa –yani ahlakı kötü olursa– insanlar arasında değil, hayvanlar arasında sayılır.[30] Dolayısıyla bu zorunlulukları bizzat insanın kimlik tanımına dâhil olan gereklilikler durumunda görmemiz gerekir. Bu da bizim için ancak, insanı ahlakın varlığından önce değil, varlığıyla beraber düşündüğümüzde mümkün olur. Bu husus, bildiğimiz kadarıyla hiçbir ahlakçının fark etmediği ve bahsetmediği bir durumdur. İhtiyaç hâli, ahlaklılık şartı ile insanlık şartının birleştirilmesini esas alan bir ahlak teorisi inşa etmeye çağırmaktadır.

Burada bu cüretkâr ve dikkat gerektiren işi yapmak istiyor değiliz. Allah'tan dileğimiz ömrümüzün uzun olması ve idrak vasıtalarımızın sağlam kalması ki böylece bu işe yönelebilelim ve bu işin gerektirdiği araştırmayı yapabilelim. Ancak burada temsil yoluyla işaret bağlamında, bu ahlak teorisinin binasına girebilecek bazı unsurları zikretmekle

29 Nitekim Türkçede fazilet karşılığında üretilmiş erdem kelimesi de tamamlanmak ve kemale ermek anlamındaki bu ermek kökünden türetilmiştir. (Çev.).

30 Şu ayet üzerinde düşününüz: "Onlar hayvanlar gibidir, hatta yolları daha da sapmıştır". Furkan Suresi, 25/ 44.

yetinelim. Bu unsurlardan birisi insanın asıl itibarıyla *yaratık* (halika) *olmasıdır; yaratığın tanımıysa aynı anda hem maddi yaratılış* (halk) *hem de manevi/psikolojik yaratılış* (huluk) *olmaktır.* Nasıl ki maddi yaratılış aşamalardan geçiyorsa, manevi yaratılış da hâlden hâle evrilmektedir. Nasıl ki maddi yaratılış varlık âlemine çıkmadan önce rahimlerin görünmezliğinde başlıyorsa, aynı şekilde manevi yaratılış da davranış âlemine girmeden önce bu rahimler görünmezliğinde başlamaktadır.[31] Nasıl ki maddi yaratılış varlığa çıktığında düzgünse, manevi yaratılış da davranışa girdiğinde düzgün olur. Varlığa çıkış ve davranışa giriş sonrasında, maddi yaratılışa ait fiil manevi yaratılışa ait fiilden ayrılmaz. Çünkü insan maddi yaratılış fiilinde maddi yaratılış fiilini yapmak veya yapmamak, o fiili yapma biçimlerinden birini seçme veya seçmeme, onu yapmaya çalışma veya çalışmama, onu yapmanın veya yapmamanın gerisindeki kasıt, onu yapmanın sonucunu kullanma veya kullanmama bakımından gibi hususların birinden sorumlu olur. Bunlardan ve benzerlerinden bizim için çıkan sonuç şudur ki *insan için manevi yaratılışın zorunluluğu, tastamam maddi yaratılışın zorunluluğu gibidir; dolayısıyla ahlaklılık olmadan insanlık olmaz.*

Ahlakta Geçerli Olan Sınırlı Sayıda Fiildir

Teorik ahlakçılar bizi, erdemleri ve derecelerini saymaya, onları sınıflandırmaya alıştırdılar. Bununla birlikte onlar kendi aralarında erdemlerin sayısı, dereceleri ve türleri hakkında görüş ayrılığına düşerler. Bilindiği gibi onlardan miras aldığımız en meşhur sınıflandırma, temel erdemleri

31 Açıkça görüldüğü gibi, ahlakı bizzat *halk* (yaratılış) ile başlatıyoruz. Böylece *fıtrat* yaradanın, yaratığına kendisine uygun veya aykırı bir ahlak kazanması için âleme çıkmadan önce verdiği bizzat bu ahlak olmaktadır. Böylece ahlak bizim görüşümüze göre fıtri ahlak ve kazanılmış ahlak olmak üzere iki tür olmaktadır. Kazanılmış ahlak da fıtrata uygun ahlak ve fıtrata aykırı ahlak olmak üzere iki türdür. Fıtrata uygun kazanılmış ahlak ise fıtri ahlak hükmünde olur.

iffet, cesaret, düşünce ve adalet olmak üzere dörtlü şekilde kabul eden Eflatuncu tasniftir. Hatta bazıları bu tasnifin iki ümmetin [Müslümanların ve Hıristiyanların] kendisinde ihtilaf etmediği tümel ve evrensel bir sıralama olduğunu sanmışlardır. Ancak onlar, bir şeyin yaygınlığının, evrenselliği için delil teşkil etmeyeceğini anlayamamıştır. Çünkü evrensellik ile kastedilen, bir şeyin niteliğinin bütün bireyler için kapsayıcılık oluşturmasıdır. Ancak bu kapsayıcılık, onların doğalarından ve iradelerinden kaynaklanan bir nitelik şeklinde kapsamlı bir tarzda gerçekleşmeli, onların bazılarında bulunacak şekilde veya onlara dayatılmış olmamalıdır. Erdemlerin dörtlü tasnifine ilişkin evrensellikse kendisinde az veya çok bir zorlamanın bulunduğu ve altında gerçek bir göreliliğin yer aldığı yapay bir evrenselliktir.

Burada bizi erdemlerin dörtle sınırlandırılmasından ziyade bunun ilkesi ve esası ilgilendirmektedir ki o da bize göre pek çok bakımdan eleştiriye açık bir ilkedir. Bu hususlar şunlardır:

- Ahlak, insanın fiillerinin sayısı kadardır. Bu fiiller sayılamayacak kadar çok olduğuna göre, ahlak da onun gibidir. Ahlakı cins ve türlere dâhil etmenin de bir faydası yoktur, çünkü ondaki kural dışı durumlar göz ardı edilemeyecek kadar fazladır. Nitekim tek bir ahlak, muhtelif ahlaklara karşılık gelebilir.
- Bir ahlaki fiil tek bir derece değil, bir sınırda durmayacak kadar pek çok dereceden oluşur. Örneğin bir birey belirli bir eylemde bulunur, onunla bazen bir dereceye, bazen başka bir dereceye yerleşir. Öyle ki o eylem, sanki *iki farklı eylemmiş gibi olur.*
- Ahlak, sonsuz olanı idrak etme yoludur; inanıldığının aksine sayma işlemi değildir.[32] Zira insanların fiilleri

32 Modern Batılı akıl, Helenistik ve Skolastik akılda olduğu gibi *görme* (intuior) ve görselleştirme temeline değil, *sayma* (computare) ve *hesaplama* (calculus) temeline dayanır. Gariptir ki –kendi bulgularıma göre- 11.yüzyılda değişim geçirmezden

sonsuz ve yine seviyeleri de sonsuz olduğu için, bu anlamı bu fiillerin genelinde hissetmek, hesaplama fiillerindeki gibi belli fiillerde hissetmekten insana daha yakın olur. Bir başka deyişle sonsuz, sayısal bir kavram olmaktan ziyade ahlaki bir anlamdır.

- İnsanın fiillerine bazen kendinden olan anlaşılırlık yönünden bakarız ki biz buna *parçalı anlaşılırlık* (veya yüzeyin anlaşılırlığı) demiştik; bazen de başkası –yani bütün– sebebiyle anlaşılır olması yönünden bakarız ki ona da *bütünleyici anlaşılırlık* (veya derin anlaşılırlık) adını vermiştik. Durum şu ki sonsuz, fiillerde bu bütünleyici anlaşılırlığın gereğini yapar. Dolayısıyla nerede bu bütünleyici anlaşılırlık varsa, orada sonsuz bir durum vardır.
- Dinî ibadetlerin anlaşılırlığı kendine özgü bir şekilde bütünleyici olduğundan, sonsuzu idrak etmeye götüren en kestirme ve en doğru yoldur. Bunun aksi düşünülemez, çünkü bu ibadetleri vahyeden varlığın da olgunluğu sonsuzdur, aksine sonsuzluğu sonsuzdur. Bu yüzden ibadetleri sürekli yerine getirmek sayesinde ibadetlerde sonsuzu idrak etmek, sınırsızlığının bir sınırı olmayan yasa koyucusunu idrak etmektir.
- Aşağıda zikrolunan iki anlaşılırlığa uygun şekilde yapılan sıralama ahlakın hakikatine en yakın sıralamadır. Bu anlaşılırlıklar; yüzeysel anlaşılırlık ve derin anlaşılırlıktır. Buna göre iki çeşit ahlak vardır: yüzeysel ahlak ve derin ahlak. Yüzeysel ahlak, sonluyla ilişkili olmakla sınırlı fiillerdir. Buna karşın derin ahlak, sonsuzu aramaya yükselen fiillerdir. Sonlu ve sonsuz arasındaki ayrım aşılmaz bir uçurum değildir; bu uçurumu, ilahi ibadetlerden birine eklenen ve onunla

önceki klasik İslam aklı, bugünkü gibi görmenin farklı bir biçimine değil, kendisine özgü bir sayma ve zamansallaştırma esasına dayanıyordu. Esasen bu akıl biçimini ilk yaratan Müslümanlardı. [Ed.].

sonlu bir konumdan sonsuz bir ufka yükselen kimse aşabilir. Ancak bu uçurumu insanın kendi kendine vazettiği ibadetlerle aşması mümkün değildir, çünkü sonludan sonsuz çıkmaz.

Bu bölümde söylenenleri özetleyecek olursak diyebiliriz ki Batılı ahlak filozofları ahlak-din ilişkisine dair üç farklı yaklaşım benimsemişlerdir. Birinci gurup, ahlakı dine bağlı kılmış; ikinci bir gurup, dinî ahlaka bağlı kılmış; üçüncü bir gurup da ikisinden birini diğerine bağlı kılmamıştır. Birinci gurubun kendi seçimini ispatlamada aşağıdaki iki ilkenin diğerlerine önceliğine dayandığını açıkladık ki onlar da Tanrı'ya iman ve Tanrı'nın iradesidir. Sonra ikinci gurubun kendi seçimini ispatlamada Kant'ın iyi irade hakkındaki ilkesini benimsediklerini izah ettik. Ardından, üçüncü gurubun kendi seçimini ispatlamada Hume'un "Olgudan değer çıkmaz." ilkesini benimsediklerini ortaya koyduk.

Dinin ahlaktan kaynaklandığını söyleyen ikinci görüşe iki temel eleştiri yönelttik: Onlardan biri, bu görüşün seküler ahlak kategorilerini dinî ahlak kategorilerinin yerine geçirmeleridir. İkinci eleştiri, seküler ahlakın yargılarını dinî ahlakın yargılarına benzetmeleridir. Bu ödünç alma ve benzetme işlemi de ikinci görüşü ahlakın dinden türediğini söyleyen birinci görüşün seküler bir tercümesi hâline getirmektedir. Ahlakın dinden ayrılığı kanaatinde olan üçüncü görüşe de iki temel eleştiri getirdik. Birincisi, bu görüşün dine bilimsel teori gözüyle bakmasıdır, oysa dine teori değil, müessese olarak bakılmalıdır. Her müessese ise olgu yargıları içerdiği kadar, yükümlülük yargıları da içerir. İkincisi, bu görüş dinin ahlaka etkisini uzak görmektedir. Oysa ahlaki değerin insanın varlığında özel bir kaynağı olduğuna ilişkin bilinç ve farkındalık, dinin onu belirtmesine bağlıdır. Benzer şekilde, dindeki haberin salt haber olması mümkün değildir, aksine dindeki haber bir veya daha fazla değer içerir.

Bu bölümü dinin ve anladığımız şekliyle ahlakın geniş ufuklarını daraltan yaygın yargıların geçersizliğini ortaya koyarak sonlandırdık. Böylece din, bize göre altında gizli anlamları bulunmayan görünen ibadetlerle sınırlandırılamaz. Aksine ibadette gizlenmiş anlama uygun olarak davranışın kazanılması olmaksızın ibadeti yerine getirmenin bir anlamı yoktur. Benzer şekilde, bize göre ahlak terk edilmesinde bir sakınca olmayan tamamlayıcı/erdirici fiillerle sınırlandırılamaz. Aksine ahlak, kendilerinin yitirilmesi hâlinde insan hayatının bozulup yok olacağı zorunlu fiillerdir. Yine ahlak, genişlemesi mümkün olmayan sayılı fiillerle sınırlandırılamaz; aksine ahlak, sonu olmayan fiillerdir ve onlarda sonsuz, başkalarında olduğundan önce idrak edilir.

İKİNCİ BÖLÜM

SOYUT AKILCILIĞIN SINIRLARI SOYUT AKILCILIĞA AHLAKEN NASIL KARŞI ÇIKILABİLİR?

Sözde filozofların geneli modern Batı medeniyetinin niteliklerinden birisi olarak onun orijinal Yunanca anlamında *logos*'a dayanması veya kısaca *logos medeniyeti* olmasını anar. Bilindiği gibi *logos* kelimesi burada ayrıntısını ele alamayacağımız kadar çok anlam ifade eder. Burada bizi diğerlerinden daha meşhur olmuş iki anlamı ilgilendirmektedir ki onlar da akıl ve sözdür. Şu hâlde modern Batı medeniyeti iki yönlü bir medeniyettir: akıl medeniyeti ve söz medeniyeti. Ancak genelde insanları ve özelde sözüm ona filozofları ve modernistleri diğerinden daha çok –hatta hayran olma sınırına varacak kadar– meşgul eden yönü, bu medeniyetin akıl medeniyeti olmasıdır. Bu büyülenme, akli özelliğini –veya bilinen terimle, akılcı özelliğini– insani idrak derecelerinin en yukarısına çıkarmasında ve yine Batılıları akılla özdeşleştirme eğiliminde kendini göstermektedir. Öyle ki sanki Batılılardan başkaları, akılcılıktan tamamen mahrum değilse bile, en azından Batılıların ulaştığı saf ve mutlak düzeyde ona sahip değildirler. Modern Batı medeniyetinin akli

yönüne ilişkin ortaya çıkan ilgi ve hayranlığın bir benzeri, bu medeniyetin sözsel yönüyle ilgili de yaşanmıştır. Ancak bu benzer yönün meydana gelişi, birincisinden oldukça uzun bir zaman sonra vuku bulmuştur. Benzer şekilde onun alanı, aklilik özelliğine karşıt bir özellik değildi. Nitekim modernite taraftarları nezdinde sözselcilik (*kavlaniyye*) diye bir kavram görmemekle birlikte ona benzer bir kavram buluyoruz ki o da enformasyon (*el-ilamiyye*) kavramıdır. Günümüzde de bu kavram modernite taraftarlarında büyük bir ilgi ve hayranlık uyandırmıştır.

Burada amacımız modernitenin bu iki yönü, yani akli ve sözel boyutu üzerinde düşünmek ve İslam dininin ahlakı gereğince değerlendirerek, modern Batı medeniyetinin akıl medeniyeti olmak bakımından *eksik bir medeniyet*, söz medeniyeti cihetinden de *zalim bir medeniyet* olduğunu ortaya çıkarmaktır. İzleyen bölümde bu medeniyeti lekeleyen bariz eksiklikleri ortaya koymaya çalışalım; sonraki bölümü de ondaki zulmün çeşitli görünümlerini ortaya koymaya ayıralım.

Şunu bilmeliyiz ki akılcılık konusuyla gereğinden fazla ilgilenilmiştir. Bu yüzden akılcılıkla ilgili çeşitli şüphe ve sorunlar ortaya çıkmış, çeşit çeşit karışıklıklar ve bozulmalar meydana gelmiştir. Bu şüphe, sorun ve bozulmaların niteliklerini aydınlığa kavuşturmamız, sebeplerini açıklamamız ve etkilerini belirlememiz gerekmektedir. Böylece aynı hatalara düşmez ve akılcılık konusunda İslam ahlakına uygun bir yola koyuluruz.

Akılcılığa yönelik bu eleştirel yol sayesinde mevcut birikimlerinden hareket ederek bu olgu üzerinde düşünen Müslüman Arap mütefekkir ve teorisyenlerin tümünde bulunan aşağıdaki üç gerçeğin ortaya çıkacağını söyleyelim:

a) Mevcut İslam ve Arap âlemini uyandırma ve kalkındırma yolları üzerinde düşünüp kafa yoran herkes, akılcılığı bu araçların en başına koymakta tereddüt

etmez; ilerleme ve uygarlaşma arzusuna ulaşmada akli yöntemlerin erdemlerini ve faydalarını över de över.

b) Şu üç gurup da akılcılığa eşit şekilde ilgi göstermektedir: İlki İslam dinî ahlakını benimseyen kimsedir. İkincisi başka ahlakla amelde bulunmak için bu dinden uzaklaşan kimsedir. Üçüncüsü ise bu iki uç arasında konumlanarak ahlakın bir kısmını İslam dininden, diğer kısmını İslam dışı veya din dışı görüşlerden alan ve bunu da gelişmeye ayak uydurmak ve değişimin gereğini kabul etmek adına yapan kimsedir.

c) İslami ve Arap gurupların inançlarla ilgili tercihlerinin farklılığına rağmen müştereken katıldığı akılcılığa yönelik çağrı 19. yüzyılın yarısından 20. yüzyılın sonuna kadar yaklaşık bir buçuk asırlık bir zaman dilimi boyunca hararetini ve yaygınlığını artırmıştır.

Çağrıcıların en geniş ölçüde ittifak etmelerine karşın akılcılığın, inançlarla ilgili yönelimlerindeki farklılığın, Müslüman ve Arap düşünürleri akılcılık sorununu gözden geçirmenin zorunlu olduğunu fark etmeye götürmesi beklenirdi. Bunu da akılcılığın ilke, yöntem ve değerlerini yakından incelemeleri ve denetlemeye tabi tutmak suretiyle yapabilirlerdi. Böylece onlar akılcılığa kendi reform ve değişim hedeflerini gerçekleştirme gayesiyle müracaat etmelerine karşılık, onun bu işte ne kadar başarılı [veya başarısız] olduğunu görebilirlerdi. Ancak bu teorisyenler ve düşünürler bu inceleme ve denetlemeye tabi tutma zorunluluğundan hâlâ bütünüyle habersizler. Yine onlar akılcılığa yapışmaya, onunla delil getirmeye ve hakem olarak ona başvurmaya devam etmektedirler, çünkü onların akılcılığın ilkelerinin tam, yöntemlerinin tutarlı ve sonuçlarının güvenilir olduğuna inançları iyice kökleşmiştir. Öyle ki eğer bu inceleme hususunda onlarla konuşulacak ve o kendilerine bu işleme

ihtiyacın acil olduğu hissettirilse, bu işe girişmekten hoşlanmazlar; çünkü bu inanç onların içine iyice yerleşmiştir.

İslam ve Arap düşüncesindeki bu boşluğu doldurmaya çalışmak ve bu uzun gafletten çıkmanın yolunu aramak için, arzu edilen akılcılık eleştirisi işlemine katkıda bulunmaya girişiyoruz. Bunda şu iki hususa kanaat getirmemizin de özel rolü vardır: Dinin ahlakını benimseyenle benimsemeyen kimsenin, akılcılığın tek bir anlamında buluşması mümkün değildir. İkinci olarak, hiç kimse dinin ahlakını benimseyenlerle dinin ahlakını benimsemeyenlerin akılcılık anlayışını incelememiştir. Oysa bu anlayış birinci guruptakileri, hiç farkında olmadan, akılcılığın kendilerine zarar verecek yollarını benimsemeye götürmektedir. Bunun sebebi, değil dinî ahlakın, genel anlamda ahlakileşmenin bile bulunmadığı bir yerde, düşünsel ve bilimsel uygulamalarda genellikle akılcılık yöntemlerinin baskın gelmesidir.

Soyut Aklın Eleştirisi

Gerçekten aklın pek çok tarifi, akılcılığın da çeşitli tanım ve nitelikleri vardır. Benzer şekilde, insanların bilinç ve eğitim düzeylerine göre akılcılık hakkındaki görüşleri çeşitlilik arz eder; mezhep seçimlerinin ve fikrî kanaatlerinin rengine göre insanların akılcılığa yaklaşımı farklılık gösterir.

Bizim buradaki amacımız, bu tanımları sıralayarak bu görüş ve yaklaşımları karşılaştırmaktan ziyade, her akılcılık tanımının taşıması gereken genel ölçütleri belirlemek ve yaygın akılcılık tanımlarının çoğunluğunu kendilerine indirgeyebileceğimiz iki yaygın akılcılık tanımını değerlendirirken bu ölçütlere dayanmaktır.

Akılcılığın Tanımının Ölçütleri

Her akılcılık tanımının uyması gereken ölçütleri, etkililik, değer belirleme ve bütünlük olmak üzere üçüyle sınırlandıralım.

Etkililik Ölçütü

Bu ilk ölçütün gereği, geniş bir alanda çeşitli fiiller aracılığıyla insanın kendini gerçekleştirmesidir. İnsanın fiillerle kendini gerçekleştirmesiyse, farklı durumlardaki füllerinin bütününden elde ederek tanımladığı davranış kimliğinde kendini ayan eder. Benzer şekilde fiillerinin alanının genişliği ve çeşitliliği üç şekilde kendini gösterir. *Birincisi* bu fiillerin sınıflarının, niteliklerinin ve araçlarının sayılarının çokluğudur. *İkincisi* mekânsal ve zamansal şartlarının değişkenliğidir. *Üçüncüsü* itkilerinin ve amaçlarının farklılığıdır.

Değer Belirleme Ölçütü

Bu ikinci ölçütün gereği, insanın her nesneye ve olguya eğilim duymaması, aksine neyin var olması ve neyin gerçekleşmesi gerektiğini kendisine dayatan belirli değerler tarafından sürekli yönlendirilmesi ve motivasyonunu mevcut durumundan çıkarıp daha başka hâllere yükselten anlamlara bağlı olmasıdır. Bunun delili, fiillerinde sürekli kemali araması, ulaştığı her seviyenin bir üstündeki seviyeyi arzulaması ve devamlı mükemmelden daha mükemmel olana ilerlemek istemesidir. Var olması ve gerçekleşmesi gerekene yönelik bu ilgi bulunmasaydı insan bu mükemmelliği aramaya kalkmaz ve onu elde etmek için çaba harcamazdı.

Bütünlük Ölçütü

Bu ölçütün gereği, insanın davranışsal görünümlerinin farklılığına, psikolojik güçlerinin ve biyolojik işlevlerinin çok sayıda olmasına rağmen birbirinden ayrılabilir ve birbirini etkilemesinin önüne geçilebilir birimlerden oluşmuş

bir toplam olmamasıdır. Aksine insan, kendisinde kuvvet tezahürlerinin zayıflık görünümleriyle, bilgi niteliklerinin vicdan nitelikleriyle, düşünce düzeylerinin uygulama düzeyleriyle ve beden değerlerinin ruh değerleriyle birleştiği tek bir özden ibarettir.[1]

Her akılcılık tanımında zorunlu olan üç ölçüte ilişkin açıklamamızı tamamladık. Bu ölçütler şunlardır: *1)* İnsanın fiiller yoluyla gerçekleşeceğini söyleyen etkililik ölçütü; *2)* Bu fiillerin belirli değerlere dayandırılmasını gerektiren değer belirleme ölçütü; *3)* Bu yönlendirilen fiilleri birbirleriyle ilişkilendiren ve birbirlerini tamamlayıcı kılan bütünlük ölçütü. Bu açıklamadan sonra iki akılcılık tanımının eleştirisine girişeceğiz. Bu tanımlardan biri eskidir ve İslam geleneğinde büyük bir etkisi vardır. Bu tanım Aristotelesçidir. İkinci akılcılık tanımıysa yeni olup çağdaş İslam Arap söylemindeki etkisi birincisinden az değildir. Bu tanım da Descartesçıdır (Kartezyen).

Aristotelesçi Akıl Tanımı

Aristoteles aklı şöyle tanımlar:

> Akıl; insanda bulunan ve insanın kendisi vasıtasıyla hayvanlardan ayrıldığı ve onunla bilgiyi almaya yetenekli hale geldiği bir cevherden ibarettir.[2]

Bu tanımı yukarıda sözü geçen ölçütlere vuracak olursak, değer belirleme ölçütünü belirli bir yönden karşılasa bile, etkililik ve bütünlük ölçütlerini yerine getirmediğini görürüz. Etkililik ölçütü bakımından bu tanım, aklı cevher saymakta, yani öz konumuna koymaktadır. Oysa doğrusu,

1 Yazar burada, felsefede yaygın şekilde kullanılan bir kavramsal ayrıma müracaat etmektedir: Toplam ve Bütün. Bu ayrıma başvuran tezler, özellikle analitik değerlendirmelerde, *toplam*ın kendisini oluşturan *birim*lere çözümlenebileceği, buna karşın *bütün*ün *parça*larına aynı yöntemle çözümlenemeyeceği (*gestalt*) biçiminde ifade edilebilecek bir sonuca daima gebedir. [Ed.].

2 Bu Aristotelesçi tanımı İslami epistemolojinin branşlarına ulaştığı şekilde aktardık.

aklın fiillerden bir fiil ve davranışlardan bir davranış, hatta etkililik fiillerine ve niteliklerine en açık delil olduğudur. Bunun açıklaması aşağıdaki üç bakımdandır:

a) Akıl, geri kalan insan fiillerine katılır. Örneğin gören kimse, görmesinde anlayarak görür, işiten kimse işitmesinde anlayarak işitir, eylemde bulunan kişi eyleminde anlayarak eylemde bulunur.

b) Fiiller iyi ve kötü niteliği taşıdığı gibi, akıl da iyi ve kötü olabilir. Nitekim aklın sahibi,[3] aklı gerçek bilgi yoluna yöneltirse iyi olur, onu bilgi caddesinden saptırır ve şüphelerin ve hevaların kucağına atarsa kötü olur.

c) Fiiller dönüşüm ve değişim kabul ettiği gibi, akıl da değişim ve dönüşüm kabul eder. Bu yüzden akli fiili yönlendirmek ve üzerinde etkide bulunmak mümkündür. Öyle ki akıl, bir akli nitelikten daha üstün ve daha akıllı bir akli niteliğe çıkabilir.[4]

Bütünlük ölçütü bakımından bu tanım, insanı bağımsız ve ayrı bölümlere ayırmaktadır. Çünkü aklın öz diye nitelendirilmesi, eylemde bulunmak ve tecrübe etmek gibi insanın mahiyetini tanımlamada akla katılan ve akıl gibi olan diğer niteliklerden aklı ayırır. İnsanda bulunan özlerin –anlayan öz, amelde bulunan öz ve tecrübe eden öz– çok sayıda olduğunu söylemekse açıkça doğrudan uzaklaşmaktır. Çünkü bu görüş, niteliklerinin bütünlüğünde ve fiillerinin iç içeliğinde insanın birliği hakikatini görmezden gelmektedir.

Değer belirleme ölçütü bakımından Aristotelesçi tanımın insan ile hayvanı birbirinden ayırt ederken hakkını verdiğini kabul etsek bile, olması gerektiği gibi gerçekleş-

3 Geleneksel Batı düşüncesinde çoğunlukla *ruh*la anlamdaş şekilde kullanılan akıl, zaten kişiyi kendisi yapan özdür; bu yüzden Batı düşüncesi çerçevesinde aklın sahibi ifadesi, akıldan pay alarak onunla ilişkili olan bedeni ifade etmiyorsa manasız bir sözdür. Zira bir şeyin özü, zaten onun sahibidir. [Ed.].

4 Şu kitabımıza bkz. *el-Lisan ve'l-Mizan evi't-Tekevsur el-'Akli*, s. 21-30.

memiştir. Zira insanın kemalini gerçekleştirmede aranan ve kendisine yönelinen değerlerin sonuçlarından emin olunamaz ve en ağır şekilde sahibinin zararına dönebilir. Bunun delili on aklın bulunduğunu söylemek ve bu akılları tanrılar konumuna yerleştirmektir.

Aristotelesçi akılcılık anlayışı, akılcılık tanımında mecburen bulunması gereken etkililik ve bütünlük ölçütünü ihlal ettiği ve değer belirleme ölçütünü yanlış kullandığı için, bu ihlal ve yanlışa düşmeyen bir başka tanım aramamız gerekmektedir.

Descartesçı Akıl Tanımı

İncelemek istediğimiz ikinci tanım, Descartesçı tanımdır. Bu tanımda akılcılık, akli yöntemin, modern bilimlerin ve onlar arasında özellikle matematiğin uygulamasında tanımlandığı şekilde kullanılması anlamındadır. Bu modern akılcılık anlayışı hakkında bir yargıda bulunabilmek için, kendilerinden doğan sonuçları açıklayarak biraz önce zikrettiğimiz üç ölçütü biraz daha ayrıntılı şekilde ortaya koymamız gerekmektedir.

Buna göre, değer belirleme ölçütünden; insanın daima hedefler ve gayeler, fıkıh usulü terminolojisiyle söylersek amaçlar (*makâsıd*), yani kendisine uygun biçimde davranışta bulunduğu değerler belirlediği sonucu çıkar. Bilindiği üzere, bu amaçlar çeşitlilik niteliğine sahiptir. Nitekim bu değerlerden bazısı asli veya türevsel, bazısı temel veya sonradan eklenmiş, bazısı da miras alınmış veya kazanılmıştır. Bu değerler kısaca faydalı ve zararlı amaçlar olmak üzere iki kısma ayrılabilir.

Etkililik ölçütünden, insanın bu amaçlara ulaşmak için araçlar edindiği sonucu çıkar. Bilindiği gibi bu araçlar sayıca sınıflandırılabileceği gibi tek bir amaçla ilgili olarak da

tasnif edilebilir. Ancak genellikle bu araçlar etkili ve eksik araçlar olmak üzere iki gurup hâlinde sınıflandırılabilir.

Bütünlük ölçütü, araçların ve amaçların, insanın tezahürlerinin birliğine hizmet etmesidir. Bu da ancak amaçların fayda, yararlarınsa etkililik niteliğini taşıması hâlinde mümkündür.

Değer belirleme ölçütünün amaçlarla, etkililik ölçütünün araçlarla ve bütünlük ölçütünün amaçlardaki yarar ve araçlardaki etkililikle ilgisi açıklığa kavuştuğuna göre, artık Descartesçı temele sahip akılcı yöntemin amaçlardaki yarar ve araçlardaki etkililik şartını taşıyıp taşımadığını sorgulayabiliriz.

Akılcı Yöntem ve Amaçlardaki Faydanın Tanımları

Bu akılcı ve bilimsel yöntemlerin amaçlarını inceleyen kimse, görelilik, kölecilik ve anarşizm olmak üzere üç niteliği taşıdığını görür.[5]

a) Görelilik: Faydalı amaçlardan biri aklın yasalarının ortak, tümel ve bütün akıllı varlıklar için bir olmasıysa, akılcı bilimsel yöntemin gerçekliği, bundan farklı bir duruma tanıklık etmektedir. Bilinmektedir ki mantık, aklın ortak ve tümel yasalarını inceleyen bir bilimdir. Ancak aklın aşamalarını ve bölümlerini incelediğimizde, çoğalan ve uyumsuz yasa ve varsayım türleri, dolayısıyla bunlara dayanan böylesi sistem ve teori çeşitleri görürüz. Öyle ki belli bir sistemde veya teoride doğru olan şey, diğerinde doğru olmayabilmekte; bir sistemde veya teoride doğru olmayan şey, diğerinde doğru olabilmektedir. Buna matematik bilimlerdeki Öklidçi geometri ile Öklid-dışı geometri, fizik bilimlerdeki mutlak

5 Şu kitabımıza bkz. *Dinî Amel ve Aklın Yenilenmesi*. Burada sunulan düşüncelerden önemli bir kısmını bu kitabımızdan aldık. Dolayısıyla bu bölüm, orada geçen akıl konusuna ilişkin iddiaların biraz daha açıklığa kavuşturulmasından ve o iddiaların yeni bir bakış açısıyla kanıtlanmasından ibarettir. Bu bakış açısı da özellikle amaçlar bakışıdır. Bu bakış üzerinde hak ettiği araştırmayı yapmak için ömrümüzün uzamasını Allah'tan ümit ediyoruz.

mekân teorisi ile görelilik teorisi arasındaki meşhur anlaşmazlıkları da ilave etmeliyiz.

Bilimlerin yöntemleri böylesine çoğalıp farklılaşmaktaysa, insan aklından insanlar arasında ortak tek bir hakikat niteliğine sahip bilimsel bir söylem inşa etmeyi, modern akılcı bilimsel yöntemin arzuladığı amaçlardan bir amaç şeklinde değerlendirmek mümkün değildir.

b) Kölecilik: Benzer şekilde faydalı amaçlardan bir diğeri, bilimsel yöntemlerin insanı özgürleştirmeye ve onu mutlu etmenin imkân ve ufuklarını genişletmeye götürmesiyse, teknolojik yöntemlerin içinde dönüp durduğu hâllere baktığımızda bu allı-pullu ümitlerin gerçekleşmekten son derece uzak olduğunu görürüz. Bunun sebebi bu teknolojilerin bütün düzeylerde ve bütün yönelişlerde çoğalıp artması, böylece insanı kuşatan, iradesini kontrol eden ve ufukları insanın aklından kaybolan, kısaca insanı köleleştiren özel bir teknolojik yapı kurmasıdır. Bundan sonra çıkıp nefse, âlemi kendi emrine vermesini arzulattırıyor!

İnsanın aleyhine dönen bu evrilmenin sebebi, teknolojilerin bağımsızlığı ve insanın öngörüsü olmaksızın kendine özgü mantığına uygun hareket etmesidir. Bu mekanik mantık iki ilkeyle ayakta durur: Birincisi *akıl dışı ilke*dir ve onun gereği *her şeyin mümkün olduğudur*. Bu da makinenin insandaki her şeyi mübah saymasına götüren sebeplerden biridir. İkincisiyse *ahlak dışı ilke*dir ve onun gereği *mümkün her şeyin yapılıp üretilmesi gerekir*dir. Bu da, ahlaki güzelliklere götüren bütün ahlaki engellerden sıyrılmak demektir.

Teknolojik yöntemler, davranışı yönlendiren kuralları kaldırmaya ve karanlıklara gömmeye yöneldiğinden, insanı özgürleştirme ve mutlu etme görevi, modern akılcı bilimsel uygulamanın gerçek ve fiili bir amacı olmaktan çıkmıştır.

c) Anarşizm: Benzer şekilde faydalı amaçlardan bir diğeri bilimsel yöntemin düzene, tertibe ve iletişime çağırma-

sıyken, bilim tarihine baktığımızda şunu görürüz: Bilimsel teoriler aralıksız bir şekilde büyümezler, katmanların birbiri üstüne yükseldiği gibi birbirleri üzerine yükselmez ve adım adım bilgiyi olgunlaştırmaya yönelmezler; tam tersine birbirlerinden kopukturlar. Öyle ki aralarında bütünlük ve dayanışma ilişkisi değil, ayrılık ve kopukluk münasebeti vardır. Örneğin yaratılış ile evrim teorisi arasındaki ayrılık, akli mekanik ile atom mekaniği arasındaki ayrılık ve Einstein teorisi ile Newton teorisi arasındaki ayrılığı zikredebiliriz.

Buna bu teorilerin birbirini tamamlamamasını da ilave edelim. Bu teorilerden her biri, bazı sorulara cevap vermek üzere kendisi için bir yol edinir edinmez daha zor olabilen başka sorularla karşılaşmaktadır. Böylece sorular, artmaya ve her yönde yayılmaya başlamaktadır. Öyle ki bu artış ve yayılma, patlamaya götürmektedir. Ayrıca bilimsel teori sınırları içinde asla cevap bulamayan sorular da vardır. Bu sorulardan bir kısmı teorik çerçevenin ve yorumlama araçlarının sınırlarıyla ilişkili, bir kısmı da varlıkların kendine has özellikleri yahut hakikatleriyle ilgilidir.

Yaygın akılcı bilimsel yöntemler, bilimsel teorilerin kendi aralarında çatışmasına sebep olduğuna göre, düzen ve bütünlük arayışının bu yöntemler için gerçek bir amaç oluşturduğu iddiası geçersiz hâle gelir.

Aynı şekilde, modern akılcı bilimsel yöntemin amaçlarını incelediğimizde bu yöntem, birlik ve bütünlük yerine görelilik ve farklılaşmayı, özgürleştirme yerine köleleştirmeyi ve düzen yerine anarşiyi isteyebilmektedir.

Bununla da yaygın bilimsel akılcılık zararlı amaçlar edinmekte, dolayısıyla faydadan ibaret akılcılığın doğru esaslarından birine karşıt olmaktadır. Acaba bu durumda o, araçlarda etkililik olan ikinci esasa uygun olabilir mi?

Akılcı Bilimsel Yöntem ve Araçlarda Etkililik

Akılcı bilimsel yöntemin araçlarını inceleyen kimse, onların da aşağıdaki üç niteliğe sahip olduğunu görür: nesnellik yapmacıklığı, dış görünüşe takılıp kalmak ve araçlar edinmek.

a) Nesnellik Yapmacıklığı: Akılcı bilimsel gelenek, nesnellik yolunu izlediği gerekçesiyle kendi araçlarının öznel anlam ve değerlerin bütün etkilerinden arındığını iddia eder. Bu yol, söz konusu gelenek açısından, her şeyde açık gözleme ve duyusal tecrübeye müracaatla yetinmeyi gerektirir; öyle ki dinî anlamlar ve ahlaki değerler bu yol nezdinde bilimsel çalışmayı engelleyen ve onu gerçekliğinden ve yararından çıkaran engellerdir. Doğrusu şudur ki tam manasıyla nesnelliği elde etmek imkânsızdır ve bu akılcı uygulamanın yaptığı her şey, ahlaki dinî anlamların yerine din dışı ve ahlak dışı başka anlam ve değerler geçirmektedir ki nesnellik de onlardan biridir.

Modern bilim bu özel nesnel bilgi anlayışına dayandığı için insan hayatına hizmette etkili araca ulaşmayı kaçırmıştır. Çünkü bu araç, bilimsel bilgi arayışı ile ruhi ve ahlaki anlam ve değerlere sarılmayı uzlaştırmayı ve birleştirmeyi gerektirir.

b) Dış Görünüşe Takılmak: Akılcı bilimsel yöntem konularını, ne olursa olsun, sadece analiz ve deneyi kabul eden olgulardan seçmektedir. Bu yöntemin içerdiği hataya düşme tehlikeleri gizli değildir. Örneğin bir şey ile görünümleri arasındaki benzerlik böylesi tehlikelerdendir. Nitekim altın stoku ile kullandığımız kâğıt paraları karşılaştırdığımızda böyle bir durum ortaya çıkar. Yine gerçek kasıt ve niyete benzeterek değerlendirdiğimizde satışı kabul etmeyen şeylerin yazılı hisseyle görünüşteki satışı bir diğer örnektir.

Bilindiği üzere, bir şeyin ortaya çıkışı –yani olguya dönüşümü– ancak zamansal ve uzamsal bir alana girdiği za-

man gerçekleşir. Çünkü bu alan ölçme, bölme ve birleştirme araçlarını o şey üzerinde uygulama imkânı verir. Uzamsız şeyleri uzamlı kılan ve ölçüyü kabul etmeyen şeyleri ölçüyü kabul ettiren mekân-zaman kazandırmanın kötü sonuçları gizli değildir. Nitekim namazdaki yöneliş ile beynin bölgelerinin birinde meydana gelen dalgalanmaları özdeşleştirmek buna bir örnektir.

Akılcı bilimsel yöntem varlıkların dış görünüşlerinin kendilerine dayandığı iç gerçeklikleri olmaksızın sadece varlıkların dış görünüşleriyle yetindiği ve her şeyi zaman ve uzam alanına soktuğu için, araçları etkililik niteliğinden yoksundur. Zira bu niteliği kazanmak varlıkların dış görünüşleri ile iç gerçekliklerini birleştirmeyi gerektirir. Yine bu niteliği kazanmak, uzama sığmayan ve zamanın işlemediği yüce anlamlar âlemine doğru insanın yönelişlerine ve meraklarına hakkını vermesi gerekir.

c) Araçlar Edinmek: Akılcı bilimsel yöntemle oluşan bilgi, insanın kalbinde tek bir seferde ateşlenmesiyle elde edilmez. Aksine bu bilgi, araçlar üretmek ve onların üzerinde başka araçlar üretmek, böylece olguları betimleme, deneyleme, kontrol etme ve öngörüde bulunma itibarıyla belirlemektir.

Bu yönteme araçlar edinme işleminde şu ilke hâkimdir: "Bir şey ne kadar ince olursa, ona götüren araçlar da o kadar çok sayıda ve o kadar karmaşık olur". Yahut bunun tersine; "Bir şey ne kadar büyük ve kaba olursa, ona ulaştıran araçlar o kadar az olur". Bu ilkeden şu sonuç çıkar: "İncelikte asıl olarak sonsuz olmakla nitelendirilmiş manevi hakikatleri idrak etmek, maddi araçlardan sınırsız olanı gerektirir".

Akılcı bilimsel yöntem, hiçbir şeyde maddi araçları kullanmaktan ayrı olamayacağı için, bu araçlarla elde edilemeyen manevi anlamlar gibi şeyleri idrak etmesi imkânsızdır, dolayısıyla aranan etkililik niteliğinden yoksundur.

Özetle, akılcı bilimsel yöntemin araçlarına yönelik incelemeden bu araçların eksik ve verimsiz olduğu sonucu çıkar. Bu, söz konusu araçların nesnellik yapmacıklığı sebebiyledir ve yine zaman ve mekânla sınırlı olgular sınırında durması ve maddi araçları benimsemesi sebebiyledir.

Buna göre Descartesçı akılcılık, her ne kadar değer belirleme ve etkililik ölçütünü kısmen yerine getirse de, amaçlar bakımından faydalılık şartını ve araçlar yönünden etkililik şartını kaçırmak suretiyle bütünlük ölçütünü ihlal etmiştir.

Batı akılcılığı hem Aristotelesçi hem de Descartesçı seçeneğiyle sağlam akılcılığın üç ölçütünü ihlal veya suistimal ettiğinden, onu akılcılık içinde soyutlama derecesi adını verdiğimiz daha aşağı bir derece sayıyoruz. Soyut akıl, seçtiği amaçların faydası bakımından kesinlikten yoksundur ve edindiği araçlar bakımından kesinlikten daha fazla yoksundur. O hâlde bunun az veya çok insanın aleyhine dönmesini garipsemiyoruz. Peki, amaçlar itibarıyla zarara ve araçlar bakımından eksikliğe maruz bırakan bu akıldan kurtulmak nasıl mümkün olacaktır?

Amelî Akılcılığın İlki Türü

Bu sorunun cevabı, soyut akılcılıktan kurtulmanın yolunun ancak amelî değerleri kullanmak olduğudur. Çünkü amel, akılcı geleneğin aşılanıp yenilenmesi yoluyla oluşur; böylece akılcı gelenekten, kendisine yeni bilişsel ufuklar açacak bir kuvvet doğar. Dinî ahlakla ahlakileşmiş herkes için malumdur ki bu amacı, bu dinin şeriatından alınmış amelden daha iyi gerçekleştirecek bir şey yoktur.[6]

6 Kabul edileceği üzere, Müslümana göre *şeri amel* en mükemmel ameldir ve başka şeylerin mükemmelliği ondan kaynaklanır.

Akılcılık Tanımının Kıstaslarının Ayrıntısı

Amelin, malikini, soyut aklın sahibinin yitirdiği şeyle nasıl desteklediğini izah etmek için değer belirleme ve etkililik ölçütü hakkında birincisinin amaçlar, ikincisinin araçlarla ilgili olduğu şeklindeki sözlerimize ilaveten daha fazla ayrıntıya ihtiyacımız var.

Değer belirleme ölçütünün gereği olan amaçlar, şu iki temel niteliğe sahiptir: kalıcılık ve kapsayıcılık.

Kalıcılık: Amaçlar, ancak istikrarlı olması ve doğruluğunu koruması hâlinde insan davranışlarını yönlendirmesi ve etkilemesi mümkün anlamlar ve değerler konumundadır.

Kapsayıcılık: Bu anlamlar bireylere göre değişmez ve birey onunla başkalarından ayrılmaz. Aksine toplumun bütün bireyleri, onları ortak bir şekilde benimser ve uygular.

Etkililik ölçütünün gereği araçlar, iki karşıt niteliğe sahiptir: değişim ve özellik.

Değişim: Kişinin amacını gerçekleştirmek için yaptığı fiil olan araç, kişinin nezdinde tek bir şekil almaz; aksine mevcut ve potansiyel şartların değişmesiyle değişen pek çok şekil alır. Örneğin, amaç sağlığı korumak olursa, araç ilaç kullanmak fiili olabilir; sadece yemek yemek olabilir ve yine özel bir diyet yapmak olabilir.

Özellik: Fiillerden ibaret araçlar itkilere ve şartlara göre farklılaştığı için, sahibinin özel oluşunu (*hususiyyet*) fiillerden daha iyi gösteren bir şeyin olmadığı ortaya çıkar. Bundan da aşağıdaki şu üç sorun meydana gelir:

a) Kişinin özelliği, içerisine girdiği fiili etkinliklerin artması ve eksilmesiyle artar yahut eksilir.

b) Yapılması istenen fiil, bu özelliğe yerleştiği ve bu özelliğin hâlinin gereğine uyduğu ölçüde bir etki uygular.

c) Bu özelliği tanımak, en uygun ve etkili fiillerin seçimine imkân verir.

Değer belirleme ve etkililik ölçütlerinin bir yandan değer belirleme ölçütüne göre amaçlardaki kalıcılık ve kapsayıcılık, diğer yandan etkililik ölçütüne göre araçlardaki değişim ve özellik sayesinde, dinî ahlakın kendileri aracılığıyla soyut akılcılığı terk etmeye ve *soyut olmayan akılcılığı aramaya* imkân veren iki yönünü ortaya çıkarabiliriz. Bunlar şöyledir:

a) Kişinin içerisine girdiği ahlakileşme ölçüsünün, kişiye kalıcılık ve kapsayıcılıkla nitelenmiş şeyi anlama yeteneğini kazandırması.

b) Kişinin içine girdiği ahlakileşme ölçüsünün, kişiye değişim ve özel oluşla niteleneni anlama yeteneğini kazandırması.

Böylece soyut olmayan akılcılık iki kısma ayrılır: Kalıcı ve kapsayıcı anlamları idrak etmeye gücü yeten soyut olmayan akılcılık ve değişen ve özel yönleri idrak etmeye gücü yeten soyut olmayan akılcılık". Şimdi bu ikisini ayrıntılı şekilde arka arkaya ele alalım.

Rehberlik Edilmiş Akıl ve Faydalı Amaçlar

Faydayı Kazanmanın Amaçlardaki Etkisi

Bilindiği gibi dinî yükümlülüklerin dayandığı kalıcı ve kapsayıcı anlamlar, bizzat amaçlar (*makâsıd*) terimiyle özelleşmiştir ve şeriat bilginleri bu amaçlardan burada ayrıntısını söylemeye gerek duyulmayan çeşitli tasnifler yapmışlardır.[7]

Yine bilindiği gibi, dinin amaçları en faydalı ve kesin amaçlardır; çünkü bunların sonuçları diğer amaçların so-

7 Usul âlimlerinin saydığı maksatlar üç kısımdır: zorunlu (*zaruri*) türden maksatlar, ihtiyaci (*haci*) türden maksatlar ve güzelleştime (*tahsini*) türünden maksatlar. Bu bölümlemeyi şu kitabımızda eleştirdik: *Tecdidu'l-Menhec fi Takvimi't-Turas*, s. 111-114.

nuçları gibi aleyhe dönmez. Ayrıca ilahi tuzak ve istidraç, din dışı amaçların aksine, bu amaçlardan kaynaklanmaz.

Dinî amaçlar, diğer amaçlardan daha iyi faydayı kazanıp zararı uzaklaştıran kalıcı ve kapsayıcı anlamlar olduğundan, onlarla ahlakileşmiş kimse için faydalı amaçları idrak yolu açılır; zira ahlakileşme, onun anlayışına bu yüce değerleri görmesini sağlayacak şeyi yükler.

Dinî amaçlarla ahlakileşmiş kimse, bu idrak sayesinde, ne kendisi ne sonuçları güvenilir olmayan amaçlar kazanan soyutluk derecesini aşar ve bu dereceden hem akılcılık hem de huzur vericilik bakımından daha yüce ve üstün bir dereceye yerleşir ki biz ona düzeltme derecesi (*mertebetu't-tesdîd*) diyoruz. *Şu hâlde rehberlik edilmiş akıl* (el-'aklu'l-musedded), *faydalı amaçların bilgisine ulaşmış akıldır.*

Bu durumda rehberlik edilmiş akıl, değer belirleme ölçütünde belirlenen şartı, yani kalıcılık ve kapsayıcılığı içerir. Bunu karşılamakla birlikte, araçlarla ilgili etkililik ölçütünde belirlenen şartı, yani değişim ve özellik şartını, yerine getirdiğini görmeden bu aklı dikkate almak mümkün değildir.

Amaçların kalıcı ve genel anlamı içerdiğini ve bunları gerçekleştirmek için kullanılan araçların değişken ve özel olduğunu görmüştük. Amaçlar genel, araçlarsa özel nitelik taşıdığından, yararlı amacı bilmekten etkili aracın bilineceği sonucu çıkmaz; çünkü genelin bilinmesi özelin bilinmesini gerektirmez.[8]

Bu yüzden, ahlakileşmeyi arayan kimse faydalı amaçları idrak etmeyi başarsa bile, etkili araçların idrakini gerçekleştirmeyebilir. Araçlarının etkili olduğuna ilişkin kesin bir bilgiye sahip olmadıkça da çeşitli sorunlara maruz kalabilir. Şimdi onlardan kapsamlı ikisini zikredeceğiz: Gösteriş (*tezahür*) ve taklit (*taklid*) sorunu.

8 "Tümelin bilgisi tikelin bilgisini de içerir." ilkesi, geleneksel Batılı analitik düşüncenin en eski ve en yaygın kurallarından birisidir. [Ed.].

Amaçlar Sınırında Durmak

Gösteriş, ahlakileşmiş kimsenin fiili ile onunla amaçladığı şeyin hakikati arasında bir farklılık olduğunda ortaya çıkan bir niteliktir.[9] Gösterişin türleri arasında yapmacıklık (*tekellüf*) da vardır. Yapmacıklık, kişinin dış fiillerini onlarla Allah'ın yakınlığını kazanma kastından çıkarıp insanların yakınlığını kazanmaya dönüştürmesidir. Bir diğer tür, yağcılıktır (*tezellüf*) ki o da kişinin fiilleriyle yakınlık kazanma kastında insanları Allah'a ortak koşmasıdır. Bir diğeri keyfî davranış (*tasarruf*) olup kişinin fiilleriyle yakınlık kazanma kastında kendini Allah'a ortak koşmasıdır.[10]

Taklit, ahlakileşmiş kimsenin bir başkasının sözüyle, o sözün faydasını ispatlayan amelî bir delile dayanmaksızın, davranışta bulunmasıdır. Türlerinden birisi tesadüfi taklittir (*et-taklîdu'l-ittifâkî*). Bu, bir başkasının sözüyle, o sözün doğruluğunu ispatlayan teorik bir delile dayanmadan davranışta bulunmaktır. Bir diğeri teorik taklit (*et-taklîdu'n-teorik*) olup bir başkasının sözüyle, o sözün doğruluğunu ispatlayan teorik bir delil bulunmakla birlikte, amelî delil bulunmaksızın davranmaktır. Yine bir diğer türü sıradan taklit (*et-taklîdu'l-'âdî*) olup bir başkasının sözüyle, o sözün amelî göstergesini dış hareketlere bağlayarak davranmaktır. Bu davranışın, kendisiyle davranışta bulunulan sözün doğruluğunu ispatlayacak bir delile dayanıp dayanmaması fark etmez.

Rehberlik Edilmiş Akıl ve Etkili Araçlar

Ahlakileşmiş kimsenin etkili araçları ve o araçlarda kesinliği elde etmesinin yolu, faydalı amaçları idrak etme

9 Daha doğru ve dakik söyleyecek olursak, ahlakileşme talebinde bulunan. Okuyucunun bağlamdan anlayacağı gibi, ahlakileşen kelimesini bu anlamda kullandığımız nadir değildir.

10 Açık olduğu üzere, burada *tasarruf* ile kastedilen sırf fiilde bulunmak değil, kendini beğenme ve gurur sınırına yaklaşacak şekilde o fiille övünmektir.

gücünü elde etmek için işlediği amelden daha üstün bir amelde bulunmaktır. Bu üstünlükse ancak belli şartların sağlanmasıyla mümkündür.

Araçlarda Etkililiği Kazanmanın Şartları

Ahlakileşmiş kimsenin etkili araçları elde etmesi için aşağıdaki üç şartı yerine getirmesi gerekir:

a) Söz ve davranışının bir olması gerekir. Dolayısıyla araçlarda etkililik seviyesine ulaşan her akli bilginin soyut ayırt etme seviyesinden, o bilgiyi davranışsal açıdan kuşanma seviyesine geçmesi gerekir. Öyle ki isterse o bilgi mantık, dil veya hesap gibi teorik bir bilgi veya araçsal bilgi olsun. Çünkü bu kuşanma, anlam ve değerlerin ona ulaşmasını sağlar. Bu, faydalı amaçlara gidişte onları bocalama ve bozulmadan koruyan bir nüfuzdur.

b) İncelediği konuya ilişkin bilgi ile Allah bilgisini birleştirmelidir.[11] Araçları etkililik niteliğine sahip her bilimsel bilgi Allah yoluna doğru ilerlemenin anahtarlarından biri olur ve bu yürüyüş söz konusu bilimsel bilginin, araştırdığı ve kanunlarını açığa çıkardığı konuya ilişkin bilgi olduğu ölçüdedir. Çünkü varlıklar, onun kudretinin ve sanatının göründüğü yer olup –araçların etkililiği kendileri için

11 Burası, özellikle Batı bilim tarihinin en hassas noktalarından birisiyle ilgilidir. Hıristiyanlar üçlü Tanrı inancına sahip olduklarından erken modern biyologlar Tanrı'nın varlıklarda üçlü sınıflar hâlinde tezahür ettiğine inanıyorlardı. Kendisi, inanılanın aksine Hıristiyan olan Darwin ise biyolojide böyle bir yaklaşımın yanlış sonuçlara yol açacağına inanıyordu. Kendisinin rahipler tarafından *kâfir* sayılmasının nedenleri başında bu geliyordu. Gazali bu konuda İslam açısından en makbul görüşün sahibidir. İslam iman esasları, hiçbir şekilde akılla veya doğayla çelişmez; onun dışındaki konularda imanın ve bilimin istikameti, evrensel barış (*salah*) hedefi dışında hiçbir şarta bağlı değildir. Evren kitabı tasavvuru Hıristiyanlarda da vardı ancak onların bunu bilime uygularken yaptıkları hata, ayetler şeklinde Tanrı tarafından yazılmış evren kitabının, aynı Tanrı tarafından yazılmış ve tastamam kendisiyle barışımlı olması gereken kutsal metindeki inançlarla açıklanmasının (üçlü tasnif gibi) her zaman mümkün olmadığını anlamamalarıydı. Zaten Tanrı ve ahlakla barışık *ilmi* onlardan koparark, Taha Abdurrahman'ın sıkça kendisinden şikayet ettiği *bilim* hâline getiren başlıca etkenlerden birisi bu olmuştur. [Ed.].

gerçekleşmiş kimselerden– düşüncesini varlıklara salıveren herkesin onu onlarda bulması gerekir.

c) Ahlakileşmesinde, kendisinde zarar ihtimali bulunan şeye çıkmaksızın daimi artışı kabul edecek genişlikte olmak. Araçların etkililik derecesini idrak eden her akli bilginin, ufukları açık ve kucaklayıcılığı geniş olur; öyle ki bu bilgide artıştan endişe edilmez, bu artışın devamlılığının bu bilgiyi aklilik caddesinden saptırmasından veya sahibine bir şekilde kötülük yapmasından da endişe edilmez. Bu bilgi, amel yolunda çalışmaya ve ameli gerçekleştirmeye dayandığından, ancak yöneltici değerlere ve bu değerlere ulaşan yollara sarılmak bakımından ve Allah bilgisinde derinleşme bakımından artar. Bu bilgi ilgilenme ve derinleşme bakımından ne kadar artarsa, bu bilginin sahiplerinin etkili araca ilişkin idraki de artar.

Ahlakileşmiş kimse bu üç şartı yerine getirirse, yani sözün fiilden ayrılmaması, Allah'ı bilmenin eşyayı bilmekten ayrılmaması ve bilgide artışın faydadan ayrılmaması şartlarını yerine getirirse ahlakileşmiş kimsenin fiilleri, değişkenlikleri ve özellikleri itibarıyla faydalı amaçlara gerçekten ulaştıran araçlar olurlar veya etkili araçlar olurlar.

Bu yüzden, bu ahlakileşmiş kimse ancak faydalı amaçları elde eden düzeltme derecesini aşmış ve akılcılık bakımından onun yukarısına ve destekleme derecesi (*mertebetu't-te'yîd*) adını verdiğimiz bir dereceye yerleşir. *Dolayısıyla desteklenmiş akıl* (*el-'aklu'l-mueyyed*), *etkili araçları ve faydalı amaçları elde etmeye doğru yürüyen akıldır.*

Bu aklın, amelde –araçlarında aranan etkililik niteliğiyle aklı destekleyecek şekilde– derinleştiğini kanıtlamak için, desteklenmiş aklın kendileri aracılığıyla soyut aklın ve rehberlik edilmiş aklın dinî ahlaka ilişkin tasarımlarını amelî anlamlara dönüştürdüğü yönleri zikredelim.

Araçlarda Etkililiğin Sonuçları

Bilindiği gibi, soyutlanmış aklın dinî ahlaktan anladığı, ahlakileşmiş kimsenin genellikle ayırt edebileceği ve tanıyabileceği, benzer şekilde fiillerine uygulayabileceği bir gurup yargıdır. Açıktır ki bu ahlak tasarımı teorik bir tasavvurdur, çünkü ayırt edebilme gücü (*temyiz*) ve indirme/uygulama (*inzal*) gücü, ahlakileşmiş kimsenin yeteneklerini açıklama sınırında duran iki teorik anlamı ifade eder.

Desteklenmiş akıl hakkındaysa, ayırt etme gücü pratik bir anlama, yani hitabı almak anlamına, uygulama gücüyse bir başka pratik anlama, yani görüşü yüklenme anlamına gelir. Şöyle ki:

Hitabı Alma: Bunun gereği ahlakileşmiş kimsenin Hakk'ın kendisine her şeyde hitap ettiğini ve bu hitabın hayatı boyunca sürdüğünü bilmesidir. Yine ahlakileşmiş kimsenin, bu hitabın metni temiz sayfalardaki yazılar şeklinde korunmuşlarsa, anlamlarının ahlakileşmiş kimsenin zihnine ve etrafındaki varlıklara koyulduğunu ve bu varlıkların ancak, ahlakileşmiş kimsenin araması, öğrenmesi ve kendileriyle Allah'a yaklaşması gereken bu ilahi anlamlarla ayakta durabileceğini ve tamamlanabileceğini anlamasıdır.

Görüşü Yüklenmek: Bunun gereği ahlakileşmiş kimsenin Allah'ın kendisini kesintisiz bir görüşle gördüğünü bilmesi ve bu görüşün kendisine, fiillerinde rıza hâlinde gelirse bir daha asla mutsuz olmayacak şekilde mutluluğa ulaşacağını, kızgınlık durumunda gelirse bir daha asla mutlu olmayacak şekilde mutsuzluğa batacağını bilmesidir. Bu yüzden ahlakileşmiş kimse, kendi kendini gözetmekle ve Allah'ı bütün fiillerinde gözetmekle yükümlüdür.

Bilindiği gibi, rehberlik edilmiş aklın dinî ahlaktan idrak ettiği şeyler, ahlakileşmiş kimsenin elden geldiğince şartlarına uygun şekilde yerine getirmekle yükümlü olduğu ibadet ve muamelelerdir. Zira bu taat fiilleri asıl itibarıyla

maddi-manevi menfaatleri korumayla ilişkilidir. Bu dinî ahlak anlayışı, sırf düşünce olmaktan çıkması sebebiyle soyut aklın anlayışından üstün olmakla birlikte, amelin amacını dikkate alma seviyesini geçemediği açıktır. Çünkü iki ilkede, yani ibadette taat ilkesi ve muamelede taat ilkesinde, sadece amaçlara riayet etmiştir.

Desteklenmiş akılcılıktaysa, ibadette taat, Allah ile meşgul olma anlamına; muamelede taat ise Allah'ta teamülde/işlemde bulunmak anlamına gelir ki ikisi de araçla alakası olan amelî bir anlamdır. Onun açıklaması da şöyledir:

Allah'la Meşgul Olmak: Bunun gereği ahlakileşmiş kimsenin, kendisinin Allah'la meşgul olmak için yaratıldığını ve başkalarıyla iştigalin ona sürekli Allah'ı hatırlatması gerektiğini bilmesidir. Böylece, ahlakileşmiş kimsenin anladığı her şey ona o şeyde rabbinin kendisine olan emrini anlatır.

Allah'ta Teamülde/İşlemde Bulunmak: Bunun gereği ahlakileşmiş kimsenin, inançları üzerine bina edeceği kendi lehine amellerde bulunması, aynı zamanda başkaları için de kendi lehlerine olacak şekilde bu gibi amellerde bulunma hakkını tanıması ve amellerini sahip oldukları inançlarıyla yönlendirme hakkını tanımasıdır. Ayrıca ahlakileşmiş kimse bütün bu amelleri, kamu yararının gerektirdiği şekilde, bu ortak yararı talep etmenin Allah'la daha çok meşgul olmaya götüreceği esasına göre düzenler.

Bu bağlamda bazı fakihlerin şu meşhur sözüne işaret edelim: "Şeriatta akla aykırı veya anlaşılması imkânsız bir yükümlülük yoktur". Bu sözle, ahlakileşmiş kimsenin şeriatın hükmü altına girmesini haklı çıkarmak amaçlanmaktadır. Bu ifade ancak, desteklenmiş akla ilişkin yaptığımız tanımın sınırları içinde doğrudur. Çünkü şeriata aykırı gelmeyen akıl, Yunan Batılı kökenli soyut akılcı yöntemlerin himayesi altında yetişmiş, sırf maddi şekillerle biçimlenmiş, gaybi anlamların ve ahlaki değerlerin bütün etkilerini uzaklaştıran akıl değildir. Söz konusu akıl, rehberlik edilmiş akıl

da değildir; çünkü rehberlik edilmiş akıl, amaçlar seviyesinde isabet etse de, araçlar seviyesinde işlev bozukluğundan kurtulmuş değildir. Söz konusu akıl, önceden zikrettiğimiz şu şartlarla sınırlanmış akıldır: söz ve fiilin birleşmesi, bilimsel bilgi ve gaybi bilginin birleşmesi ve amelde artışın güvenli olması.

Benzer şekilde, anlarız, anlar, anlarsınız ve anlarlar gibi Kur'ani kelimeleri pek çok ayette desteklenmiş akıl diye anlamalıyız. Bu düşüncemizi şu iki delile dayandırıyoruz:

a) Bu kelimeler pek çok ayette öteki âlemin görünmez ve gizlenmiş işlerinden bahsedilirken geçmektedir. Bilindiği gibi, soyut anlamda [ilahi destekten mahrum, kendi başına olan] aklın idraki sınırlıdır; çünkü amaçların faydası ve araçların etkililiğinde kesin bilgi elde edemez. Dolayısıyla gaybi anlamları bilmesi kesinlikle mümkün değildir. Rehberlik edilmiş akıl, idrak hususunda soyut akıldan daha az sınırlıysa da, faydalı amacına ulaşmak için kullandığı araçların etkililiği hususunda kesin bilgi derecesine yükselemez. Dolayısıyla metafizik anlamların bilgisine ancak tikel biçimde ilerleyebilir. Bu yüzden biraz önce zikredilen Kur'ani anlama kelimelerinden kastedilen, anlama hususunda [ilahi] desteğin meydana gelmesidir ki o da faydalı amaca etkili araçla yönelebilmek demektir.

b) Bu kelimeler Kur'an'da tezekkür (*hatırlamak*), tedebbür (*arka yüzünü görmeye çalışmak*) ve tebassur (*iç yüzünü görmeye çalışmak*) kelimelerinin anlamdaşıdır. Bu kelimeler de açık bir şekilde, gaybi konularla ilgili anlamları gösterir ve onlar hakkında geçerli olan, kendilerinin anlamdaşı olan anlama hakkında da geçerlidir.

Bölümün sonunda ele aldığımız konuları özetleyelim: Akılcılık genellikle, belirli amaçları belirli araçlarla gerçekleştirme arayışında bulunan insani fiilin bir özelliğinden ibarettir.

Soyut akılcılıksa, özelde, faydası hususunda kesin bilginin bulunmadığı amaçları, etkililiği hususunda kesin bilginin olmadığı araçlarla gerçekleştirme çabasında bulunan insani fiilin özelliğidir. Soyut akılcılığın göreceliğe, anarşiye ve köleciliğe düştüğü için amaçlarda fayda şartını ihlal ettiğini gördük. Benzer şekilde bu akılcılık manevi anlamları uzaklaştırdığı, dış fenomenlerle yetindiği ve sadece maddi araçlara dayandığı için araçlarda etkililik şartını ihlal etmiştir.

Rehberlik edilmiş akılcılık, özelde, faydalı amaçları, etkililiği hususunda kesin bilginin olmadığı araçlarla gerçekleştirme çabasında bulunan insani fiilin özelliğidir. Bu aklın iki yıkıma uğradığını gördük: *1)* Üç kısımlı gösteriş yıkımı: *a)* yapmacıklık, *b)* yağcılık ve *c)* keyfîlik; *2)* Üç kısımlı taklit yıkımı: *a)* tesadüfi taklit, *b)* teorik taklit ve *c)* sıradan taklit.

Desteklenmiş akılcılık, özelde, faydalı amaçları etkili araçlarla gerçekleştirme çabasında bulunan insani fiilin özelliğidir. Kalıcılık ve kapsayıcılıkları içinde amaçların faydası ile değişkenlikleri ve özellikleri içinde araçların etkililiğini birleştirmek, ancak devamlı Allah'la meşgul olmak ve bu meşguliyete dalmakla mümkün olur.

Dinin ahlakını kuşanmış kimsenin, rehberlik edilmiş akılcılık derecesine ulaşan yegâne kimse olduğunu, sonra onun, amelinde meydana gelen çok üzücü durumlardan sakındığında bu dereceden desteklenmiş akılcılık derecesine yükseldiğini gördük. Ödevinin başkasının bilemediği ve isabet edemediği şeyleri bilen ve isabet eden bir mükemmel aklı kendisi için sağlayan bu üçüncü dereceye yükselme çabasıyla amelde bulunmak olduğunu açıkladık.

Modern Batı medeniyetindeki akılcılığı ele alan tanımlardan ayrıntılı şekilde bahsettik. Bu tanımlar Batı medeniyetini, bu medeniyet insana çeşitli kazançlar ve güçler sağlamasına rağmen, eksik bir medeniyet olarak göstermektedir, çünkü bu medeniyet bu kazançların faydasına ve güçlerin

etkililiğine ilişkin kesin bilgiden yoksundur. Bu da bizi Batı medeniyetinin üzerinde bir başka medeniyet aramaya götürmektedir. Bu aranan medeniyet köklerini, bu yitik kesinliği sadece kendisi kazandırabilen dinî ahlakileşmeden alır. İşte tam bu noktada, yeni medeniyetin insanı bu dünyada iyi ve ahirette mutlu bir hayat için gerekli kesinlikten mahrum etmemekle kalmadığını, aynı zamanda insanın, onu böyle iyi ve mutlu bir hayata hazırlayacak ve yetkin hâle getirecek ahlaki yeteneklerine de haksızlık yapmadığını izah etmeye geçiyoruz.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SÖZ MEDENİYETİ BU MEDENİYETİN AHLAKİ SORUNLARI NASIL ÇÖZÜLEBİLİR?

İnsani varlıktaki hayat sırrının kendisinde göründüğü iki unsurun *söz* ve *fiil* olduğu açıktır. Nitekim düşünürler, insani sözün hakikatini araştırmakla uğraştıkları gibi, insani fiilin hakikatini araştırmakla da ilgilenmişlerdir. Ancak bu ikili ilginin hararet derecesi farklılık arz ettiği gibi, söz ve fiilin yerleştiği seviyeler de farklılık gösterir. Örneğin Yunan filozof sözün değerini, aklı göstermesinin açıklığından dolayı yükseltmiş, hatta onu insan ve hayvanı birbirinden ayırt eden bir ölçüt saymış ve "İnsan; konuşan hayvandır."[1] diyebilmiştir. Buna karşın Müslüman bilgin, bunun tam tersine, ahlakı göstermesinin açıklığı sebebiyle fiilin değerini yükseltmiş; hatta fiili, kendisiyle insanı diğer varlıklardan ayırt eden ölçüt kabul etmiş ve "İnsan; amel eden bir canlıdır."[2] demiştir.

1 Konuşan burada, anlayan/düşünen anlamındadır.

2 Burada *amel* ile kastedilen, *dinî amel*dir. Dinî amellerinse en barizi *ibadet*tir. Dolayısıyla yukarıdaki tanım, "İnsan, ibadet eden bir canlıdır" anlamına gelmektedir. Yazar, eseri boyunca incelediği olgularla ilgili, Kur'an ayetlerine veya hadislere uygun açıklama kalıpları yaratmaya çalışmaktadır. Burada da insan, ahlak ve akıl

Görünen o ki insani varlığın bu iki canlılık tezahürüne –yani, *söz* ve *fiil*e– dönük ilgideki farklılık, zamanın geçmesiyle daha da genişlemiş; öyle ki bu ikisi arasındaki ayrılık veya kopukluğa benzer durum, sözün fiile üstün gelmesine dönüşmüştür. Bu durumun belirtisi görsel ve işitsel şeylerde yaşanan *sözlerin tufanı* olgusudur. Bu tufanın korkunçluğunu ve iğrençliğini, dış anlamlarıyla insanları aldatan çeşitli terimler şöyledir: bilgi patlaması, iletişim devrimi, sözün özgürlüğünü kazanması, kalemin efendiliği, aklın otoritesi, bilginin dolaşımı, bilişimin küreselleşmesi. Buna benzer daha pek çok terim bu söz tufanının propagandasını yapmakta ve ona hesapsızca nesnellik ve meşruiyet görünümleri kazandırmaktadır. Öyle ki bu tufanı üreten modern Batı medeniyetine verilecek en uygun isim, hakikaten *söz medeniyeti*dir.

Söz Medeniyetinin Ahlaki Sorunları

Her şeyi kaplayan sözler tufanının fiillere büyük zarar veren üzücü durumlara sebep olması kaçınılmazdı. Sözler insanın konuşma yönü olduğu gibi fiiller de özleri itibarıyla insanın davranış yönü olduğundan, bu zararlar insanın ahlaki yapısına ulaşmış, böylece modern medeniyetin insana yaptığı zulmün açık tezahürleri konumuna yerleşmiştir. Zira modern medeniyet haksız bir şekilde sözü fiile tercih etmiş ve ona fiilin işlevlerini yüklemiştir. Bu zararın üç temel yönünü zikredeceğiz:

Daraltma Sorunu

Söz, etkisi şiddetlenip alanı genişlediğinden ve nüfuz etmediği veya nüfuz etmeye hakkı bulunmayan alana sözünü geçirdiğinden dolayı, fiilin yurduna saldırmış ve onun ora-

gibi olguları incelerken, Kur'an (25/77, 51/56) ayetlerine müracaat ederek bir açıklama modeli oluşturmaya çalışmıştır. [Ed.].

daki otoritesini gasp etmiş, böylece ahlakın elbisesi daralmış ve ufku iyice büzülmüştür. Bütün bunlar "Teorik sözde ahlak olmaz.", o hâlde "Mantıkta ahlak olmaz." bahanesiyle[3] ve mantığın, kanıtlamanın zirvesi olduğu bilgisiyle yapılmaktadır. Yine bu tavır, "Bilgide ahlak olmaz." bahanesine ve "Bilgi, otoritenin zirvesidir." bilgisine dayanmaktadır. Ahlak, hem mantıksal kanıtlamadan hem de bilimsel otoriteden koparılırsa –ki bu ikisi insan varlığından akıl çevrelerini ve hayat yanlarını kuşatır–, ahlak için bu varlıktan geriye sadece sağlıksız ve güçsüz bir şey kalır. Böylece akıl kesintisiz şekilde büzülür, hatta büzülmesi hızlanır. Ahlakın içinde kalan, nicel olarak az olmakla kalmayıp nitelikçe de zayıflamıştır.

Donuklaştırma Sorunu

Söz medeniyeti ahlaka ait olanı gasp etmekle kalmamış, onu kendisine kalan dar ve zayıf alanda tek bir hâl üzere donuklaşmaya mahkûm etmiştir. Bu da ahlakın, insanların kendi aralarında topluluk hâlindeyken fiillerini düzenlemeye ve kamu yararının bulunduğu şeye doğru yönlendirmeye uygun olmadığı iddiası sebebiyledir. Bu iddiaya göre ahlakın uygun bulduğu tek şey, insanlar birbirlerinden ayrıyken bazı fiilleri denetlemektir ve ahlakın faydası özel yarar alanıyla sınırlıdır. Bu sözcü medeniyete göre, düzenleme yollarını *yasanın sözünden* daha iyi kontrol eden söz yoktur; bu yüzden yasanın sözü, toplumun fiillerini düzenlemeye ahlaktan daha hak sahibidir. Yine bu medeniyete göre kamu yararını aramada *toplumun sözünden* daha güçlü söz olmadığı için, toplumun sözü bu fiilleri birbirlerine hizmet etmeye ve birbirlerini düzeltmeye yönlendirmek için ahlaktan daha hak sahibidir. Yasanın sözü ve toplumun sözüyle ahlaki fiile ihtiyaç kalmadığındaysa, ahlakın daralması ve

3 Bkz. R. Carnap, *The Logical Syntax of Language*, Routledge & Kegan Paul Ltd., s. 51-52.

donuklaşması kaçınılmazdır. Böylece ahlak, önümüzde bireyler arasındaki ilişkileri hareketlendiremeyen ve kendi aralarında faydalanmalara geçişkenliği olmayan ölü fiillere daha çok benzemektedir.

Azaltma Sorunu

Söz medeniyeti, daraltma zararındaki gibi ahlaki fiilin haklarını gasp etmekle ve donuklaştırma zararındaki gibi ahlaki fiilden içtihat ve yenileme gücünü çekip almakla yetinmemiş, aksine bu fiilin konumunu ve faydasını azaltmakta çok aşırıya gitmiş, amacının tersiyle hükmetmiş ve yerine zıddını geçirmiştir. Bu modern medeniyetin taşıdığı her şeyi kaplayan sözler seli vasıtasıyla, şöyle bir düşünce zihinlere yerleşmiştir: Ahlak ancak zihinde zayıflığa ve davranışta rezilliğe hizmet eder, oysa amacı temelde ruhta kuvvete ve amele atılmaya çalışmaktır. Ayrıca bu sözcü korkunç taşkın, aynı zamanda *siyasetin sözünün* bilinci ateşlemeye ve iradeyi canlandırmaya daha layık olduğuna inanmaya götürür. Bilindiği gibi hiçbir söz ahlakın sözüne siyasetin sözü kadar karşıt ve zararlı değildir. Ahlaki fiil, vicdanı temizlemekle ilgilendiği ölçüde otoritenin güçlendirilmesiyle ilgilenmez. Buna karşın söz medeniyetinin ürettiği siyasi sözün, başkanlık arzusu ve otorite sevgisinden başka bir derdi yoktur. Buna göre, siyasi sözün ahlaki fiilin yerini alması, ahlaki fiilin zıddıyla değiştirilmesi durumunda mümkündür.

Ahlaki fiilin asli amacının tersi gerçekleşir ve yerine başkası geçerse, bu fiilin kalplerdeki önemi düşer ve insanların gözünde itibarı sarsılır; hatta salt ondan konuşmak, akıl dışı bir şeye dalmak, utanç ve gizlenmeye çağırmak olur.

Özetle, söz medeniyetinin ürettiği şey insana ahlaki yapısında isabet eden üç zarardır: *1)* Ahlaki fiili *sınırlı* bir fiil kılan daraltma zararı; *2)* Ahlaki fiili, *kesik/ sonlandırılmış* bir fiil yapan donuklaştırma zararı; *3)* Ahlaki fiili *dışlanmış*

bir fiil kılan eksiltme zararı. Buna göre sınırlanmak, kesilmek ve dışlanmak, söz medeniyetinde ahlaki fiilin payına düşendir. Bu da, insani hakikatin ancak ahlakla tanımlandığını dikkate alırsak, insana yapılan zulmün son sınırıdır.[4] Bu yüzden insana kimliğini iade edebilmek için bu zulmü insandan uzaklaştıran amel gerekir.

İşte bizim buradaki hedefimiz bizzat, söz medeniyetinin sebep olduğu bu üç zarardan kurtuluşun, diğer başka şeylerden ziyade derin dinî tecrübeye yakın olan köklü bütünleyici bir ahlakileşmeyle gerçekleşecek bir –insan için– yenilenme olduğunu göstermektir. Bu Batı medeniyetinin ürettiği eski insandan yeni bir insanın doğmasıysa ancak, *dinî tecrübenin [ilahi] destek düzeyinde yaşadığı ahlaki dönüşüme* benzer bir dönüşümle mümkündür.

Önceki bölümde bunun açıklaması yapılmıştı. Onun ayırt edici özelliği şudur: Bu düzeyde ahlakileşen kimse, manevi anlamları kuşanmaya devam eder; böylece hevası o anlamların gereklerine uygun hâle gelir ve onlardan, amaçlarının yararlılığı ve araçlarının etkililiği ilkesini birleştirme amacına ulaşır ve *hikmet ahlakını* gerçekleştirir. Bu ahlak bu bakımdan, kendisinde ahlakileşen kimsenin sadece amaçların faydalılığını elde ettiği ve *öğüt ahlakıyla yetindiği* düzeltme düzeyinden farklıdır. Benzer şekilde bu ahlak, soyut ahlakileşmeden daha da farklıdır; çünkü bu ahlakileşmenin sahibinin ne amaçların faydalılığında ne de araçların etkililiğinde bir payı vardır; aksine sadece, amaçlarında faydanın zarara ve araçlarında etkililiğin işlevsizliğe dönüşmesine maruz kalır ve *diyalektik ahlakıyla* sınırlıdır.

Kısaca diyebiliriz ki söz medeniyetinin ahlaki sorunlarından kurtulmak için, desteklenmiş dinî tecrübeye dayanan ahlakileşmenin kendisiyle uyanışa geçeceği *fiil medeniyeti* adını verdiğimiz yeni bir medeniyetin inşasının yolunu

4 Bu konunun ayrıntısı Altıncı Bölüm'de gelecektir.

açmak gereklidir. O hâlde aşağıdaki iddiaları kanıtlamaya koyulalım:

Desteklenmiş ahlakileşmenin özelliği, insanı söz medeniyetinden çıkarıp fiil medeniyetine götürmektir. Bu iddiamızı kanıtlamada aşağıdaki üç adımı izleyeceğiz:

Birinci adım: Desteklenmiş ahlakileşmenin ayırt edici *özelliklerinin,* ahlaki fiilin daraltılması sorununu gidermede nasıl işe yaradığını göstereceğiz.

İkinci adım: Desteklenmiş ahlakileşmenin izlediği *yolların,* ahlaki fiilin donuklaştırılması sorununu gidermede nasıl işe yaradığını göstereceğiz.

Üçüncü adım: Desteklenmiş ahlakileşmenin ulaştığı *sonuçların* ahlaki fiilin azaltılıp eksiltilmesi sorununu gidermede nasıl işe yaradığını göstereceğiz.

Desteklenmiş Ahlakileşmenin Özellikleri ve Ahlakın Daraltılması Sorunundan Kurtuluş

Burada, desteklenmiş ahlakileşmenin özelliklerinin kaynaklandığı dört ilkeden bahsetmemiz gerekmektedir:

Zorunluluk İlkesi

Ahlak, desteklenmiş ahlakileşme düzeyinde, ahlakileşen kimsenin yapıp yapmaması eşit olan lüks bir fiil değildir. Ahlak, kendisiyle süslenmenin mümkün olduğu tamamlayıcı bir fiil de değildir. Ayrıca ahlak, varlığında genişlik ve rahatlığın, yokluğunda zorluğun yaşanacağı *haciyyat*[5] türü bir fiil de değildir. Aksine ahlaki fiil, yasal fiil gibi zorunlu bir fiildir; yani tıpkı onun gibi, terk edilmesi doğru değildir çünkü birey ve toplumun birlikte yok olma riski vardır. Zorunlu fiilin belirtisi onu terk edenin cezaya maruz kalmasıysa, desteklenme düzeyinde ahlaki fiili terk eden de ce-

5 *Haciyyat* terimi dinin, aklın, neslin ve malın korunması için ihtiyaç duyulan faydaları ifade eder. [Ed.].

zalandırılmayı gerektirir. Ancak bu cezalandırma işlemine zorunlu olarak, suçluları cezalandırma aygıtına sahip dış bir otorite değil, ilahi bir yönlendirmeye sahip bir iç otorite nezaret eder. Dolayısıyla ahlaki fiili terk eden kimse, bünyesine veya bedenine acı veren bir cezaya değil –çünkü bu uygulama gerçekleşse bile, kendisi amaç değildir–, manevi amacından uzaklaşma cezasına çarptırılır. Kısaca söylersek, desteklenmiş ahlakileşme düzeyindeki ahlaki fiil, tıpkı yasal fiili terk eden kimsenin bedensel zorlama cezasına çarptırıldığı gibi, terk edilmesi hâlinde manevi uzaklık cezası gerektiren bir zorunlu fiildir.

Çoğaltma İlkesi

Ahlak, desteklenmiş ahlakileşme düzeyinde çoğalmayan tek bir fiil değil, kendisine her yönden çokluğun dâhil olduğu, dolayısıyla pek çok fiil hâline gelmiş bir fiildir. Bunu açıklamak için *niyet* fiilini örnek verelim: Burada, ahlakileşen kimse görünüşte bir fiil olan fiilde bir niyetle yetinmez, aksine elden geldiğince niyetlerini çoğaltmaya ve çeşitlendirmeye çalışır; sanki tek bir fiili birbirleriyle ilişkili, dal budak salmış, pek çok fiile böler; o fiillerden her birini kendine özgü bir niyetle gerçekleştirir. Ahlakileşen kimsenin bütün bunlarla hedeflediği, bu pek çok niyetin onu amacına daha da yaklaştırmasını sağlaması ve ahlakileşme derecelerinde daha da yükselmesine imkân vermesidir.

Ahlaki fiilin bu dinî derecede kendilerine dayandığı üç temel vardır: Fiilin gerçekleşme *vakti*,[6] fiilin manevi etkisi demek olan *hâl* ve bu etkinin benliğe yapışıp ondan ayrılmaması demek olan *makam*. Ahlakileşen kimse bir fiili çeşitli fiillere bölmek suretiyle bir vakitten pek çok vakit, bir hâlden pek çok hâl ve bir makamdan pek çok makam yapar ve her vaktin bir ahlakı, her hâlin bir ahlakı ve her makamın

6 Büyük ahlakçı Rabiatü'l Adeviyye'ye nispet edilen sözlerden biri şudur: "Sen [ey insan], günlerden ibaretsin; bir günün geçip gittiğinde, bir kısmın geçip gitmiştir".

bir ahlakı olduğunu bilir. Böylece bu desteklenmiş ahlak sahibi kimsenin gözünde bir ahlak, pek çok ahlak zenginliğine sahip olur.

Derecelenme İlkesi

Desteklenmiş ahlak derecesinde ahlak, kendisinde farklılık taşımayan tek ve kendisi için kemal bulunmayan sabit bir seviye değildir. Aksine bu seviyede ahlak, kendisine derecelenme/hiyerarşi ve tamamlanmanın eklendiği bir fiildir. Buna göre bir olan fiil, iç çokluğu itibarıyla kendi içinde derecelenir ve farklı katmanlardan oluşur. Buna ilaveten aynı fiil, bir başkasına göre de derecelenir. Bu katmanlardan her birinin onu diğer katmanlardan ayıran bir ahlakı vardır. Bunu *ihlas* örneğiyle açıklayalım: Kişi amelinde ihlaslı olabilir, dolayısıyla o ameliyle bir gaye gütmeyebilir. Bu durum onun ihlasını bir derece artırabilir. Ardından, amelinde ihlaslı olmaya devam etmekle birlikte amelinde ihlaslı olduğunu düşünmez. Bu ihlasta bir derece daha yükselir. Sonrasında, ihlaslı olmasına rağmen ihlaslı olup olmadığına önem vermez, çünkü onun gözünde insanların kendisini kabul etmesi veya reddetmesi, övmesi veya yermesi eşittir. Şu hâlde ihlaslı olmak bir derecedir; ihlaslı olma bilinci onun üzerinde bir derecedir; bu ihlaslı olma bilincini aşmak ise önceki iki dereceyi aşan üçüncü bir derecedir. Ahlakileşen kimse, doğruluk katmanlarında dönüp durduktan ve merdivenlerinde yükseldikten sonra, sözünde doğru olduğu gibi niyetinde de doğru olur; niyetinde doğru olduğu gibi fiilinde de doğru olur ve fiilinde doğru olduğu gibi hâlinde de doğru olur. Böylece tek bir ahlaki fiil, desteklenmiş ahlaklı kimsede çok olan ahlakın farklılığına paralel olarak farklı farklıdır.

Genişleme İlkesi

Destekleme derecesinde ahlak, bir fiilin kendisiyle veya fiillerin kendileriyle sınırlı değildir; aksine ahlak, türleri ve ölçüleri ne olursa olsun, bütün fiilleri kuşatır. Öyle ki bu derecede her fiilin, gizli veya açık şekilde yerine getirilmesi gereken ahlaki gerekleri vardır. Böylece ahlak her şeyi içermiş ve her şeyi kapsamıştır. Öyle ki ahlaki kapsayıcılık kavramı, destekleme derecesinde ulaştığı genişliğe hiçbir yerde ulaşmaz. Ahlak sadece, bireyin Yaradan'ıyla ilişkilerini veya toplumda kendisi dışındaki bireylerle ilişkilerini kapsamakla kalmaz; hayvan olsun bitki olsun, canlı varlıklarla ilişkilerini de kapsar ve ahlakın genişliği bu sınırda durmaz, aksine cansız olsun canlı olsun, manevi olsun maddi olsun, her şeyi kapsamaya gider. Böylece ahlakileşen kimse, örneğin, bu yüksek derecenin gereğince, başkasının yolundan uzaklaştırdığı bir taşa bile saygıyla bakmakla yükümlüdür; aynı şekilde bu kişi, içinde bulunduğu zamana lanet okumamakla yükümlüdür. Bu ahlakileşme, söz konusu kişiyi derecelerce yükseltmese bile, onun taşta ve zamanda, kendisinin Yaradan'a yakınlaşma ve minnet duymadaki enerjisine denk gelen manevi bir enerji görmesini sağlar. Şu hâlde ahlaki fiil, Yaradan'ın yarattıklarını kuşatmasına benzer şekilde her şeyi kuşatır. Çünkü her canlı varlığın, kendine özgü bir ahlaki hakkı veya hakları vardır.

Desteklenmiş ahlakın özelliklerinin dayandığı bu ilkeyi sunduktan sonra, şimdi bu ilkelerin, söz medeniyetinde ahlaki fiile dokunan daraltmadan onu nasıl çıkarıp kurtardığını inceleyelim.

Zorunluluk ilkesinin, ahlaki fiile yasal fiilin zorunluluğu türünden bir zorunluluk kattığını söylemiştik. Şu hâlde ahlaki fiilden bağımsız olunamaz, dolayısıyla ahlaki fiilin var olması nerede mümkünse, o varoluş zorunluluk taşır. Bundan da bu fiilin mantıksal kanıtlamadan ve epistemolo-

jik otoriteden, bu ikisinde ne zaman var olması mümkünse, silinmesinin imkânsız olduğu sonucu çıkar.

Çoğaltma ilkesi bir ahlaki fiilden pek çok fiil çıkarır. Bu fiil, tek bir hâl üzere ve tek bir yerde kalmaz, üreyip çoğalır ve dallanıp budaklanır. Öyle ki bu çoğalma ve dallanma, ahlakileşen kimsenin yaptığı çeşitli fiiller arasında bağlantı ve iç içe girme noktalarının teşekkülüne yol açar. Şu hâlde, önceden ahlaki bir etki taşımayan şeyde, az çok ahlak oluşabilir.

Aynı şekilde, derecelenme ilkesinin tek bir ahlaki fiili, kendilerine özgü bir yasayla düzenlenen farklı katmanlara dönüştürdüğüne işaret etmiştik. Yani bu ilke, ahlaki fiile ayrı ve farklı bir mantığın yanı sıra güç ve bağımsızlık kazandırır. Bu takdirde, bırakalım yok edip yerini almasını, bir başka fiil onu içerip bir kısmını kaplayamaz. Şu hâlde düzenli katmanları bulunan bu fiilin, kendi alanına ve haklarına yönelik gasp girişimlerine direnme gücü vardır.

Son olarak demiştik ki genişleme ilkesi ahlaki fiili her şeye nüfuz ettirir. Her şeyde, ahlakileşen kimsenin daha çok ahlakileşme amacına ulaşmada kullanacağı özellikler vardır. Böyle olunca, her şeyin ahlaki fiil kapsamına girmesi gerekir; bu şey ister mantıksal kanıtlamayla ilgili, ister otoriteyle ilgili bir şey olsun, fark etmez.

Özetle, söz medeniyetinin ahlaki fiilde yol açtığı ve böylece ahlaki fiile sınırlılık niteliğinin dokunduğu daraltma sorunu, aşağıdaki düzelme araçlarından biriyle ortadan kaldırılabilir. *Ya ahlakın mümkün olduğu yerde ahlakın zorunlu olması, ya ahlakın bulunmadığı yerde ahlakın var kılınması, ya ahlakın iç bünyesinin iyice yerleşmesi yahut da her şeyde nüfuzunun açığa çıkarılması.* Bu olursa, desteklenmiş ahlakın özelliklerinin, söz medeniyetini ahlaki yapısı bakımından düzeltmeye her şeyden daha çok gücünün yeteceği de kesindir.

Desteklenmiş Ahlakileşme ve Donuklaşma Sorunundan Kurtuluş Yolları

Şimdi öne sürdüğümüz iddiayı kanıtlamanın ikinci adımına geçelim. Bu iddia özetle şöyledir: Desteklenmiş ahlakilik kazanan kimsenin, söz medeniyetinin ahlaki sorunlarını çözme gücü vardır. Söz konusu ikinci adım, bu ahlakileşme yollarının Batı medeniyetinin ahlaki fiile kazandırdığı donuklaşmayı ortadan kaldırdığını ispatlamamızı gerektirir. Ahlakileşmedeki bu yolların dayandığı üç ilkeyi zikrederek başlayalım.

Doğrudan Meşgul Olma İlkesi

Bu ilke, insanın ahlakileşme işini üç şartı yerine getirerek üstlenmesini gerektirir:

a) Soyut düşünceden çıkıp doğrudan amele koyulmak; çünkü sözlü çözümlemeler ve öğütçü yönlendirmeleri dinlemek onun ahlakileşmesinde işe yaramaz. Onun işine yarayan şey, ibadet türünden yükümlülüklerini, hem düzenli hem de sürekli biçimde, eğitimsel gereğine uygun şekilde fiilen yerine getirmektir.

b) Ahlakileşen kimsenin şeri hükmün dış görünüşüyle yetinmemesi gerekir. Ayrıca o hükmün gerisindeki hikmeti arar ve her şeri hükmün kendisine özgü bir hikmeti olduğunu bilir. Böylece ahlakileşen kimsenin davranışında bu hikmeti gerçekleştirmesi şarttır. Örneğin o, Ramazan ayında yolculuk yaparken oruç tutmayıp yerse, bunu sadece zorluğu kendisinden gidermek amacıyla yapmaz; aksine o asıl itibarıyla, hayatı koruma ödevi sebebiyle oruç tutmaz ki bu da zorluğu bertaraf etme aracılığıyla takdir edilen hikmettir.

c) Ahlakileşen kimsenin, ahlaki fiilin sadece o anda verdiği hâsılayla yetinmemesi, aksine bu fiilin gelecekteki sonucunu da düşünmesi ve her fiilin şimdisinin ve geleceğinin olduğunu bilmesi gerekir. Şimdi ve gelecek birleşip anlaşa-

bilecekleri gibi ayrılabilirler de. Dolayısıyla ahlakileşen kimse, fiile gelecekteki sonucuna göre bir yaklaşım belirlemelidir. Söz konusu gelecekteki sonuç övgüye değerse o fiili yapar, övgüye değer değilse o an faydalı görünse bile o fiili terk eder.

Kısaca söylersek, her ahlakileşen kimsenin doğrudan amele yönelmesi, o amelî hikmetine uygun tarzda ve gelecekte varacağı sonuca yaraşır şekilde yerine getirmesi şarttır.

Güzel Niteliklerle Ahlakileşmek

Ahlakileşen kimse kendisinde fayda bulunması mümkün rastgele her davranışsal niteliği kazanmak için ahlakileşme fiiline girişmez; aksine mümkün olduğunca, Allah'a yaklaşma amacına zorunlu olarak ulaştıran niteliklerle ahlakileşmeyi ister. Bu amaca, Yaradan'ın kendisine yüklediği ve yüce kitabında güzel isimler (*esmai hüsna*) adıyla zikrettiği sıfatlar en kesin biçimde ulaştırır. Ancak ahlakileşen kimse bu sıfatlarla rastgele biçimde ahlakileşmeye de girişmez; aksine o bu konuda Hz. Peygamber'in (s.) ahlakileşmesini vesile edinir.[7] Böylece, desteklenmiş ahlakileşme, ilahi ahlak içinde kök salar; çünkü bu kimse ahlakileşmesini, esasen değerli elçisinin davranışında tecelli eden rabbani ahlakileşme gereğine istinat ettirmektedir. Etrafındaki çoğunluğun davranışlarından aldığı toplumsal ahlakileşme gereğine veya vicdanının kendisine söylediği nefsani ahlakileşme gereğine dayandırmamaktadır.

Canlı Örnek İlkesi

Ahlakileşen kimse, esmai hüsnadan bir pay gerçekleştirinceye kadar Hz. Peygamber'in (s.) ahlakıyla ahlakileşmeyi

7 Müminlerin annesi Hz. Aişe'nin buyurduğu gibi, Hz. Peygamber'in (s.) ahlakının Kur'an olduğu bilinmektedir.

arıyorsa o, bu ahlakileşmeye siyer ve hadis kitaplarını okuyarak ve bu okumaya devam ederek girişemez. Zira kitap okumak, bilgi verse bile, amel üretmez. Çünkü amel söylenen veya okunan türden değil, baş gözüyle görülen ve duyu aracılığıyla alınan türden bir şeydir. Bu yüzden, desteklenmiş ahlakileşme talibinin kendisinde nebevi ahlakileşmenin gerçekleştiği birini araması ve o kişinin Hz. Peygamber'e (s.) varıncaya kadar senedini araştırması gerekir. Böyle senetli ahlakileşmiş bir kimseyi bulduğunda yönetimini ona teslim etmeli ve onun öğütlerini dinlemelidir. Bu kimse tek başına elde edemeyeceği şeyleri onun elinden kazanacağına emindir, bu da şuna dönük sarsılmaz imanı sebebiyledir: Tıpkı söz rivayetle alındığı gibi, amel de ahlakileşmiş kimseyi örnek alarak kazanılır. Kısaca bu ahlakileşen kimse, soyut düşünce yoluyla değil, canlı bir örnek-alma yoluyla ahlakileşmek istemektedir.

Desteklenmiş ahlakileşmenin yolunun dayandığı üç ilke aydınlığa kavuştuğuna göre, artık bu ilkelerin söz medeniyetinde ahlaki fiile sirayet eden donuklaşmayı nasıl ortadan kaldıracağını inceleyelim.

Daha önce geçtiği üzere, doğrudan meşgul olma ilkesi, insanın ahlakileşmeyi amelî şekilde ve fiilin hikmetini ve gelecekteki sonucunu dikkate alarak yürütmesini gerektirir. Bilindiği gibi amel, düşünceden etkilidir; fiilin hikmeti ve gelecekteki sonucu, ahlaki fiili tek bir hal üzere donup kalmaktan çıkarır. Zira hikmeti dikkate almak, bu fiili yapmaya motivasyon katarken gelecekteki sonucu dikkate almak, ahlaki fiilin veriminin tezahürlerini güçlendirmeye götürür. Şu hâlde meşgul olma ilkesi, ahlaki fiili etkili, tamamlanmış ve verimli kılmaya götüren bir araç olmaktadır. Bu üç özellikse, ahlaki fiilin desteklenmiş ahlakileşmeye sahip kimsedeki canlılığını gösterir.

Yine yukarıda ifade edildiği gibi, esmai hüsna ile ahlakileşme ilkesi, ahlakileşen kimsenin ahlakileşmesini ilahi

sıfatlar gereğince gerçekleştirmesini gerektirir. Hayatı, yüce Tanrı'nın sıfatlarından daha iyi gösteren bir sıfat yoktur. Bilindiği gibi bu sıfatlardan biri, bizzat Diri (*Hayy*) sıfatıdır. Tanrı ölmeyen diri olduğu için, onun hayatından daha mükemmel bir hayat yoktur. Tanrı'nın ideal sıfatlarından her biri kendinde bütün diğer sıfatları içerdiği için, her ilahi sıfat en mükemmel hayata sahiptir. Binaenaleyh, ahlakileşen kimse Tanrı'nın güzel isimlerinden birini gerçekleştirmeye koyulduğunda, hem kuvvet hem de doluluk itibarıyla benzersiz bir hayat yaşar, böylece fiilleri en yüce hayatla kaynar.

Son olarak, şu da ifade edilmişti ki canlı örnek alma ilkesi, ahlakileşen kimsenin ahlakını, ölmüş veya uzaktaki birine dayandırmamasını gerektirir; aksine bu ilkeye göre, ahlakileşen kimsenin, sağ olma ve yanında bulunma şartına sahip kendisi dışında ahlakileşmiş bir kişiye dayanması gerekir. Bundan da desteklenmiş ahlakileşmenin ahlakileşmiş kimsenin bütün organlarının ve özelliklerinin katıldığı bir ahlakileşme olduğu sonucu çıkar. Kişi ahlakileşme fiiline bütün varlığıyla koyulur. Böylece o fiil, onun bütün nefeslerine ve anlarına, bütün hareketlerine ve durmalarına hâkim olur. Böylece ahlaki hayat, bedeninin bütün zerrelerine ve ruhunun bütün manalarına yayılır.

Özetle, söz medeniyetinde ahlaki fiili vuran ve onu neredeyse ölü fiil hâline getiren donuklaşma sorunundan kurtulmak, aşağıdaki üç tedavi yolundan biriyle mümkündür. *İlki hikmet ve gelecekteki sonucu gözeten etkin meşguliyet yollarını kullanmaktır. İkincisi ahlaki sıfatlar içinde hayata ve hayata döndürmeye en fazla kudret sahibi olan sıfatlarla ahlakileşmektir. Sonuncusu da farklı idrak organlarını kapsayacak ve başka bir şeyle ilgilenmeyecek şekilde kendini ahlaki fiile kaptırmaktır.* Bu ortaya konulduğuna göre, desteklenmiş ahlakileşmenin yollarının, söz medeniyetini ahlaki yeteneğinin taşlaşmasını düzeltmeye, diğer yollardan çok daha yetkin olduğu açıklığa kavuşmuştur.

Desteklenmiş Ahlakileşmenin Sonuçları ve Azaltma Sorunundan Kurtuluş

Son olarak, desteklenmiş ahlakileşmenin söz medeniyetinin ahlaki sorunlarını ortadan kaldırmaya gücü yeteceğine dair iddiamıza ilişkin kanıtlamanın üçüncü adımını ele alalım. Bu adım, ahlakileşmenin sonuçlarının, ahlaki fiilin bu medeniyet bağlamında maruz kaldığı eksiltmeyi ortadan kaldıracağını ispatlamamızı gerektirmektedir. Bu sonuçlardan, geri kalanları da içerebilecek üçünü sayalım.

Mutluluk Hissi

Mutsuzluğun temeli, kişinin faydalara ve arzulara ilişkin düşkünlüğü ölçüsünde yaşadığı yoksunluk ve eksiklik duygusuysa, mutluluğun temeli, kişinin bu fayda ve arzulardan özgürlüğü ölçüsünde yaşadığı zenginlik ve tamlık duygusudur. Kesinlikle bilinmektedir ki desteklenmiş ahlakileşme, sahibine, en yüce amacına daha fazla yaklaşma sağlamayan her şeyden bağımsızlık ve özgürlük kazandırır. Böylece ahlakileşen kimse, sadece kendisi için bu yaklaşmayı gerçekleştiren şeye ilgi duyar; öyle ki o şeye olan ilgisi, o şeyin kendisi için değil, her zaman önünde bulunan amacı içindir. Böylece kişi bu bağlantılardan kurtulma alışkanlığı üzere devam etmeye ihtiyaç duyar. Ahlakileşmiş kimsenin ihtiyaç duymaması veya amaçların bağlarından özgürleşmesi süreklilik taşıdığı için, hem kendisi için mutluluğu kazanmaya hem de başkalarını mutlu etmeye başkalarından daha yakın olur. Bu durum, onun bu mutluluğu kendine özgü bir şekilde yaşamadığı takdirde söz konusudur. Çünkü onun mutluluğu, nedenlerinin –ki maddi bağışlardır– ortadan kaybolmasıyla kaybolan, görünen bir mutluluk değil, gizli bir mutluluktur. Zira nedeni gitmeyen kalıcıdır ki o da manevi bağışlardır.

Kısaca söylersek destekleme derecesinde ahlakileşme, ahlakileşen kimseyi mutluluğun engellerinden kurtarır ve ona mutluluğun yok olmayan ve değişmeyen nedenlerini verir.

İnsani Bakış

Ahlakileşen kimse, insanın ahlakileşmek için yaratıldığını,[8] kendisi sebebiyle yaratıldığı ahlakileşme ölçüsünde insanlığa sahip olduğunu, öyle ki ahlakileşme şartını tam manasıyla yerine getirdiğinde insanlığı ahlakileşme içinde gerçekleştirdiğini, ahlakileşmeyi terk ettiğinde hayvanların derecesine düşeceğini başkalarından daha iyi bilir. Ahlakileşme, [ilahi] desteklenme derecesinde bu nitelikte olduğundan, ahlakileşme türlerinin en ilerisi, insani kemallerin en ileri noktasını kapsamakta bulunur. Bu yüzden bu derecede ahlakileşen kimseyi, sıradan insan ufkunun üzerindeki ufuklara insanın ulaşmasını arzular görürsünüz. Bu ufuklar, hazreti ilahiyenin kendi ufku değilse bile, temiz elçilerin ve Allah'a yakın meleklerin ufkudur. Her kim devamlı yükselmek üzere insani ufukta amelde bulunuyorsa, insana bakışının bu insan için en çok iyilikleri içeren ve onun değerlerini en mükemmel derecelere yükselten bir bakış olması gerekir.

Kısaca, desteklenme derecesinde ahlakileşme, ahlakileşen kimsenin insana bakışını genişletir, öyle ki ahlakileşme neredeyse onu, onu derecelerce aşan varlığın ufuklarına ulaştıracaktır.

Estetik Zevk

Estetikte ahlakın olmadığı şeklinde bir inanç hâkim olmuştur; nitekim şöyle söylenmektedir: "Sanat ve estetikte

8 Şu ayeti kerime üzerinde düşünelim: "Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım. Ben, onlardan bir rızık istemiyorum. Bana yedirmelerini de istemiyorum. Şüphesiz Allah rızık verendir, güçlüdür, çok kuvvetlidir." Zariyat Suresi, 51/56-58.

ahlak olmaz". Bu anlayış şöyle bir bahaneye dayanmaktadır: Ahlaki değer yönlendirici ve emredici bir değerdir, caydırma ve caydırılma üsluplarına dayanır. Buna karşın sanatsal değer, duygu ve sezgi hâllerine dayanır, zevk etme ve hoşlanma üsluplarını kullanır. Ancak bu anlayışı desteklenmiş ahlakileşme tamamen yanlışlamaktadır. Zira bu ahlakileşen kimseye göre güzellik, ahlaki değerlere dayanmakla kalmaz, ayrıca ahlakın kendisi onun gözünde açık estetik değerlerdir. Bunun iki delili vardır: *Birincisi* ahlakileşen kimsenin ahlaki değerle kurmak istediği ilişki, bir zorunlu kabullenme veya zorla uyma ilişkisi değil, aksine duygusal bir etkilenme ve sezgisel bir zevk almadır. *İkincisi* ona göre ahlaki değer, teorik değerden üstündür; çünkü teorik değer nesnelerin dışsal sebepleri sınırında kalırken, ahlaki değer bu sınırı aşar ve insanın gayretini yükselten onların içinde gizlenmiş anlamlara ulaşır.

Kısaca söylersek, desteklenmiş ahlakileşme, sahibinde hem kendinde hem de çevresindeki ufuklarda estetiği tatma gücünü doğurur.

Şimdi bu ahlakileşmenin doğurduğu üç temel sonucun açıklamasını tamamladığımıza göre, artık bu sonuçların ahlaki fiilden ona ilişen eksiltmeyi nasıl uzaklaştırdığını açıklayalım.

Desteklenmiş ahlakileşmenin ürünlerinden birinin mutluluk duygusunu kazanmak olduğunu işaret etmiştik. İnkâr edilemez şekilde kabul edildiği üzere mutluluk, her insanın aradığı en yüce amaçtır ve hangisi olursa olsun her ahlak teorisinin kendisine yöneldiği en yüce gayedir. Mutluluk, bir insanın aradığı en yüksek ve en şerefli şey olduğuna ve desteklenmiş ahlakın bu gayeye başkalarından daha iyi ulaştırdığı kesin olduğuna göre, bu ahlakileşmiş kimsenin icra ettiği şekliyle ahlaki fiilin, fiillerin en yüksek derecesinde oturmasını ve başkalarının hak etmediği bir saygıyı ve protokolü hak etmesini yadırgamamak gerekir.

Yine desteklenmiş ahlakileşmenin, sahibine geniş bir insani bakış kazandırdığını söylemiştik. Bu bakışın sonuçlarından birisi, kişinin kalbinin bütün insanlığa genişlemesidir. Böylece o, ne cinsler ve ırklar, ne de ülkeler arasındaki farklara önem verir. Bunun tek istisnası, bunlardan kendisinin en yüce amacına yakınlaşma gereğine karşıt olanlardır. Böylece onun kalbi renklerinin, şekillerinin ve konumlarının farklılığına rağmen neredeyse bütün insanlığı kapsayacak bir sevgiyle dolar. Çünkü o, onlara duyduğu sevgisini bu yüce amacın sevgisinden alır ve onlara yönelik sevgide bu yüce sevginin adabına uyar. Böyle bir sevgiyle bağlantılı her ahlaki fiil, başka fiilleri kapsayan, ama onların onu kapsayamayacağı en geniş fiil olur.

Son olarak desteklenmiş ahlakileşmenin, sahibine, estetik zevk alma gücü verdiğine işaret etmiştik. Açıktır ki bu zevk alma en yüce güzellikler adını verebileceğimiz şeyle ilgilidir. O da aklın sınırlarını aşıp üzerine çıkarak akla ışıklarını ve aşamalarını veren güzelliklerdir. Bu zevk alma biçimi kesinlikle, aklın aşağısındakiyle ilgilenmez. Buna karşın *bayağı estetik* anlayışı, kendisini izleyenleri duyguya kaptırır ve onlar da korkunç bir sapma sonucu anlam hazinelerine daldıklarını zanneder. Ahlaki fiil, aklın kemalinden sonra gelen estetik ufka yöneldiği için, başkalarını destekleyen, ama başkalarının kendisini desteklemediği bol görülen bir fiilden başka bir şey olamaz.

Özetle söyleyecek olursak, ahlaki fiile söz medeniyetinde ilişen, böylece ahlaki fiile çağıran kimselerin küçümsenmesine yol açan azaltma sorunundan aşağıdaki şu üç tedavi aracıyla kurtulmak mümkündür: Ya ahlaki fiil ile mutluluk arasındaki ilişkiyi belirginleştirmekle, ya insana bakışı genişletmekle yahut da estetik zevki geliştirmek suretiyle kişinin ahlaki anlamlardan faydalanmasıyla. Bunu kabul ettiğimizde, desteklenmiş ahlakileşmenin sonuçlarının, söz medeniyetini ahlaki fiilin konumunu düşürmesi bakımından düzeltmeye, kendisi dışındaki şeylerden daha yetkin olduğunu söylemek gerekir.

Bu önerinin sonunda sözümüzü şöyle toparlayıp deriz ki: Modern logos medeniyetinin ikinci yönünü teşkil eden söz medeniyeti, sözü fiile tercih etmekle insana zulmetmiş, bu zulüm ahlaki fiile isabet eden şu üç zararda kendisini göstermiştir: ahlakın alanını daraltmak, hâlini donuklaştırmak ve konumunu düşürmek.

Bu üç zarardan çıkışın, destekleme seviyesinin bir parçası olan ahlaki tecrübe aracılığıyla gerçekleşebileceğini öne sürmüş ve bu iddiamızı, bu desteklenmiş ahlaki tecrübenin özelliklerinin, daraltmanın zararını uzaklaştırmada nasıl işe yaradığını açıklamak suretiyle ispat etmiştik. Çünkü bu özellikler, ahlaki fiilin varlığının mümkün olduğu yerde veya daha önce var olmadığı yerde ahlaki fiili imkândan zorunluluğa çıkarmamızı gerektiren, yine ahlaki fiilin içyapısını güçlendirmemizi ve her türlü fiile ahlaki nitelik ve yapı kazandırmamızı icap ettiren ilkelere dayanır. İkinci olarak şunu ortaya koyduk: Bu desteklenmiş tecrübenin yolları, donuklaştırmanın zararını uzaklaştırmada işe yarar, zira ahlakileşmeyi hikmet ve gelecekteki sonucunu öngörerek bilfiil icra etmemizi gerektiren, yine hayat en mükemmel sıfatlarla ahlakileşmemizi ve bu ahlakileşme işini o sıfatlarla ahlakileşmiş canlı bir örneğe uymak suretiyle yapmamızı şart koşan ilkelere dayanır. Üçüncü olarak, bu derin ahlaki tecrübenin sonuçlarının, ahlaki fiilin değerinin düşürülmesi zararını uzaklaştırmada nasıl işe yaradığını ortaya koyduk. Çünkü söz konusu sonuçlar, kişinin kendisine ulaşmaya çalıştığı en yüce şeyi –ki mutluluktur– kazanmakta ve en geniş insan görüşü ve en ince estetik zevki sağlamakta gizlidir.

Böylece şu ortaya çıkar: Desteklenmiş ahlakın gücü, söz medeniyetinin insana yaptığı kötülük ve zulümlere galip gelebilir. Bütün ahlak çeşitleri arasında bu dereceye sahip olanların ahlakı kadar, medeniyet kabuklarının katmanlarını sarsmaya ve ötesindeki kapıya ulaşmaya yetkin bir ahlak yoktur.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MODERN BİLGİ YÖNTEMİ BU YÖNTEMİN AHLAKİ KRİZLERİ NASIL ÇÖZÜLEBİLİR?

Önceki iki bölümde modern *logos* medeniyetinin akılcı ve sözcü olmak üzere iki yönlü olduğunu, akılcı yönünün eksik olduğunu ve eksikliğinin tamamlanması gerektiğini, sözcü yönünün zalim olduğunu ve zulmünün uzaklaştırılması gerektiğini, bütün bunların da, en yüksek dereceye sahip dinî temele dayanan ahlaki uygulama yoluyla gerçekleşebileceğini açıkladık.[1] Ancak bu iki yönlü medeniyetin iki ciheti daha vardır. Bunlar kazandığı *bilgi* ve ürettiği *teknoloji*dir. Şüphesiz bu medeniyetin akıl yönü söz boyutunun önünde olduğu gibi, bilgi yönü de teknoloji yönünün önündedir. Teknoloji ilgisi ve hayranlığına ancak akılcılık ilgisi ve hayranlığı benzer. Öyle ki bilgi, yalnızca bu teknoloji için aranmaktadır ve sadece teknolojiye açtığı ufuklar ölçüsünde değerlidir.[2] Dolayısıyla bugün akılcılık fitnesine benzer

1 Yazar öyle bir terminolojik ayrım yapmamışsa da onun bahsettiği birbirinden farklı iki medeniyeti ifade etmek için Türkçemizde, yaygın şekilde kullanılmamakla birlikte güzel bir uzlaşı oluşmuştur. Ahlaki temele dayanan insani sisteme *medeniyet*, bu temelden yoksun beşeri sisteme *uygarlık* denir. [Ed.].

2 Teknolojiyle istenen şeyse, kuvvettir. Öyleyse yazarın terminolojisiyle söylersek logos medeniyetinin nihai amacı, herşeye kadir olmayı sağlayacak kuvveti elde etmektir. [Ed.].

şekilde teknoloji fitnesi diye isimlendirebileceğimiz bir şey görmekteyiz.

Logos medeniyetinin sözü edilen geçen iki cephesinde engeller ve zararlar bulunduğu gibi, ikisine de krizler ve sorunlar musallat olmuştur. Burada modernitenin bu iki cephesini, yani epistemolojik ve teknolojik yönünü inceleyecek ve İslam dinî ahlakına göre değerlendireceğiz; özellikle de, birinci cephede bulunan *krizleri* ve ikincisinde bulunan *egemenlikleri* ön plana çıkaracağız. Dolayısıyla modern medeniyet, bilgi medeniyeti olması bakımından *krizli bir medeniyet* ve teknoloji medeniyeti olması itibarıyla *otoriter bir medeniyet* olacaktır. Öyleyse bu bölümde bu medeniyetin muzdarip olduğu kriz çeşitlerini açıklayalım, sonraki bölümü de ondaki otoriterliği açıklamaya ayıralım.

İslam dininin ahlakıyla ahlakileşen kimsenin akıl ve bilimle nitelenmesi gerektiğini kabul edecek olursak,[3] onun bu vasıfları kazanırken modern epistemolojik modelin getirdiği bütün akli yöntemlerin ve bütün bilimsel sonuçların hemen üstüne atlayıp benimsemesi gerekmez. Çünkü bu yöntem ve sonuçlar, ahlakileşmiş kimsenin farkında olduğu veya olmadığı şekilde, onu ortaya koyanın akıl ve bilim görüşüyle doludur. Ancak biz buradan hareketle, bu yöntem ve sonuçlara, sırf onu ortaya koyanlarla ilişkileri sebebiyle, Müslüman veya dindar olmamaları bakımından itiraz etmiyoruz. Zira bu aklı başında birinin söyleyeceği bir şey değildir. Aksine bu tutumun sebebi, onların bu yöntem ve sonuçlardaki bakış açılarının, dinin ahlakıyla ahlakileşen

3 Ebu Davud ve Tirmizi'nin Ebu'd-Derda'dan (r.a.) rivayet ettiği şu hadis üzerinde düşünelim: "Hz. Peygamberin şöyle dediğini işittim: "Kim ilim öğrenmek için yola çıkarsa, Allah Teâlâ ona cennet yolunu kolaylaştırır. Melekler, ilim öğrenenlerden hoşlandıkları için onlara kanat gererler. Göklerde ve yerde bulunan varlıklar, hatta sudaki balıklar bile âlimlerin bağışlanması için Allah'a yalvarırlar. Bir âlimin sadece ibadetle uğraşan bir kimseye üstünlüğü, on dördüncü gecesinde ayın diğer yıldızlara üstünlüğü gibidir. Âlimler peygamberlerin varisleridir. Peygamberler altın gümüş değil, sadece ilmi miras bırakmışlardır. İşte bu ilim mirasına konan kimse, çok büyük bir kısmet kazanmış olur".

kimsenin kabul edemeyeceği ve kabule çağıramayacağı birtakım ilkelere dayanmasıdır.

Modern Epistemolojik Modelin Krizleri

Modern Epistemolojik Modelin Temelleri

Modern epistemolojik model 17. yüzyılın başlarında ortaya çıktığından beri, her dindarın benimsediği düşüncelerden ikisiyle ilişkiyi kesen iki esasa dayanmıştır.

Birinci esası, "Bilimde ahlak yoktur."[4] diye formüle edebiliriz. Bu esasın gereği herkesin veya –her gurubun– teorisinin yapısını istediği epistemolojik kararlara ve yöntemsel uygulamalara göre oluşturabilmesi, ancak teorisinde özel manevi değerleri kabulden veya belirli davranış kurallarına göre amelde bulunmaktan kaynaklanan bakış açılarına yer vermemesidir.

İkinci esası, "Akılda metafizik yoktur."[5] şeklinde formüle edebiliriz. Bu esasın gereği şudur: Herkes –veya her gurup– istediği ilişkileri kurabilir ve yapılar inşa edebilir, ancak bu ilişkilerle bağlantılı veya bu yapılara dâhil olup da özünü veya niteliğini kavramakta duyusal deneyin ve soyut aklın değerlendirmelerinin işe yaramadığı bazı unsurların bulunmaması gerekir.

Doğruluk Krizi

Bilimin ahlaktan ayrılmasını öngören birinci esastan iki meşhur ilke türer:

a) Nesnellik İlkesi: Bu ilke bilimsel düşüncenin, insani öznenin etkilerinden bütünüyle bağımsız olmasını gerektirir. Bu bağımsızlık, gerçekleşmesi uzak ve ispatı zor bir iddia

4 İlimden farklı olan bilimi, ancak dinî ve ahlaki değerlerden soyutlanmış ve *ahlaki özne*den kopartılmış bir *ahlak dışı özne*nin yaratabileceği gerçeği. [Ed.].

5 14. yüzyılda temelleri atılan hümanizmin "Beşeri akıl, gerçekliği bulmada kendi kendine yeterli olup, beşer-üstü bir akılla ilişkili değildir." ilkesinin bir yorumu. [Ed.].

olduğu için, onu *statik nesnellik ilkesi* diye isimlendirmeyi tercih ettik. Böylece bu ilkeyi donuk olmayan veya *dinamik nesnellik ilkesi*nden ayırt etmek istedik. Zira bu ikinci ilke, öznenin içsel değerlerinin, bilginin soyut biçimde değil, yönlendirilmiş ve rehberlik edilmiş bir şekilde inşasında düşüncenin dışsal algılarına katılmak istediğini öngörür.

b) Kolaycılık İlkesi:[6] Bu ikinci ilke, mantıkta ahlak olmadığını yasalaştırır. Buna göre herkes kendi mantığını istediği gibi inşa edebilir, bunu yaparken onu bağlayan ve koşullandıran tek şey, gerektiği zaman, özel bir mantık benimsediği konularda ilkelerinin yöntemlerini açıklamasıdır. Bu ilke, amelî bakış açılarını tamamen göz ardı ettiği için ona *serbest kolaycılık ilkesi* adını verdik ve onu, serbest olmayan veya *yönlendirilmiş* bir kolaycılık benimseyen ikinci ilkeden ayırt ettik. İkinci ilkeyi böyle isimlendirdik, zira o, mantıksal sistem veya bilimsel teori kurarken amelî cepheyi teorik cepheye dâhil etmek istemektedir.

İşte böylece nesnellik ilkesi olarak dürüstlüğü ve kolaycılık ilkesi olarak hoşgörüyü zannettiren ilkeler adına modern bilim yüceltilmekte, hatta kutsallaştırılmaktadır. Zira bilim, bazı dín bilginlerinin kalplerinde bile daha ötesi ve üstünü olmayan bir konum elde etmiştir. Bu zannın belirtisi, ahlaki değerlerden kopma sorununa yol açan bu ilkelerle amel etme sonucu, o ilkelerin kurulması aşamasında taraftarlarının istediğinin aksine, sadece teorik bilimlerle sınırlı kalmayıp amelî ilimler alanında da benimsenmesi, öyle ki canlı insani fiillerin, donuk olgular gereği, dışarıda bırakılmasıdır. Sonra bu ilkelerle amel etmek, bilimsel ve amelî olmayan, düşünce, edebiyat ve sanat alanlarına ulaşmıştır. Böylece kültürlü insan –ister düşünür, ister edebiyatçı, ister sanatçı olsun– bu ahlaki değerlerden kopuşun meşruiyetine

6 Kolaycılık (*tesahul*) kelimesini, *tolérance* (tolerans) karşılığında kullanımı yaygınlaşmış hoşgörü (*tesamuh*) yerine kullanıyoruz. Çünkü kolaycılık anlatmada hoşgörülü davrandı." denmez. Buna, *kolaycılık* kelimesinin, *hoşgörü* kelimesinin hissettirdiği ahlaki anlamı hissettirmemesini de eklemeliyiz.

ve bu ayrılışa uymanın gereğine inanır olmuştur. Bu inanç, aşağıdaki üç iddiada kendini göstermektedir:

- Doğru söz, onunla amel etmeyen kimseden de çıkabilir.
- Fiil, söyleyenin sözünü kabul etmenin bir şartı değildir.
- Söyleyenin sözünü fiilleri yönünden değerlendirmek, meşru olmayan bir tavırdır.

Açıktır ki bu iddialar, söz ile fiil arasındaki ayrılığı ve kopukluğu temize çıkarmaktadır. Bu ayrılık, statik nesnellik ilkesinin ve serbest kolaycılık ilkesinin sonuçlarından biri olduğundan, *doğruluk şartının ihlal edilmesi sorunu*, biçimlerinin farklılığı ve içeriklerinin çeşitliliğine rağmen, modern bilgiye girmiştir. Oysa doğruluğun, sözün fiile uygunluğu anlamına geldiğini biliyoruz.[7] Bu yüzden modern bilginin keskin bir kriz yaşadığını, bizim terminolojimizle bu krizin doğruluk krizi olduğunu söylersek hakikatten ayrılmış olmayız.

Kastetme Krizi

Aklın metafizikten ayrılmasını öngören ikinci esastansa iki meşhur ilke türer:

a) Sebeplilik İlkesi: Bu ilke, her olgunun belirli bir sebebi olmasını gerektirir. Sebeplilik görüşünden, bilimlerde şart koşulan akli pratikte ihtimale yer olmadığı sonucu çıktığın-

7 Burada ve genelde dinî - felsefî metinlerde uygun bir terminolojik ayrım yapılmamasından kaynaklanan bir bulanıklık göze çarpmaktadır. Zira doğruluk-yanlışlık ile gerçeklik/sahilik-sahte/yalan kavramları birbirinden farklı ilişkilerle ilgilidir. Sözün/önermenin olguya uygun olmasına doğruluk, olmamasına yanlışlık denirken; insanın niyetine uygun olmasına gerçeklik/sahilik, olmamasına sahte/yalan denir. Dolayısıyla yazarın ifade ettiği ahlaktan kopuk bilgi, aslında doğru olmakla birlikte yalan olan veya en azından gerçek olması gerekmeyen bir önermeyi ifade edecektir. Bkz. Sadık Türker, "Onaylamanın (İnanç/İman) Fenomenolojisi Üzerine Analitik bir İnceleme", *Prof.Dr. M. Cemal Sofuoğlu'na Armağan*, ed. Aynur Çınar Yıldız, Tibyan Yayınları, İzmir, 2016, s. 757-802. [Ed.].

dan, bu ilkeye *statik sebeplilik ilkesi* adını vermeyi tercih ediyoruz ki bu ilkeyle kendisinde zorunluluk ve olasılığın birleştiği *dinamik* sebepliliği benimseyen bir diğer ilkeyi ayırt edebilelim. Bu ikinci tür sebeplilikte, sebeplilik ilişkisini düzenleyen yönlendirme de [zorunlulukla] birleşebilir; çünkü bu ilişki sebep tarafından yönlendirildiği gibi, sebepli tarafından da yönlendirilmiştir. Bununla birlikte bu yönlendirmenin şekli sebeplide ve sebepte farklı olabilir.

b) Mekaniklik İlkesi: Bu ikinci ilke her olgunun, ancak gözlemleyebildiğimiz, denetleyebildiğimiz ve kendisi hakkında belirli yöntemlerle tasarrufta bulunabildiğimiz dış nitelikler ve özellikler tarafından tanımlanabileceğini yasalaştırır. Mekaniklik görüşünden, bilimsel uygulamanın her şeyi kendisinde manipülasyonda bulunulması gereken bir dış görünüş konumuna indirdiği, bu dış görünüşün arkasındaki gizli anlamlara vâkıf olamadığı ve mekanik olarak gözlenmesi imkânsız gizli sebeplere ulaşamadığı sonucu çıktığından, bu ilkeye *serbest mekaniklik ilkesi* adını veriyoruz. Böylece bu ilkeyle *yönlendirilmiş mekanikliği* benimseyen ikinci bir ilkeyi ayırt ediyoruz. Bu ikinci tür mekaniklikte, nesnelerin dış yüzünde istediği gibi manipülasyonda bulunmak ile hükmetmek için nesnelerin iç yüzüne müracaat etme birleşir; çünkü nesnelerde dış nitelikler ile gizli amaçlar ve yine görünen nedenler ile [o nedenlerin içine] yayılmış hikmetler birleşir.

Statik sebeplilik ilkesinin dışladığı olasılık anlamını ve serbest mekaniklik ilkesinin dışladığı içsel (*bâtın*) kavramını incelediğimizde modern epistemolojinin, bilimin ahlaktan kopmasını öngören doğruluk krizine, keskinliği bakımından benzeyen ikinci bir kriz yaşadığı açığa çıkar. Şöyle ki olasılık kavramının iradeyle bir ilişkisi vardır. Öyle ki pozitif bilimin sebeplerini incelediği olgular, bu sebeplerle ilişkili ilahi iradenin ürünlerindendir ve yine, eğer bu irade o olguların olduğundan farklı bir hâl üzere olmasını veya

insanın onları şimdiki durumundan farklı bir şekilde idrak etmesini dileseydi, onlar başka sebeplerle de ilişkili olabilirlerdi. Benzer şekilde, nesnelerin dış görünüşüne ilişmiş içsel kavramının da her olguya eklenmiş ve her olgunun kendisi vasıtasıyla manevi değerler âlemine yükseldiği gayeyle bir ilişkisi vardır.

Bilindiği gibi, olasılığın varlığıyla ilintili iradenin gösterdiği ile dış görünüşün varlığıyla ilintili gayenin işaret ettiği, son tahlilde kasıt anlamına bağlıdır. Dolayısıyla irade, belirlenmiş şekilde, kasıtlı davranışta bulunmaktır; gayeyse bu davranışın hedeflediği amaçtır. Böylece, modern bilgiye isabet eden bu kriz, akıl ile gayb arasında ayrılığı yerleştirmek sebebiyle, bizim terminolojimizde, amaç krizinden ibaret olur.

Modern epistemolojik model hakkında sözün özü şudur: Bu modelin bilimsel sonuçları, sahiplerini ahlak arayışına götürmediğinden ve ahlakla süslenmek diye bir derdi olmadığından, kendisini alıp benimseyenlere bir doğruluk krizi miras bırakmıştır. Benzer şekilde bu modelin akli yöntemleri, sahiplerini gayba vâkıf olmaya götürmediğinden ve yine bu yöntemlerin gaybın durumuna ilişkin kesin bilgiye ulaşmak diye bir derdi bulunmadığından, kendisini alıp benimseyenlere bir amaç krizi bırakmıştır. Modern bilginin doğruluk krizi ve amaç krizi olmak üzere iki krizle karşılaştığı kesin olduğunda, ahlakileşen kimsenin –ki ahlaki değerlendirmelerle ve gaybi yönlendirmelerle amel etmesi onun için zorunlu bir ödevdir– kendisini bu iki krizin kötülüğünden koruması gerekir. Şu hâlde bu iki krizi gidermenin ve kötü etkilerinden korunmanın; böylece, ahlakileşen kimsenin, ahlaki anlamlardan kopmamış ve gaybi hakikatlerden ayrılmamış bir epistemolojik model kazanabilmesinin yolu nedir?

Modern Epistemolojik Modelin Krizlerinden Çıkış Araçları

Gözden Geçirme ve Yorumlama

Pek çok kimse, teorik düzeltme tutumunun, modern bilginin sıkıntı yaşadığı o iki krizden bizi çıkarmaya ve kötülüklerden bizi korumaya yeterli olacağı görüşündedir. Bu düzeltmeyse iki işleme dayanır: Birincisi akli yöntemleri düzeltmek, böylece gayba teslim olmanın gereklerine uymalarını sağlamak; ikincisi bilimsel sonuçları yorumlamak, böylece ahlaki davranışın sebeplerini benimsemelerini sağlamak. Bu iddiaya aşağıdaki üç bakımdan itiraz ediyoruz:

Birincisi akli araçlar ve aktarılan bilimsel içerikler, birbiriyle tutarlı bir sistem oluşturur. Bu sisteme özel bir mantık hâkimdir; onun unsurlarından birini almaya çalışmak ve onu kendi alanı dışında işletmek ona zarar vermez. Çünkü bu asıl unsurla birlikte inşa edilen mantığın ruhu onunla birlikte taşınır ve yeni alanındaki kullanımında da kısa zaman içinde etkide bulunur.

İkincisi bu düzeltme, sahibini kısır döngüye düşürür. Bu kişinin yapabileceğini iddia ettiği gözden geçirme ve yorumlamayı hakikaten yapabilmesi için, akıl ve bilimde modern bilgi modelinin yolundan farklı bir yol bilmesi gerekir. Oysa o bu yolu bilseydi, düzeltme işlerine girmeye ihtiyaç duymazdı. Durum böyle olmadığından, düzeltme projesini yerine getirmekte [Batı'dan] aktarılan yolla amelde bulunmaya sürüklenmiştir. Dolayısıyla, tıpkı o aktarılan yolun o izleri taşıdığı gibi, onun gözden geçirme ve yorumlama işlemi de, ahlaki değerlerden ve gaybi anlamlardan kopuşun izlerini taşır.

Üçüncüsü iddia edilen düzeltme yolu, zikredilen iki krizden çıkmak için gereken etkililik ve kapsayıcılık seviyesine ulaşamayan teorik, tikel bir yol olarak kalır. Ancak bu düzeltmenin dayandığı akli düşünce, bilginin inşasına katılan

fiillerden sadece biridir; zira aklın kendisi, görmek ve işitmek gibi algı fiillerinden yalnızca birisidir.[8] Bu algı fiilinin ürününe de akıl adı verilebilir, dolayısıyla anlaşılanlar gurubuna anlamdaş olur. Akıl, bir fiil veya bu fiilin bir ürününden fazlası olmadığına göre, etkisi ancak dışsal ve tesadüfi bir fayda sağlayan, sınırlı ve tikel bir algı görünüşü olarak kalır. Buna karşın zikredilen iki krizden çıkmak için uzak erimli ve derin bir etkiye ihtiyacımız vardır.

Gözden geçirme ve yorumlama tutumunun, kasıt ve doğruluk gereklerini yerine getirmede yeterli olmadığı ortaya çıktığında, bilim ile ahlaki değerlendirmeleri birleştirebilen, benzer şekilde akıl ile gaybi yönlendirmeleri birleştirmeye giden bir başka yol aramak gerekir.

Bilim ile ahlaki değerlendirmeleri birleştirme işlemi Müslüman ahlakçılara göre bizzat faydalı bilgi ilkesinin bir gereğidir. *Faydalı bilgi* amele götüren bilgidir ve faydalı bilgi olmadan *salih amel* olmaz. Bilindiği gibi, İslam'da amel terimi bütün uygulama ve davranışları gösterecek kadar geniştir.[9]

Akıl ile gaybi yönlendirmeleri birleştirme, Müslüman ahlakçılara göre özel olarak, mükemmel akıl ilkesinin gereğidir. *Mükemmel akıl*sa Allah'a yakın olmaya götüren akıldır. Mükemmel bir akıl olmadan sürekli bir yakınlık ger-

8 Çoğu insanın Yunanlı akıl tanımının etkisiyle sandığının aksine, *akıl*, bir öz (*zat*) değil, işitmek ve görmek gibi bir idrak fiilidir / algı eylemidir. Bu fiilin ürününe de genişleme yoluyla akıl denir, böylece akıl, anlaşılanlar (*ma'kulat*) bütününün anlamdaşı olur. Benzer şekilde ilim de, bir öz/ değildir, bir idrak fiilidir. Bu fiilin ürününü göstermek için kullanımı da yaygınlaşmış, böylece bilinenler (*ma'lumat*) bütününün anlamdaşı olmuştur. Bkz. Taha Abdurrahman, *Dinî Amel ve Aklın Yenilenmesi* s. 30-34.

9 Müslüman ahlakçılara göre amel edilen ilim içeriğini ifade eden farklı formülasyonlar görüyoruz ki onlardan birisi şudur: "İlim, amelin ilkesidir". "Amel, ilmin tamamlanmasıdır". (Ebu'l-Hasen el- Amiri, *Kitabu'l-İ'lam bi-Menakibi'l-İslam*, s. 78) Yine: "kullanılan ilim", "amele teşvik eden ilim". (Şatibi, *el-Muvafakat*, c. 1, s. 69). Ayrıca "İlmin kemali, onunla sıfatlanmanın hususlundedir". (İbn Haldun, *Mukaddime*, Tab'atu'l-Mektebe et-Ticariyye s. 460, 461.

çekleşmez.[10] Buna göre, gözden geçirme ve yorumlama yolunun gerçekleştiremediği şeyi başarabilmemiz için aramamız gereken yol, mükemmel akıl ve faydalı bilgidir. O hâlde bu seçkin yola nasıl ulaşacağız?

Mükemmel Akıl ve Faydalı Bilgi Yolu

Amelden kopuk akıl –veya soyut akıl– zihnimizde öyle bir noktaya ulaşmıştır ki yakınlığın, bu aklın bizi yavaş yavaş kendisinden uzağa doğru götürdüğü yönde bulunduğunu sanır olmuşuzdur. Benzer şekilde metafizikten kopuk bilgi –veya soyut bilgi– bizde öyle bir noktaya ulaşmıştır ki faydanın, bu bilginin bizi yavaş yavaş zarara doğru götürdüğü yönde bulunduğunu sanmışızdır. Kısaca soyut akıl ve soyut bilginin zihnimizdeki nüfuz derecesini dikkate alacak olsak, neredeyse bu ikisinden ayrılmanın imkânsızlığını düşünür; ancak o ikisiyle, amacımızın tersine şeylere yaklaşmaktan kurtulacağımızı sanırız.

Benzer şekilde, kendisine mükemmel akıl ve faydalı bilgi kavramlarını yüklediğimiz şeye, geniş bir bakış açısıyla bakarsak, o ikisine ulaşma yolunu neredeyse göremeyiz. Çünkü bize göre mükemmel akıl, fiilleri ve şeriatın fiillerle ilgili hükümlerini ayırt etmekle sınırlı değildir; nitekim bu ikisiyle sınırlanan akıl yükümlülüksel akıldır (*el-'aklu't-teşrî'î*). Aksine mükemmel akıl, şereflendirici akıl (*el-'aklu't-teşrîfî*) diye isimlendirebileceğimiz şeyi de kapsar. Bu akıl, kevni

10 Aklın kemali ile Allah'ın huzurunun yakınlığına ulaştırmasını birleştiren bu anlam, Maverdi'nin *Edebu'd-Dunya ve'd-Din* adlı kitabında topladığı mesur haberler arasında gelmiştir. Bu haberlerden biri şudur: "Ahmak abit, bilgisizliğiyle günahkârın günahından daha çok zarar eder. İnsanlar akılları ölçüsünde rablerine yaklaşırlar". Maverdi, *Edebu'd-Dunya ve'd-Din*, s. 27. Bir diğer mesur haberde Lukman bin Ebi Amir, Ebu'd-Derda'dan Hz. Peygamber'in (s.) şöyle dediğini rivayet eder: "Ey Uveymir, aklını artır ki rabbine yakınlığın artsın". Dedim ki: "Anam babam sana feda olsun! Aklımı nasıl artırırım?" Dedi ki: "Allah'ın haram kıldıklarından sakın ve farz kıldıklarını yerine getir ki akıllı olasın. Sonra güzel amelleri nafile olarak yap ki dünya işinde aklın artsın, rabbine yakınlığın ve onunla izzetin artsın". *A.g.e.*, s. 29-30. Yine şöyle söylenmiştir: "Akıllı kimse, Allah'tan emrini ve nehyine anlayan kimsedir". *A.g.e.*, s. 29.

ayetler üzerinde düşünme ve onlardan ibret alma özelliğine sahiptir. Benzer şekilde faydalı bilgi bize göre şeri hükümlerin ayrıntılı delillerini araştırmakla ilgili bilgiyle sınırlı değildir; zira bu sınırlı bilgiyle şeri bilgi ilgilenir. Aksine faydalı bilgi, doğa kanunlarının gereğine göre olguları incelemeye özgü bilgidir.

Tikel ve sınırlı işlemlerde bulunmanın ötesini arzulamadıkça akıl ve bilgiyle ilgili amacımıza ulaşmamız zor görünmektedir. Zira bu işlemler, yılların ve asırların zihinlerimize iyice yerleştirdiği epistemolojik modelden pek bir şey elde edemeyecektir. Bunlar –gözden geçirme ve yorumlama yoluyla gerçekleştirilen– daha önce işaret ettiğimiz düzeltme işlemleridir. Bu işlemler, söz konusu bilgi modelini bölümlere ayırmakta, faydalı olduğunu düşündüğünü ayıklayıp almakta, bozuk olduğunu düşündüğünü atmaktadır. Veya bilen özneyi bölmekte, ondan soyut akli düşünceyi seçip almakta, bilgiyi inşa ederken akla katılan diğer [algı] fiillerini geride bırakmaktadır. Ancak gerçek şudur ki amacımıza ulaşmak için, *insanın bütününü kapsayan canlı bir tecrübeye girmekten* başka çare yoktur. Bu tecrübenin bir diğer özelliği, miras alınan epistemolojik modelden daha güçlü ve köklü olması, böylece kendinden önceki tecrübeyi silip atmasıdır. Böylesi bir tecrübe, sadece insanın fiil veya nitelikleriyle değil, bizzat benliğiyle de ilişkili olması hâlinde ancak mümkündür. Çünkü benlik kendisinden fiillerin, sonuçların, niteliklerin, tecellilerin çıktığı özdür. Tartışmasız bir gerçektir ki ahlaki dinî tecrübe gibi insanın benliğine nüfuz eden bir başka tecrübe yoktur. Bir de kişinin bu tecrübenin aşağı dereceleriyle sınırlı kalmayıp, destekleme derecesi gibi en yüksek seviyelerine ulaştığını düşünelim. Çünkü destekleme derecesi, ahlakileşen kimsenin dinden sadece amaçlarını değil, o amaçlarına ulaşmada kullanacağı araçlarını da almasını sağlar.

Kendisinden önceki tecrübeleri silip atması itibarıyla tecrübelerin en köklüsünün ve en kapsamlısının desteklenmiş ahlaki tecrübe olduğu doğruysa, bu tecrübenin akıl ile gaybı ve bilim ile ahlakı birleştirme amacımıza ulaştırma bakımından en güçlü tecrübe olduğu da doğrudur. Çünkü bu tecrübe, kemalini insan fıtratının ışığından alan akli yöntemlere bizi yöneltir; yani, bize akıl ile gaybı birleştirmeye ulaştıran mükemmel aklın donanımını sağlar. Yine bu tecrübe, faydasını bu soylu fıtrattan alan bilimsel sonuçlara ulaşmamızı sağlar; yani bize bilim ile ahlakı birleştirmeye götüren faydalı bilginin gereklerini sağlar. O hâlde şimdi bu iki büyük şeyi, yani mükemmel akıl ve faydalı bilimi, –desteklenme derecesindeki ahlaki tecrübeye girişimizden başlayarak– nasıl kazanacağımızı açıklayalım.

Bilinmelidir ki bu desteklenmiş ahlaki tecrübenin doğru örnek veya örnek insan ilkesi; amaçlayan ifade veya işaret ilkesi olmak üzere iki temel ilkesi vardır. Bizim bu bağlamda amacımız bu iki esasa ilişkin aşağıdaki iddialarımıza deliller getirmektir:

İdeal örnek, insanı bilim ve ahlak arasındaki bağlantıyla ahlakileştirirken, işaret, insanı akıl ve metafizik arasındaki bağlantıyla ahlakileştirir.

Açıktır ki bilim-ahlak birliğiyle ahlakileşmeyi kazanmak için örnek kimsenin –bir başka deyişle, ahlakileştirenin–, ahlakileşen kimseyi bilim-ahlak ayrımından kaynaklanan doğruluk krizinden kurtarabilmesi gerekir. Bu da ancak o örnek kimsenin *doğruluk biçimlerinin en iyisiyle* donanması hâlinde mümkündür. Ayrıca, akıl-metafizik birliğiyle ahlakileşebilmenin yolu, işaretin, ahlakileşeni akıl-metafizik ayrımından kaynaklanan amaç krizinden çıkarmasıyla mümkün olduğu da açıktır. Bu da ancak işaretin, *amacın en iyi biçimleri*yle nitelenmesi hâlinde mümkündür.

Örnek insana –veya ahlakileştirene– özgü doğruluk görevini ve işarete özgü amaç görevini gerçekleştirmek için

bize, doğa, asıl ve gaye olmak üzere üç düzenleyici işlemsel (*icrâî*) ölçüt gerekecektir. Ardından örnek insanın ve işari tabirin doğasında, aslında ve gayesinde doğru olup olmadığını inceleyelim.

Desteklenmiş Ahlakileştirmenin Örnek İnsan ve İşaretle İlgili Gerekleri

Örnek İnsanın Davranışı ve Doğruluğu Gerçekleştirmek

Örnek İnsanın Davranışının Doğru Doğası

Örnek insanın doğasına gelince, bilinmelidir ki bu ahlakileştiren kimse ancak amelin anlamını gerçekleştirirse bilim-ahlak ilişkisini kurmaya girişebilir. Ameli gerçekleştirmekle kastedilen sadece şeri amele soyut bir giriş değildir; aksine bu amelle tepeden tırnağa birleşmek, derecelerine yerleşmek ve bu dereceler arasında geçiş yapma melekesini kazanmaktır. Böylece şeri amel, hem söz hem fiil, hem işaret hem hâl olarak onun hareketlerinin bütününden ayrılmayan köklü bir nitelik durumuna gelir. Her kim bu amele kendisinde yerleşik bir nitelik olacak ölçüde dalar ve derinleşirse, ölçütleri bu niteliklerin altında kalan kimsenin davranış ölçütlerine ve özelikle amelden kopmuş kimsenin davranış ölçütlerine karşıtlık arz eden bir davranışsal mantıkla donanır. Bunun açıklaması şöyledir:

Fiilin Söze Önceliği

Modern epistemolojik modele hâkim ve ahlaktan kopuşun yol açtığı mantıksal ölçütlerden biri niteliğindeki *sözün fiile önceliği ilkesi*ni görüyoruz. Bu ilke düşüncenin amele, mantığın varlığa, aklın tarihe önceliği gibi çeşitli şekiller almıştır. Buna karşın, örnek insanda veya ahlakileştirende bu ilkeyi çürütecek ve davranışına bu ilkenin aksini yükleyecek sağlam bir amelî esas görüyoruz. Örnek insan her yaptığını

söylemese de, ancak yaptığını söyler. Yine, hareketlerinin şeri meşguliyetle içli dışlı olması sebebiyle, onun fiili sözünün önüne geçer.

Uyma ve Uyuşmanın Farklılığı

Bu epistemolojik modelde yaygın mantıksal ölçütlerden bir diğeri kurala uymak anlamı ile kuralla uyuşmak anlamının örtüşmesi ilkesidir. Bunun anlamı şudur: Belirli bir amaca ulaşmak için bir kurala uyan kimsenin bu uyma fiili, kuralın öngördüğü ilkelerin dış görünüşüyle uyuşmaktan fazlası değildir; kendisinde bu iki cephenin –yani uyma ve uyuşmanın– eşit olduğu şey, ameli anlamı kazanmada çok az fayda sağlar. Buna karşın ahlakileştiren kimsenin nefsi amelle dolu olduğundan, ona göre uyma *(ittibâ)*ile uyuşma *(ittifâk)* arasında büyük bir fark vardır. Nitekim uyuşmaya eksiklik dokunabilir, çünkü kendisinde uyuşma bulunan bir fiil icra eden kimse, ya o fiili istemeksizin tesadüfen yapmıştır, ya da o fiili anlamadan sırf bir başkasını taklit ederek yapmıştır. Birincisi söz konusuysa, amelden, ikincisi mevzubahisse bilgiden yoksundur. Buna karşın uymaya eksiklik dokunamaz. Çünkü irade ve anlama, uyma niteliğine sahip fiilden ayrılmaz, dolayısıyla bu fiili icra eden kimse iradi olarak amelin faydasını, akli deliliyle de bilginin faydasını kazanır. Böylece faydalanmak onun nasibi olurken, ister tesadüf ister taklitle olsun, sadece uyuşmayla yetinen kimsenin nasibi olmaz.

İçin Dışı Göstermesi

Benzer şekilde bu epistemolojik modelde uygulanan davranış ölçütlerinden bir diğeri "Dış *(zâhir)*, içi *(bâtın)* gösterir." ilkesidir. Ancak bu ilkeyi benimseyen kimseler arasında bu göstermenin doğasını ortaya koymakta büyük bir farklılık vardır. Buna karşın amelin kendisinin içini kapladığı ve böylece içinin, organ ve duyular üzerine etkide

bulunmaya yetenekli hâle geldiği ahlakileştiren kimseye gelince, bu kişinin davranışını düzenleyen ilke, "Dış, içi gösterir." ilkesinin tersidir: Yani onun ilkesi, "İç, dışı gösterir."dir. Burada gösterme, tecelli veya ortaya çıkmak anlamındadır. Bilindiği gibi, tecelli eden veya ortaya çıkan hiçbir anlamın kendisine delil getirilmesine gerek yoktur.

Örnek insanın davranışı fiilin söze öncelliği, uymanın uyuşmadan farklı oluşu ve için dışı göstermesi olmak üzere bu üç amelî ilkeye göre yargılanıyorsa, ahlakileştirenin doğruluğu, kendi davranışının *doğası* bakımından gerçekleştirdiği ortaya çıkar. Zira fiilin söze önceliği ilkesi ona sözlerinde doğru olma imkânını verirken uymanın uyuşmadan farklılığı ilkesi irade ve delillerinde doğru olmasını sağlar; için dışı göstermesi ilkesi amel dereceleri arasında değişim geçirirken doğru kalmasını sağlar.[11]

Örnek İnsanın Davranışının Doğru Temeli

Örnek insanın davranışının temeli, bu ahlakileştirenin sözleri fiilleriyle örtüşürse –ki bu onun fiillerinde, iradesinde, delillerinde ve amelî derecelerinde doğru olduğu içindir–, bu örtüşme asli metinlerdeki soyut düşüncenin ürünü değildir; aksine o, şu iki şeyde tecelli eden diri bir amelin ürünüdür: davranışı gözlemlemek ve nassın ameli göstergesine tutunmak. Bunun açıklaması şöyledir:

Davranışı Gözlemlemek

Ahlakileşen kimsenin örnek insan düzeyine çıkabilmesi için, canlı bir amelle amelde bulunan ve öncesinde söz-fiil uyumunu gerçekleştirmiş akıllı bir kimseden kaynaklanmış müşahhas bir davranışı yönlendiren sürece girmesi gerekir. Bilindiği gibi o, bu yönelişi, bütün ayrıntıları metinlerde yazılması imkânsız yollarla verir. Bu metinlerde yazılı olanlar-

11 Ebu Hamid el-Gazali, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1975, c. 5, *Kitabu'n-Niyye ve'l-İhlas ves-Sıdk*, s. 195-306.

sa amel için yeterli bir açıklama vermez. Hatta bu açıklama bozulmaya maruz kalarak gerçekte olduğu anlamdan farklı şekillerde yorumlanabilir. Böylece örnek insan, örtüşmeyi kesintisiz şekilde ve en güzel biçimde bir önceki örnek insanı gözlemlemekten alır. Bu önceki örnek insan da bir başkasından aynı yolla almıştır. Bu en mükemmel insani örnek Hz. Peygamber'e (s.) kadar böyle gider.[12] Böylece örnek insanın sahip olduğu bu örtüşmenin kesintisiz bir ameli zinciri (*sened*) olur.

Örnek insanların –veya ahlakileştirme erbabının–, amelî esaslarını açıklamak ve davranış verasetini gerçekleştirmek hususundaki hırsları sebebiyle, senetlerini yazmaları ve Hz. Peygamber'e (s.) kadar ulaştırmaları garip değildir. Yine onları örnek alan kimselerin –veya ahlakileşme erbabının–, selefin davranışını fiili olarak gözlemleme işini en iyi gerçekleştiren ve bu gözlemlemenin faydalarıyla en çok ahlakileşen kimselerden bilgi alma çabasıyla senedi en mükemmel örneğe ulaşan kimseleri arayıp bulmaya çalışmaları da garip değildir. O hâlde kendisi örnek alınacak kimse, ancak davranışı canlı bir örneğin fiillerini doğrudan ve sürekli izleyen biri olabilir. Çünkü bu örnek kimse, o davranışı Hz. Peygamber'e (s.) kadar ulaşan kesintisiz senetle aktarmaktadır.

Nassların Amelî Göstergesine Tutunmak

Örnek insan kendisini, örnek davranışı gözlemlemeye bağladığı için, idrak organlarının hepsi bu canlı gözlemlemenin etkilerine boyanır. Böylece onun asli metinleri anlayışı, bu gözlemlemeye hiç girmemiş kimsenin anlayışından farklı olur ve bu farklılık aşağıdaki iki şeyde ortaya çıkar:

a) Örnek İnsanın, Asli Metinlerin Amelî Göstergesini Gerçekleştirmesi: Örnek insanın bu dinî metinlerden aldığı

12 Şu ayeti kerime üzerinde düşünelim: "Andolsun ki, Resulullah, sizin için, Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı çok zikredenler için güzel bir örnektir". Ahzab Suresi, 33/21.

hiçbir anlam, uygulanmak için kendisine iyi niyetin, kararlılık kuvvetinin ve irade keskinliğinin eklenmesini bekleyen ve kendisini değiştirebilecek veya bozabilecek soyut düşünce konumuna düşmez. Aksine onun yanında geçerli değer konumuna yerleşir. Bilindiği gibi değer, inanandan kendisini aramasını, kendisine ulaşmaya çalışmasını ve kendisine uygun davranmasını gerektiren inanılmış bir şeydir.

b) Örnek İnsanın, Alınmış Değerleri Kuşanması: Örnek insanın canlı gözlemlemeye yoğunlaşması onu nassları amelî değerler anlamında almaya götürdüğü için, ayrı bir niyet ve çaba olmaksızın fiillerinde uygulandığı görülecek şekilde o değerleri kuşanmaya girişir.

Şu ikisi, yani nassların amelî göstergelerini gerçekleştirmek ve nassların amelî göstergelerinden alınmış değerlerle ahlakileşmek, örnek insanı dinin temellerine düşünce ve söz şeklinde değil, amel ve hâl olarak yakınlaştırmak için yeterlidir. Örnek insan soyut düşünceyle değil, amelî aklıyla bu esasların yanında hazır bulunursa, o temellerin haberlerini ve hükümlerini insanlar içinde en iyi anlayan kimse olur. Çünkü örnek insan o temelleri düşünceyle değil, bizzat onların yanında hazır bulunarak anlamaktadır. Uygulamanın ışığıyla aydınlanmış bir anlayış ile uygulamadan kopuk bir anlayış arasında çok büyük fark vardır.

Örnek insan sözlerin fiillere uygunluğunu önceki bir örneği canlı izlemek ve asli nassların amelî göstergesine vâkıf olmak yoluyla gerçekleştirdiğinde ahlakileştirenin, bu uygunluğu kendisinden aldığı *esas* yönünden doğruluk şartını yerine getirdiği ortaya çıkar. Çünkü canlı anlamlar ona maddi görüşünde doğruluğu verdiği gibi, amelî göstergeye sarılmak da ona manevi görüşünde doğruluğu verir.

Örnek İnsanın Davranışının Doğru Gayesi

Örnek insanın davranışının gayesine gelince, bu ahlakileştiren kimse söz-fiil uyumunu başkalarına aktarır; o

uyumu kendisinin bir başkasından aldığı yoldan, yani canlı amel tecrübesine bağlılık yönünden, aşağı kalmayacak bir yolla başkalarına aktarır. Bu canlı amele bağlılık da iki şeyde kendini gösterir: canlı içtihat ve desteklenmiş kabul. Bu ikisini şöyle açıklayalım:

Canlı İçtihat

Anlamlar, örnek insana karışıp, organları onlarla birleşir ve hâlleri onlarla etkileşirse, akli ve vicdani duyuları yenilenir ve bu duyular sayesinde üretme ve yenilik getirmenin yolları ortaya çıkar. Bu vasıftaki kimsenin içtihadının içten olması gerekir, bu ister içinde yetiştiği şartların içinden, ister düşündüğü nassın içinden, ister ikisinin birlikte içinden olsun, fark etmez. Şartlara gelince, bu ahlakileştiren kimse o şartları, etkili ve amele uyandıran özelliklerinden alır ve onda bu özelliklerin etkililiği ve üretkenliği ölçüsünde ve onlardan amelî ihtiyacı ölçüsünde tasarrufta bulunur. Nassa gelince; ahlakileştiren kimse nassı, geliş sebeplerini aşan ve nassı kendisiyle amelde bulunan kimselerin kalbinde yaşatan sebepleri keşfetmesini sağlayacak göstergesi yönünden alır. Şartların ve nassın beraberliğine gelince; ahlakileştiren kimse, bu ikisinin içerdiği amelî kuvvet bakımından ikisinden birinin aşağı yönlerini diğerine tercih edebilir; öyle ki sorun, şartları sebeplerinden dışarı çıkarmayı ve nassı görünüşünden çıkarmayı gerektirebilir. Çünkü o, şartlarda donan her şeyin dinamik hâle getirilmesinin ve nassın görünüşünün sustuğu her şeyin konuşturulmasının imkânsız olmadığına inanır.

Örnek insan, şartlarla naslardaki canlı sebepleri ve kendilerinin yenilenmesini ve bu yenilenmenin devamını teşvik edenleri aldığı zaman, en uygun ve mükemmel müçtehit hâline gelerek kendisine uyulmaya ve gözetiminde ahlakileşmeye en layık kimse olur.

Desteklenmiş Kabul

Anlamlar, aranan yüce değerler ve sevilen idealler olduğu için ve örnek insan onları bütün dış ve iç yönlerde gerçekleştirdiği ve onlarla ahlakileştiği için, o anlamların niteliği ve kadri, örnek insana yansır ve o da tıpkı o anlamlar gibi insanlarca aranan, sevilen birine dönüşür. İnsanlar bu örnek insanı aradığında, sadece örnekte çok güzel benzeşmiş o anlamları ararlar ve örnek insanın onlara karşılık vermesi, duygusal şahsiyetini ve beşeri itkilerini o anlamlardan uzaklaştırmak suretiyle olur. İnsanlar örnek insanı severlerse, onlar onda sadece bu anlamların güzelliğini ve mükemmelliğini severler ve onun da onlara sevgisi, onları o anlamlara yaklaşma ve onlarla ahlakileşme yoluna iletmesiyle gerçekleşir. Dolayısıyla bu arayış ve sevginin bir şahısla veya bir amaçla ilgili herhangi bir maddi belirtisi yoktur; aksine söz konusu tezahür arayanı veya seveni kendisinde amellerin hâsılasını ve nimetlerin lezzetini yaşayacağı bir âleme çıkaran sırf manevi bir göstergedir.

İdeal insan şahsını, nefsini ve amaçlarını hissetmekten uzaklaşır ve bütünüyle manevi anlamlarla ilgilenirse ona yöneliş bu anlamlara teveccüh manasına gelir ve ona benzemek, o anlamlara benzemek olur.

Bu ahlakileşen kimsenin söz-fiil uyumunu gerçekleştirmesi canlı içtihat yolu ve kendisi için vazedilmiş olanı kabul yolu olmak üzere iki yolla aktardığı ortaya konulduğuna göre, bu kişinin doğruluk şartını örtüşme bakımından gerçekleştirdiği açıklığa kavuşur. Şöyle ki canlı içtihat, onun nass ve şartlardaki yenilemesine doğruluk özelliği kazandırır; buna karşın kendisi için ortaya konulanı kabul, başkalarını rabbine yakınlaştırma ameline doğruluk özelliği kazandırır.

Artık şunu öğrendik: Örnek insan doğrudur, hareketlerinde ve duruşlarında doğruluğu arar, ta ki bu doğruluk onunla birlikte olan kimselere de –yani ahlakileşen kimseye

de– geçer.[13] Sonrasında doğruluk ona bilgi-amel ayrılığı belasından korunmuş bir bilgi modeli, yani faydalı bilgi modeli inşa etme gücü sağlar. Bunları öğrendiğimize göre, bizim için geriye şunu öğrenmek kalmaktadır: Doğruluğun ahlakileşen kimseye geçmesi için bu ahlakileştiren kimse, nasıl doğru kalır ve bütün işaretlerinde doğruluğu arar? Sonrasında bu doğruluk ona, akıl-gayb ayrılığı büyük derdinden korunmuş bir bilgi modeli, yani mükemmel *bilgi* modeli oluşturma gücü sağlar.

İşari İfade ve Amaçları Benimsemek

İşaretin Doğru Doğası

Bilinmelidir ki işari sözün *(et-ta'bîru'l-işârî)* doğası, anlamını dolaylı şekilde göstermek bakımından ibari söze karşılık gelir. Bu dolaylı anlamın ayırt edici iki özelliği vardır: amelî tutum ile bağlantılı olmak ve canlı tevatür yoluyla gelmek.

Anlam ve Amelle Bağlantı

İşari anlamın hakikati –yaygın inancın aksine–, *açık amelî gösterge* oluşundadır. Amelî göstergeyle kastedilen, iletilen sözün, sözün bağlamının belirlediği özel bir davranış çerçevesine, muhatabın uyması ve yerine getirmesi gereken bir emir bildirmesidir. İşari anlamın ahlakileşen kimseyi amele yönlendirdiği kesinlik kazanınca, işari anlamın da aslında bir değer olduğu kesinleşir. Değerin anlamıysa, daha önce geçtiği üzere, kendisine tutunulması ve uygun hareket edilmesi gereken bir emir olmasıdır.

O hâlde işari anlamın, sözün dış anlamıyla birlikte bulunmasını yadırgamayız; çünkü işari anlam sözün dış anlamına benzemez, bu yüzden onunla yer kavgası yapacak bir izafi gösterge değildir. Aksine işari anlam, sözün bağlamın-

13 Şu ayeti kerime üzerinde düşünelim: "Ey iman edenler! Allah'tan korkun ve doğrularla beraber olun". Tevbe Suresi, 9/119.

da dış göstergeye karışan amelî değerdir. Ayrıca ifadenin (*ta'bîr*), yönlendirmeden (*tevcîh*) ayrılmadığı bilinmektedir; yönlendirme de bizzat anlamın gösterdiği şeydir (*medlul*). Anlam sadece amelî bir değer değil, aynı zamanda mevcut uygulamaya merbut bir değerdir. Dolayısıyla örnek insanın ahlakileşen kimseye söylediği sözlere bu canlı uygulamanın izleri yansır; ahlakileşen kimse de o sözlerden bu izlere uygun gelen ve zihninde doğruluğu devam eden hususları idrak eder. Değerin –veya anlamın– ifadenin görünüşüne benzemediğini ispatlayan bir diğer husus, değerin bu uygulamanın derecelerine göre değişmesidir. Böylece dış gösterge bir olarak kalırken bu göstergenin değerleri çok olur. Bu değer çokluğunda, görünüş ile değer arasında en küçük bir mantıksal ilişki bulunmasa bile, görünüşü yorumda boğma veya bâtını bütün dilsel kayıtlardan çıkarma gibi bir durumun söz konusu olduğunu düşündürecek bir şey yoktur.

Anlam ve Canlı Tevatür Yoluyla İntikal

Canlı tevatürün hakikati, haberin aynı anlamı gösteren farklı araçlarla örnek insandan aktarılmasıdır. Ahlakileştiren kimse, onu en çok gerçekleştiren insan olarak –yani onda örnek olmak niteliğiyle– bu anlamı gösterir. Öyle ki senedin örnek insana kesintisiz şekilde ulaşması, haberin anlamını örnek insandan aktarılan söze değil, bizzat örnek insana bağlar.

Haberi anlamadaki öncülümüz, esasen kendisinden aktarılan örnek insandır, sözün aktarılan kalıbı ve biçimi değildir. Bu yüzden sözün biçimi ile haber verilen anlam arasında bir farklılık olabilir; ama bu biçim, haber verilen anlamı göstermekten ve dikkat çekmekten uzaklaşmaz. Bu biçim-anlam farklılığı, gösterilen şey bir olmakla beraber, haber verilen şeyin geliş yollarının çokluğundan dolayı sözlerin çoğalmasından doğan farklılık gibidir. Yine bu farklı-

lık, sözün asli terminolojik anlamı ile haber verilen anlamı arasındaki farklılık gibidir. Bu da bizzat işari sözün gereğidir.

Haber verilen anlamın bildiriminin gerçekleştiği şekiller farklılık arz etse bile, mütevatir sözün haber verilen anlamın hakikatini göstermesi mümkünse,–çünkü ihtiyaç duyulan şey, örnek kimsenin haber verilen şeyden haberdar oluşu ve senedin kendisine kadar kesintisiz gelmesidir–, haber verilen anlam o sözün görünüş anlamından farklı olsa bile, işari sözün de haber verilen anlamı ifade etmesi mümkündür.

Amelin işarete her yandan dâhil olduğu ve göstergesinin doğruluğu canlı tevatür yoluna bağlı bulunduğu kesinlik taşıdığına göre, işari ifadenin doğasının *manevi kasdi doğa* olduğu ortaya çıkar. Şu hâlde amel, ancak kendisine dokunan niyetle amel olur; tevatür de asli örneğin kastının korunması hâlinde tevatür olur. Bu durumda işaret edilene anlam adının verilmesi garip değildir. Çünkü anlam sözlükte, kelimeyle demek istenilen, yani kastedilen şey demektir.[14]

İşaretin Amaçlayan Temeli

İşari ifadenin temeline gelince, işaretin gösterdiği, manevi bir durum değildir; yani sadece amelî ve tevatüri iş değildir; aksine, aynı zamanda *tecrübi*dir. Kendisine bu işari ifadenin dayandığı tecrübeyse şu ayırt edici özelliğe sahiptir:

- Söz konusu tecrübe dilsel değil, varoluşsal [olgusal] bir tecrübedir. Bu, tecrübedeki bildirimin ancak fiili katılım –veya gerçekleştirme– yoluyla ve bu katılımı bilmekle en iyi şekilde gerçekleşeceği anlamına gelir.

14 Dil konusunda uzmanlaşmış filozoflar kelimenin işareti ile cümlenin işaretini türdeş kabul etmediklerinden, birincisini anlam (*meaning*), ikincisini de mana (*sense, significance*) diye adlandırarak birbirinden ayırt etmişlerdir. Zira kelimeler ile onlardan meydana gelen cümlelerin işareti türdeş olsaydı, kendisini oluşturan kelimeler anlamlı olan "Hareket mavidir." cümlesinin de anlamlı olması gerekirdi. Öyleyse kelimeler anlamlı veya anlamsızken, cümleler manalı veya manasızdırlar. [Ed.].

- Bu tecrübe soyut teorik değil, vicdani bir tecrübedir. Yani bu tecrübe, onu yaşayan kimsenin kalbinde hissettiği bir bilinçtir.

İşari tecrübenin varoluşsal ve vicdani niteliğinin delili şu iki hususdur:

Tecrübenin Değişkenliği

İşari tabir, bu tabirle kendisine hitap edildiği sırada, ahlakileşen kimsede bulunan bir anlamı gösterebilir. Bu durumda, ahlakileşen kimseden istenen, o anlamdan daha yukarıya yükselmektir. Yahut işari tabir, ahlakileşen kimsede henüz var olmayan bir anlamı gösterebilir. Bu durumda ahlakileşen kimseden istenen, amel ile gayretini toplayarak o anlamı karşılamaya hazırlanmaktır. Ahlakileşen kimsenin, bu istemenin seviyelerine göre anlamlar arasında dönüşüm geçirdiği sonucu çıkar. Ahlakileşen kimse bu seviyeler içinden belirli bir seviyede belirli bir anlamı idrak ettiğinde, çok geçmeden onu başka bir şekilde idrak eder veya başka bir seviyeye geçmesiyle bir başka anlam idrak eder. Her anlam, bilinçteki veya anlayıştaki belirli bir yolla bitişik olduğundan, bir anlamı iyi bilen herkes, o anlamın doğruluğuyla ilgili olarak tasdik edilmeli ve o anlamı anlamak için ona başvurulmalıdır.

İfadenin Çokluğu

Desteklenmiş ahlak erbabının bilgi ve hâllerdeki dereceleri farklılık arz ettiğinden, onlardan her biri kendi bildiği kadarını dile getirir ve hâline göre konuşur. Bu da onların iletişim kurmalarına, anlaşmalarına ve amaçlarını birbirlerine iletmelerine engel olmaz. Dolayısıyla bir kimse aynı bilgi derecesinde bulunursa veya aynı ahlaki tecrübe payına sahip olursa, kendisine hitap edilen ifadenin gösterge şeklini atlamaz. Kim de daha yüksek bir bilgi derecesindeyse veya ahlaki tecrübe payı daha güçlüyse, ifadenin işaret ettiği

anlamı idrak etmeyi kaçırmaması daha doğru olur. Çünkü ifadenin kastedilen göstergesi, o kişinin kendi derecesinden hareketle bir başkasına o ifadeyle hitap etmesi hâlinde, kendisine hamledilmesi mümkün anlam içinde yer alır. Bir kimsenin bilgi düzeyi daha düşük veya ahlaki tecrübesi daha yetersiz olsa bile, şunu anlamayı göz ardı etmez: İfadenin işaret ettiği husus, bu kişinin kendisinin o ifadeyi gösterdiği yönden gösterge bakımından daha derin ve anlam bakımından daha incedir, her ne kadar o ifadenin kastedilen işaretiyle karşılaşmayı atlasa da. Bir kimse bir ahlaki tecrübede bulunur ve onun üstünde bir ahlaki tecrübeye yükselirse, ifadenin birden fazla yön taşıdığını, bu yönlerden hakikate en yakın olanın en ince ve en uygun yön olduğunu bilir.

Desteklenmiş ahlakileşen kimse söz ile hâl arasında bir gereklilik ilişkisi bulunduğunu bilmeseydi, tecrübesinin ve bilgisinin renkliliğine benzer şekilde [söylerken] kendi ifadesini ve anlarken başkasının ifadesini çeşitlendirmek istemezdi. Bu derecede ahlakileşme, bir hâl üzerinde karar kılmadığından ve amelin artışıyla beraber ahlakileşmenin yükselişi arttığından, ahlakileşen kimse anlayışını düzeltmekte ve ifadeyi farklı anlamlara yüklemeye –bu farklılık iletişime ve anlaşmaya (*te'âkul*) zarar vermeksizin– devam etmekte bir sıkıntı görmez.[15]

İşaret, kendi anlamları arasında değişim göstermesiyle seçik duruma gelmiş ve ifade biçimleri itibarıyla sayısı artmış varoluşsal ve vicdani bir tecrübeyle ilgili olursa, bu durum işaretin, kasıt şartını, kendisinin tecrübi temeli yönünden karşıladığını gösterir. Dolayısıyla anlamdaki değişkenlik, amele yeniden başlamanın şart kıldığı *kasdın yeni-*

15 Burada *te'akul* fiilini anlamanın *yapmacıklığı* veya *zorlama* anlama manasında değil, birinin diğerini anlaması veya bir şeyi anlamada birinin diğeriyle ortak olması anlamında, yani onu idrak etmede yardımlaşma anlamında kullanıyoruz. (Nitekim kelimeyi Türkçeye biz de yazarın kullandığı bu anlamda, yani *anlaşmak* anlamında çevirdik. Çev.).

*lenmesi*ni belirtir; ifadedeki çokluksa anlam derecelerinde yükselişin gerektirdiği *kasdın çoğaltılması*nı ifade eder.

İşaretin Amaçlayan Gayesi

İşari sözün gayesine gelince; işari söz[16] mutlaka belirli bir hikmete bitişik olmayı gerektirmediğinden, işaretin gereği belirli bir hikmetle içsel bir ilişkiye sahip olmasıdır. Öyle ki işaretin lafzının asıl olarak kendisi için vazolunduğu gösterilen şey, işaretten ayrılıp uzaklaşır, böylece geriye sadece hikmetli bir gösterilen şey kalır.

İşari söz hikmete bitişik olursa, hikmete bitişikliği ancak dışsal bakımdan olur. Öyle ki bu söze bitiştirilmiş hikmet, onun lafzıyla aktarılan anlama eklenti olur. İşari söz ancak öğütle içsel bir bitişikliğe sahiptir. Öğütçü söz ile hikmetli söz[17] arasında çok büyük fark vardır. Öğütçü sözde bu söz ile amel arasında bir ayrılmazlık ilişkisi yoktur. Kendisine öğütte bulunulan kimse, öğüdün soyut içeriğini anlar, bununla birlikte uyanıp amele yönelmez. Bu da ya ondan hoşlanmayıp yüz çevirmesi sebebiyle ya da kendisinde gözlem veya anlatımın işe yaramadığı amelin mahiyetini bilmemesi sebebiyledir. Buna karşın hikmet yönü ile amel yönü arasında kopmaz bir ilişki vardır. Çünkü hikmetin içeriğinin idraki, ancak iki fiil aracılığıyla olur ki onlar da gözlem ve taklit veya benzemeye çalışmaktır.

Hikmet ve Müşahede

İdrak organları amel boyasından soyutlanmış kimse, işaretin hikmetine ulaşamaz; çünkü bu soyutlanmanın en fazla yapabileceği şey, kişiyi nesnelerin dış niteliklerine ve

16 *İbare* kelimesini salt söz demek olan genel anlamında değil, sözün gizli ve mecazi anlamı manasındaki işaretin karşılığı olarak sözün dış anlamı veya gerçek anlamı manasında kullanıyoruz.

17 Şu ayeti kerime üzerinde düşünelim: "Sen, Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde tartış". Nahl Suresi, 16/125. Bazıları bu ayeti, çağrının üç dereceye ayrılmasının delili saymışlardır: *Hikmet*, en yüksek mertebe, *öğüt* ondan aşağı ve *güzel tartışma* en aşağı mertebe.

sebeplerine vâkıf kılmaktır; yoksa kişiyi nesnelerin gizli amaçlarına ulaştıramaz. Amele dalmaksa kişiyi, idrak ettiği şeyi teorik açıdan soyutlama durumundan çıkarır ve ona, idrak ettiği şeyde kalbiyle hazır bulunma kudreti verir. Yine amele dalmak, kişinin idrak organlarını dışsal sebeplerin ötesine açar ve kişiye o sebeplerin uzak anlamlarına ilişkin canlı bir bilinç verir. Böylece bu idrak organları ve olgular, ona göre ayetler konumuna yerleşir. İdrak edilen şey bir ayet, idrak de bir huzur ve bilinç olduğunda idrak eden kimse müşahedeyi gerçekleştirir. Müşahit de, amel icra etmesi ve tamamen amelde yok olması bakımından anlama erişmiş kimsedir. Buna karşın şahit, amelden soyutlanması sebebiyle anlamın gerisinde kalır ve anlama nüfuz edemez. Hikmet de müşahedenin ürettiği anlamdan ibarettir. Buna karşın haber, şahadetin ürettiği anlamdır.

Hikmet ve Benzemeye Çalışma

Ahlakileşen kimse hikmeti, neredeyse söyleyenin sözünde müşahede eder. Öyle ki kendinden hikmeti alma arzusu ve o kimsenin fiillerine ve hâllerine benzemeye çalışmak ve onu örnek almak yoluyla hikmeti sahibinden alma arzusu doğar. Çünkü ahlakileşen kimse hikmetin büyük faydasını ve hikmeti söyleyen kimsenin büyük değerini takdir ve tazim etmektedir. Ancak bu benzemeye çalışmada, benzemeye çalışan kimsenin kaçınılmaz şekilde mekanik taklide düşeceğine ve irade hürriyetini kaybedeceğine inanmayı gerektirecek bir şey yoktur. Bu, iki sebepten dolayıdır:

Birincisi, müşahede ettiği hikmetin sahibine benzemeye çalışan kimse kendiliğinden bir girişimle harekete geçer. Bu girişimse kendisi ile örnek aldığı insan arasında var olan, sevgi hisleriyle karışık bir ilişkiyi hissetmekten kaynaklanır. Bilindiği gibi sevgi de ne zorla çekip alınabilir, ne de taklitle kazanılabilir.

İkincisi, benzemeye çalışan kimsenin, o örnek kimseye benzeme çabasındaki hedefi, o kimsenin görünüşü veya dış hâlleri değildir; aksine olması gerektiği gibi hedeflediği, içinde taşıdığı ve etkileri organlarında ortaya çıkan anlamlardır. Bir başka deyişle, o ahlakileşen kişi, o ahlakileştiren kişinin manevi hayatına benzemeye çalışır. Ruhun da insan hürriyetinin tecelligâhı ve insanın mana âlemindeki başlangıcının ve yaratılışının kaynağını teşkil ettiği açıktır.

İşaretin anlamının müşahede yoluyla kavrandığını ve örnek alma yoluyla alındığını bilirsek, işaretin de gayesi bakımından kasıt şartıyla bulunduğunu biliriz. Çünkü müşahede huzura dayanır, huzurun gayesiyse *kasdı uzatmak*tır. Benzer şekilde, örnek almanın yüceltmeye dayandığını, yüceltmenin gayesininse *kasdı şiddetlendirmek* olduğunu biliriz. O hâlde işaret kelimesinin hikmet anlamında –onun konumuna yerleşecek ölçüde ve şekilde– kullanılmasında şaşılacak bir durum yoktur. Aynı şekilde, *tedebbür* (sonunu düşünme) ve *itibar* (ibret alma) kelimelerinin bu hikmetli anlamı göstermeye özgü olması da şaşırtıcı değildir. Çünkü *tedebbür* gayeleri ve sonuçları bilmeye yönelik bir düşünme tipidir; *itibar*sa gerçek anlamdan kastedilen anlama geçmeyi gerçekleştiren düşünme şeklidir.

Modern Epistemolojik Modelin Yenilenmesinde Desteklenmiş Ahlakileştirmenin Faydası

Örnek insanın –veya ahlakileştirenin– doğruluğu, sözünün fiiline uygunluğunu doğa, asıl ve gaye bakımından gerçekleştirdiği bizce açıklığa kavuştu. Benzer şekilde işaretin manevi doğası, tecrübi temeli ve hikmetli gayesi bakımından amaca bitiştiği de bize göre açıklık kazandı. Doğruluk, ilim-ahlak ayrılığı sorunundan ve kasıt, akıl-metafizik ayrılığından kurtaran şeyse, desteklenmiş ahlakileşmenin[18] bizi

18 *Desteklenmiş ahlakileştirme* terimi karşılığındaki Kur'ani terim *tezkiye* gibi görünmektedir. Nitekim bu kelime şu ayeti kerimelerde geçmektedir: "Nefsini

bu iki beladan kurtarabileceği, ilim-ahlak ve akıl-metafizik ilişkisini kurabilme melekesini içimize köklü şekilde yerleştirebileceği sonucu çıkar. Desteklenmiş ahlakileşme yukarıda ifade edildiği üzere, doğrularla beraber olma yoluyla doğruluk üzere eğitilmek ve amaçları alıp benimsemek bakımından kasıt üzere eğitilmektir. O hâlde temizleme ve köklü şekilde yerleştirme sürecini açıklayalım.

Temizlenme ve Maddi -Manevi Tekâmül

Modern epistemolojik modelin etkisi altında, ahlaki değerlerden ve gaybi anlamlardan kopmuş bilgiler içimizde tortulaştığından desteklenmiş ahlakileştirmenin görevi, idrak organlarımızın eğitiminin yenilenmesini sağlamaktır. Bu görevin amacı, tortulaşmış ve kendisine karşıt bilgi şekillerini tasavvur veya kabul etmeye engel teşkil eden epistemolojik katmanlardan bizi temizlemektir. Desteklenmiş ahlakileştirmenin bu eğitimsel yenilemedeki aracı, şeri amelleri güzel bir şekilde yerine getirmeye, devam ettirmeye ve birikmiş epistemolojik katmanlardan çıkma talebi ölçüsünde bu amelleri artırmaya dayalı düzenli ve yoğunlaştırılmış alıştırmadır. Bir başka deyişle desteklenmiş ahlakileştirme, birikmiş epistemolojik katmanlar ölçüsünde onları gidermek için gerekli şeri amellerdir.

Bu gerçek, geç dönemdeki Müslümanların az miktardaki şeri amelleri, erken dönemdeki Müslümanların çok miktardaki amellerinin yerine geçtiği iddiasını geçersiz kılar.

kötülüklerden arındıran kurtuluşa ermiştir. Onu kötülüklere gömen de ziyan etmiştir". Şems Suresi, 91/ 9-10. "De ki: Nasıl arınmaya gönlün var mı? Seni Rabbimin yoluna iletmemi ister misin? Böylece ondan korkarsın". Naziat Suresi, 79/8-19. "Ey Rabbimiz! Onlara, içlerinden senin ayetlerini kendilerine okuyacak, onlara kitap ve hikmeti öğretecek, onları temizleyecek bir peygamber gönder. Çünkü üstün gelen, her şeyi yerli yerince yapan yalnız sensin". Bakara Suresi, 2/129. Benzer şekilde "tathir / temizlemek" de şu iki ayette olduğu gibi aynı anlamı taşımaktadır: "Onların mallarından sadaka al; bununla onları temizlersin, onları arıtırsın". Tevbe Suresi, 9/103. "Bu öğüdü tutmanız sizin için daha pak ve daha temizdir". Bakara Suresi, 2/232.

Bu iddianın sahiplerinin gerekçesi, akli bilginin gelişmesi ve insanın hayatın gereklerini yerine getirmek ve olguyla karşılaşmak gibi şeylerle uğraşmasıdır. Oysa biz geç dönem Müslümanları, bizden öncekilerden *daha çok amelde ve meşguliyette* bulunmamız gerekir; çünkü erken dönem Müslümanları İslami epistemolojik esaslara yakın idiler, bizse o esaslardan uzaklaştık.

Ahlakileşen kimse bu düzenli ve sistemli temizleyici uygulamaya hakkını verir vermez, kendisine insanlık fıtratının kurucusu olan maddi ve manevi tekâmülü kazanmanın kapısı açılır. Bu tekâmül onu, yaygın epistemolojik modelden bağımsızlaşma kudretini kazanmaya hazırlayan tekâmüldür. Çünkü ahlakileşen kimse şeri amele dalmaktan faydalanır ve tortulanmış epistemolojik engeller kendisinden sıyrılıp giderse ve sonra da maddi ve manevi dengesini geri kazanırsa, tekâmül etmiş bir bilgiyi almaya yetenekli hâle gelir. Bu da, sanki tortulaşmış epistemolojik modelin etkileri kendisinden uzaklaşmış ve yeni bilginin sebepleri aslında kendisinde gizliymiş gibi gerçekleşir.

Kökleştirme ve Modern Epistemolojik Modelin Yenilenmesi

Düşüncenin amele bitişik olması yeterli değildir; ayrıca amel, örnek alan veya ahlakileşen kimsenin nefsinde öyle bir dereceye ulaşmalıdır ki orada amel düşünceyi kendi donanımı ve nitelikleriyle desteklemeli, hatta düşünceyle tamamen birleşmelidir. Amel-düşünce ayrımı, desteklenmiş ahlakileştirmenin bertaraf etmeye çalıştığı epistemolojik tortuların sonuçlarından birisi olduğu için, ahlakileşen kimse şeri amellere devam etmek ve onları artırmak suretiyle bu iki ucu –yani düşünce ve ameli– bir araya getirmeye, hatta ikisini tamamen birleştirmeye dereceli şekilde yönelir. *Böylece düşünce kategorileriyle amel ettiği gibi amel kalıplarıyla düşünür.* Bu birlik onda, doğaların kökleşmesi-

ne benzer şekilde kökleşmiş bir niteliğe dönüşür. Kökleşmiş nitelik hâline gelen şeyse, sahibini kendisine uygun davranmaya mecbur eder.

Örnek alan kimse düşünce-amel birliğini gerçekleştirdiğinde kendisine, yenileme gücünü kazanma kapısı açılır. Ahlakileşen kimse, tevarüs edilen epistemolojik katmanların bağlılık sınıflarından kurtulmaya yol bulursa ve mükemmel bilginin yolları bilincine ve anlayışına yerleşirse, mevcut epistemolojik modelin doğasından farklı bir bilgi inşa etmek için bu yolları araç olarak kullanmaya daha yetkin olur. İnşa edilecek bilgi, mevcut modelin aksine, bilimi ahlaka ve aklı metafiziğe gerçek bir şekilde bağlar. Böylece onun için bilimin faydası ve aklın kemali birleşir. Buna göre her *faydalı bilimin,* modern epistemolojik modelin bilgi-ahlak ayrılığı gereği benimsediği statik nesnellik ve serbest mekaniklik ilkesinden çıkıp kurtulması gerekir. Çünkü hiçbir bilimsel konu, insan benliğinin etkilerinden bağımsız değildir; hiçbir epistemolojik içerik, davranış değerlerinin etkisinden soyutlanamaz. Dolayısıyla faydalı bilim, dinamik bir nesnellik ve yöneltilmiş bir kolaycılık benimser. Her mükemmel *aklın,* modern epistemolojik modelin akıl-metafizik ayrımı gereğince benimsediği statik sebeplilik ve serbest mekaniklik ilkesinden çıkıp kurtulması gerekir. Çünkü bir başkasına terk edilme imkânı bulunmaksızın hiçbir akli sebep olamaz; içsel bir kasıt taşımadan da maddi bir dış görünüş gerçekleşmez. Dolayısıyla mükemmel akıl dinamik sebepliliği ve yönlendirilmiş mekanikliği benimser.

Özetle söyleyecek olursak; modern epistemolojik model, gerçek bir İslami epistemoloji inşasında kullanılmaya elverişsiz değilse bile, uygun değildir. Çünkü bu modelin akli yöntemleri ve bilimsel sonuçları iki esasa dayanır: Birincisi bilimin ahlaktan ayrılması olup bu esastan statik nesnellik ilkesi ve serbest kolaycılık ilkesi türer. İkincisi aklın metafizikten ayrılması olup bu esastan statik sebeplilik ve serbest

kolaycılık ilkesi çıkar. Bu yüzdendir ki ahlakileşen kimse, kendini ahlaktan ve metafizikten kopma dertlerinden kurtarmakla kalmayacak aynı zamanda bir epistemolojik model sunacak ahlakileştirme sürecine girmelidir. Doğrusu bu amaca, desteklenmiş ahlakileştirmeden daha iyi ulaştıracak bir şey yoktur, çünkü desteklenmiş ahlakileştirme, doğru insanlarla (*sadık*) beraber olmak yoluyla bilgiyi amele; benzer şekilde, amaçları benimsemek suretiyle aklı metafiziğe bağlar. Doğrularla beraber olma yolu ve amaçları benimseme yolu, ahlakileşen kimsenin zihninde maddi ve manevi tekâmülünü ona döndürecek bir etkililik üretirler. Böylece ahlakileşen kimse, kendini mevcut epistemolojik yöntemden miras alınmış akli bilimsel katmanlardan temizleme bilinci kazanır. Benzer şekilde, yukarıda geçen iki yolun ahlakileşen kimsenin zihninde ürettiği etkililik, ona düşünce-bilgi birliğinin kökleşmişliğini geri getirir. Bu sayede ahlakileşen kişi kendisinde bilgisiyle amelinin ve aklıyla kemalinin arttığı bir yenilemeyle bilgiyi tazeleme bilinci kazanır.

Sözümüzü modern Batı medeniyetinin bilgi modeline ilişen şu iki şiddetli krizle bitirmiştik: bilimin ahlaktan ayrılmasından kaynaklanan doğruluk krizi ve aklın metafizikten ayrılmasından kaynaklanan amaç krizi. Bu ikisi, bu medeniyetten, dıştan etkili ve faydalı gibi görünen ilkeler benimsemesine rağmen, bir *krizdeki medeniyet* çıkarır. Bir sonraki bölümde bu modern medeniyetin sadece dışsal doğaya hâkim olmaya çalışmakla ve ona hesapta olmayan zararı celp etmekle kalmayıp, ayrıca insan doğasının kendisine de hâkim olduğunu ve onun bedensel ve ahlaki yaratılışını değiştirdiğini açıklamaya eğilelim.

BEŞİNCİ BÖLÜM

TEKNO-BİLİMSEL DÜNYA DÜZENİ BU DÜZENİN AHLAKEN GÜÇLENDİRİLMESİ NASIL OLUR?

Akılcılık ve İşlemselcilik[1]

Modern tekno-bilimsel düzen,[2] temellerini Galileo ve Bacon'ın attığı, konu ve sorunlarını Descartes ve Newton'un sıraladığı özel bir akıl tasavvuruna dayanır. Sonra bu tasavvuru bu kişilerin yakın halefleri Aydınlanmacılar ve ansiklopedistler ile uzak halefleri niteliğindeki pozitivistler ve bilimciler alıp benimsedi.[3] Ardından bu tasavvurun ilke-

1 Yazar *icra* kelimesini Fransızca *opération* kelimesi karşılığında kullandığını söylemektedir. *İcraiyye* kelimesini de *opérationalisme* veya *operationalism* karşılığında kullandığını biz ilave edelim. Türkçede bu terim işlemselcilik veya işevurukçuluk ile karşılanmaktadır. Terim genelde şu iki şekilde tanımlanmaktadır: *1)* Olguların gözlem ve araştırmayla elde edilmiş anlamları dışında bir anlamı olamayacağını, insan eylemi dışında bir nesnel gerçeklik bulunmadığını öne süren görüş. *2)* Mantıksal ve matematiksel sembol ve işlemlerle ifade edilen kavramların veya iddiaların doğada gözlenen, müşahhas örneklerle eşleştirilmesidir. (Çev.).

2 Tekno-bilimsel düzen (*en-nizamu'l-'ilm-et-takni*) ifadesini, Fransızca *l'ordre technoscietifique* ifadesi karşılığında kullanıyoruz.

3 *El-'ilmeviyye* (bilimcilik) ve *el-'almaniyye* (sekülerlik/laiklik) arasında ayrım yapıyoruz. Nitekim *el-'ilmeviyye*, bilimin eşyanın hakikatini kuşatabileceğini, insan aklının karşılaştığı problemleri çözebileceğini ve çeşitli bilgi isteklerini karşılayabileceğini iddia eden eğilimdir. *El-'almaniyye* ise çeşitli kurumlara din dışı bir yapı kazandıran

lerini ve yargılarını genişleterek zihinlere iyice yerleştirdiler. Böylece insanlar akılcılığın ancak deneyleme ve matematikleştirme ile kazanılacağına inanmaya başladılar.[4]

*Deneyleme*nin, en önemli aşamalarının aşağıda ifade edilen bir amelî yoldan ibaret olduğu bilinmektedir:

a) Verileri açıklayan hipotezler kurmaya yetecek gözlemler yoluyla duyusal veriler elde etmek.

b) Hipotezlerin uygun deneylerle test edilerek doğru mu yanlış mı olduklarının ortaya çıkarılması.

c) Deneyin doğruladığı hipotezleri, bilimsel bilgiden insanın hesap bakiyesine eklenen bilimsel yasa derecesine yükseltmek.

*Matematikleştirme*nin de en önemli aşamaları aşağıda ifade edilen bir teorik yoldan ibaret olduğu bilinmektedir:

a) Eşyanın maddelerine ve nesnelerin içeriklerine hükmeden yapısal biçimleri [nitel formları] ve nicel ilişkileri tespit edip çıkarmak.

b) Yapısal biçimleri ve nicel ilişkileri, başka benzer biçim ve ilişkileri onlardan zorunlu olarak çıkartan ve kesin konular konumuna yerleştiren bir sıralamayla sıralamak.

c) Doğanın canlı ve cansız bütün alanlarında onlara dayanmak suretiyle, bu kesin konuların –ki bir kısmı yapısal [nitel], bir kısmı niceldir– işletim ve kullanım alanını genişletmek.

Bilimsel bilgi, deneyleme ve matematikleştirme üzerine dayandığından, bu bilgi incelediği konuların varoluşsal yoğunluğuyla değil, sırf işlemsel (*icrâî*)[5] inceliğiyle ilgilenir.

eğilimdir. *El-'ilmeviyye*, İngilizce scientism ve Fransızca scientisme karşılığında, *el-'almaniyye* ise İngilizce secularism ve Fransızca laïcisme karşılığında kullanılır.

4 Bazı Arap yazarlar *matematikleştirme* anlamını ifade etmek için *taryid* kelimesini kullanırlar, doğrusu *tarvid* olmalıdır. Çünkü kelimenin kökü *rav-va-da*dır ve aslı üç harfli *ra-da, ya-ru-du*dur.

5 *İcra* (işlem) kelimesinin Batı dillerindeki karşılığı *opération*dur.

Öyle ki her konunun bilimsellikten payı, kabul ettiği işlem tarzları ölçüsündedir. Bilindiği gibi, işlem (*icrâ*), en önemli nitelikleri aşağıdakilerden oluşan bir süreçten ibarettir:

- İşlem, işlenene (*ma'mul*) girer ve onu hâlden hâle geçirir. Yine o, kendisinin üstündeki işlemler için işlenen olur ve böylece kendisi de bir hâlden diğerine geçer.
- İşlem, formel özellikleriyle tanımlanır; işlemde, işlemin kendisine dâhil olduğu işlenenin maddesine itibar edilmez. Öyle ki formel olarak değişmiş unsur, maddi işlenenin yerine geçer.
- Bir işlem, bütün işlemleri kapsayan özelliklerde başka işlemlere katılabilir. Öyle ki bu ortak özellikler, kendilerinden tedricen bir işlemler ağının oluştuğu daha genel işlemler konumuna yerleşir. Bu işlemler ağında, derece ve görev bakımından birincisinden farklı işlemler oluşur.[6]

Modern bilimsel bilginin –deneyleme ve matematikleştirme aracılığıyla– elde ettiği ve yasalardan sistemler ve hakikatlerden guruplar üreten işlemcilik sayesinde, modern insan, iki tür bütünleyici güç kazanır. Bunlar sırasıyla imkânlar (*imkânât*) ve yetenekler/yapabilirliklerdir (*temekkünât*).[7]

İmkân, her işlemin, kanıtlama ve teorileştirme alanında kendisinden yeni faydaların kaynaklanması sebebiyle açtığı benzersiz epistemolojik ufuktur. *Yetenek* (temekkun), her

6 İşlemciliğin (*icraiyye / opérationalisme*) ayrıntıları için bkz. Jean Ladriere, *Les enjeux de la rationalité*, Aubier, Paris, 1977, s. 64-65.

7 Burada şu uyarıda bulunmak istiyoruz: Bu çalışmamız boyunca imkân nispetinde yabancı terminoloji kullanmaksızın kendi kavramlarımızı üretmeye çalışacağız. Bunu da Arapçanın ifade ve iletişimdeki özelliklerini kullanmak ve bu dildeki anlamlara özgü nüanslarla amel etmek suretiyle yapacağız. Çünkü *imkân* ve *temekkün* aynı etimolojik kökten gelmekle birlikte, *temekkün* kudretin ameli içeriğini daha iyi ifade eder, ayrıca araç konumundaki imkâna göre gaye konumunu işgal eder. Dolayısıyla imkândan doğan gerçekleşme ihtimalleri itibarıyla imkânın yeteneği (*temekkunu'l-imkân*) diye bir ifade kullanabiliriz.

işlemin, uygulama ve değiştirme alanında kendisinden yeni faydaların doğması sebebiyle açtığı benzersiz amelî kapıdır. Şu hâlde, imkân ve yetenek arasındaki fark, *imkânın düşünceyle, yeteneğin amelle ilgili olmasıdır.*

Teorik imkânın geniş ufukları ile bizi, deneyleme ve matematikleştirmenin çeşitli işlemleriyle destekleyen amelî yeteneğin uzak boyutları bizim için açıklığa kavuşursa, modern tekno-bilimsel düzenin akılcılığının efendilik ilkesi (*mebdeü's-siyâde*) üzerine nasıl kurulduğunu anlarız. Bu düzende *efendiliğin gereği* insanın düşüncede açılan imkân ufuklarına ve amelde ortaya çıkan yeteneğin boyutlarına hükmetmesidir. Bu efendiliğin sonlandığı bir sınırı ve ötesine geçmediği bir sonu yoktur. Çünkü modern tekno-bilimsel düzenin akılcılığının istediği efendiliğin tamamı, bizzat insanın her şeyi *mümkün* kılması ve her şeyi *elde etmesidir.* Şu hâlde teorik imkân ve amelî yeteneğin başına geçmek –ki bunun kaynağı bu tekno-bilimsel düzenin, tümel efendiliği istemesidir– insan tarafından nasıl gerçekleşecektir?

Tekno-Bilimsel Düzenin Efendilikleri ve Dinî Ahlaktan Ayrılış

Üç Efendiliğin Tanımı

Öngörünün Efendiliği ve Ezici Gücün Otoritesi

Bilinmelidir ki modern tekno-bilimsel düzeni kuran efendiliğin ortaya çıktığı ilk tezahür bizzat, ufukları itibarıyla teorik imkânı kontrol etme isteği ve boyutları bakımından amelî yeteneği kontrol etme isteğidir. İmkân ve yeteneğin kontrolü işleminin, bizzat bu düzeni kuran –ve öngörü (*tenebbü'*) kelimesinin kendisini gösterdiği– işlem olduğu kapalı değildir. *Şu hâlde öngörü; teorik imkânın ufukları ve amelî yeteneğin boyutları üzerindeki efendiliktir.* Dolayısıyla akıllı insan, imkânın ufuklarını sıralamaya ve bu ufuklardan –şimdi veya gelecekte– doğan yetenek bo-

yutlarını keşfetmeye güç yetirebilinceye kadar *öngörünün efendiliğini* sürdüremez. Öngörüyse imkânı sıralayarak ve yeteneği keşfetme gücünü kazanarak hükmeder. Böylece öngörü, bizim ezici güç (*satve*) adını verdiğimiz özel bir tür güç kazandırır. Şu hâlde *ezici güç, teorik imkânları sıralamada ve amelî yetenekleri keşfetmede kendisini gösteren güçtür.*[8]

İmkânı sıralamak ve imkândan doğan yeteneği ortaya çıkarmak, öngörünün iki esasıdır. Bu yüzden modern tekno-bilimsel düzenin ilk efendilik tezahüründeki –ki bu öngörüdür– akılcılığına düzenleme akılcılığı (*'aklâniyyetü'n-nazm*)[9] adını verebiliriz.

Tahakkümün / Manipülasyonun Efendiliği ve Zorlu Güç

Bilinmelidir ki tekno-bilimsel düzeni oluşturan efendiliğin ortaya çıktığı ikinci tezahür, teorik imkânları sıralama derecesini teorik imkânları *sistemleştirme* derecesine –yani onları bir sistem ve bütünleyici bir düzen hâline koyma düzeyine– yükseltmek ve yine amelî yetenekleri keşfetme derecesini amelî yetenekleri *tatbik* –yani uygulama alanına geçirme– düzeyine yükseltmektir. Bu tekno-bilimsel düzenin, imkânı sistemleştirme ve yeteneği uygulama işlemini göstermek için tahakküm[10] terimini kullandığı gizli bir durum değildir. *Dolayısıyla tahakküm, teorik imkânın ufuklarını sistemleştirme ve amelî yeteneğin boyutlarını uygulama*

8 Öngörülere örnek babında insanın maddi yapısını değiştirme imkânlarını zikredebiliriz: ömrü uzatmak, ölümü geciktirmek, spermleri iyileştirmek, bireyleri klonlamak, insanı hayvanla ve insanı aletle eşleştirmek. Yine öngörülerden insanın manevi davranışını değiştirmeyle ilgili olanlarını zikredebiliriz: aklı kat kat güçlendirmek, mizacı güzelleştirmek ve ahlaki nitelikleri düzeltmek. [Yazar burada atıfta bulunmamışsa da önceki bölümlerde modern Batılı aklın sayma özelliğini vurgulamıştı. Ed.].

9 *Nazm* (dizme) kelimesi, tertip etmek, düzenlemek anlamına gelir. Nitekim "Delili dizdi." yani ona dayanan veya ondan kaynaklanan sonucun açığa çıkması için delili düzenledi anlamına gelir.

10 *Tahakküm* teriminin yabancı dildeki karşılığı *manipulation*dur.

üzerindeki efendilikten ibarettir. Bu durumda akıllı kimsenin tahakküm efendiliğini sürmek için imkânın ufuklarını sistemleştirmesi ve yeteneğin boyutlarını uygulaması gerekir. Böylece tahakküm, zorlu güç (*be's*) adını verdiğimiz özel bir tür güç kazandırır. O hâlde *zorlu güç; teorik imkânları sistemleştirmede ve amelî yetenekleri uygulamada kendini gösterir.*[11]

İmkânı sistemleştirmek ve yeteneği uygulamak tahakkümün iki temeli olunca, tekno-bilimsel düzenin ikinci efendilik tezahüründeki –yani tahakküm– akılcılığına düzenleme akılcılığı (*'aklâniyyetü't-tanzîm*) adını verelim.[12]

Tasarrufun Efendiliği ve Sindirici Güç

Bilinmelidir ki tekno-bilimsel düzeni oluşturan efendiliğin ortaya çıktığı üçüncü tezahür, imkân ufuklarının dışarıdan sistemleştirilmesi derecesinden çıkıp bu ufukların içeriden sistemleştirilmesi düzeyine yahut bizim terminolojimizle söyleyecek olursak, imkânların sistemleştirilmesi (*intisâk*)[13] derecesine geçiştir. Yahut bir başkasının yetenek boyutlarını uygulaması (*et-tatbîkü'l-ğayrî*)[14] derecesinden çıkıp bu boyutların kendi kendini uygulaması (*et-tatbîkü'z-zâtî*) düzeyine yahut bizim terminolojimizle söyleyecek olursak, yeteneklerin uyumu (*intibak*) derecesine geçiştir. *Sistemleşme*yle kastedilen, imkânların kendi

11 Yeni tahakkümlere örnek babında genlerin değiştirilmesini, babalığı değiştirmek ve organ nakli yapmak zikredilebilir.

12 *Tanzim* (düzenleme) kelimesi içerik bakımından *tensik* (sistemleştirme) anlamını ifade eder ve *tef'il* kipinde eylemin çokluğunu veya şiddetini ifade eder, ki o da *tatbik*'in (uygulama) içeriğinde mevcuttur.

13 *İtteseka* (sistemleşme) kelimesini *damme* (ekleme) ve *cem'a* (toplama) anlamına gelen *vesek*adan dönüşlü fiil yapısı niteliği ile kullanıyoruz. Dönüşlü fiilin bize göre önemi, fiilin o fiili yapan özne üzerinde gerçekleşmesidir, ki bu da bizim burada kastettiğimiz anlamdır.

14 Burada *el-ğayri* (başkasına ait) kelimesini, öznenin dışındaki varlıklara nispet edilen fiillere özgü niteliği göstermek için kullanıyoruz. Dolayısıyla onun karşıtı *ez-zatî*dir (öznel). Burada *et-tatbiku'l-ğayri* (bir başkasının uygulaması) ile kastedilen, uygulamanın kendisi dışındanki şeylere yönelen uygulamadır.

aralarında tutarlı olmak için birbirlerini düzeltmeye girişmeleridir. *Uyum* ise, yeteneklerin aralarında gereken dengeyi korumak için birbirlerini yönlendirmesidir. Tasarruf[15] terimini, teorik imkânın sistemleşmesini ve amelî yeteneğin uyumunu göstermek için kullanabiliriz. Bu durumda akıllı kimsenin tasarruf efendiliğini sürebilmesi için imkânları kendi aralarında sistemleştirip yetenekleri kendi aralarında uyumlu hâle koyabilmesi gerekir. Böylece tasarruf, sindirici güç (*batş*) adını verdiğimiz özel bir güç kazandırır. *Sindirici güç*, o hâlde, *teorik imkânların sistemleşmesinde ve amelî yeteneklerin uyumunda kendini gösterir.*[16]

İmkânın sistemleşmesi ve yeteneğin uyumu tasarrufun iki esası olunca, tekno-bilimsel düzenin üçüncü efendilik tezahüründeki –yani tasarruf– akılcılığına düzenleniş (*intizam*)[17] akılcılığı adını verebiliriz. Böylece sistemleşme, teorik imkânları düzelten düzenleniş; uyumsa amelî yetenekleri yönlendiren düzenleniş olur.

Özetle söyleyecek olursak, tekno-bilimsel dünya düzeni, imkân ve yetenek güçlerinin matematikleştirme ve deneylemeyi elde etme esasına dayanır ve bu düzende şu üç tezahürde kendini gösteren varlık üzerinde efendilik arayışında bulunur: *1)* Diziş akılcılığıyla kazanılarak ezici güce imkân veren öngörü; *2)* Düzenleme akılcılığıyla kazanılarak zorlu

15 *Tasarruf* kelimesini teknolojik düzenin kazandığı en yüksek efendiliğe işaret etmek için kullanıyoruz, çünkü bu kelime günlük kullanımda insanın doğrudan gücünün ve mevcut kuvvetinin üzerinde görünen şeyler üzerinde tahakkümde bulunmak anlamını ifade eder. Buna "Rüzgâr ve bulut üzerinde tasarrufta bulunmak" ifadesini örnek verebiliriz (Bakara Suresi, 2/164 ayetini düşünelim: "Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri peşinden gelmesinde, insanlara fayda veren şeylerle yüklü olarak denizde yüzüp giden gemilerde, Allah'ın gökten indirip de ölü hâldeki toprağı canlandırdığı suda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve yer ile gök arasında emre hazır bekleyen bulutları yönlendirmesinde düşünen bir toplum için (Allah'ın varlığını ve birliğini isbatlayan) birçok deliller vardır".)

16 Tasarruflara iletişim araçlarının uygulandığı medya kapsamını ve hesap araçlarının uygulandığı kapsamlı denetimi örnek verebiliriz.

17 İntizam (*düzenleniş*) kelimesinin dönüşlülük anlamından da faydalanıyoruz.

güce imkân veren tahakküm; *3)* Düzenleniş akılcılığıyla kazanılarak sindirici güce imkân veren tasarruf.

Tekno-bilimsel düzen için bu üç efendiliği kurmakta önemli olan, matematikleştirme ve deneylemenin işlemsel güçleriyse, matematikleştirilmesi ve deneylenmesi mümkün olmayan her şey bu efendiliklere zarar veren engel konumuna gelir. Bu efendiliklerin kendilerine bu yönden gelen zarardan sakınması ve genişlemesini bir sürçme ve gerilim olmadan pürüzsüzce sürdürmesi için, hesap ve deney alanının dışında kalan her şeyin giderilmesi gerekir. Matematikleştirme ve deneyleme ölçütlerinden uzak durmada *dinî temelli ahlaktan* daha ileri giden bir şey yoktur. Dolayısıyla tekno-bilimsel düzen akılcılığında efendiliğin kemali arayışında *bu ahlakla bağını kesmeye* karar vermesi ve yine, bu ahlakın içerik ve anlamlarının kendisinin hazırladığı konulara tesirini engellemesi ve kendisinin çizdiği yöntemlere onun tutumlarının nüfuzuna engel olması sürpriz değildir.

Dinî ahlakın iki düzeyi olduğu önceden ifade edilmişti. Bunlar öğüt ahlakı veya rehberlik edilmiş ahlak düzeyi ile hikmet ahlakı veya desteklenmiş ahlak düzeyidir. Öğüt ahlakı, faydalı amaçları benimsemenin hâsılasıdır. Hikmet ahlakıysa faydalı amaçları ve etkili araçları birlikte alıp sahip çıkmanın ürünüdür. Dolayısıyla hikmet ahlakı, öğüt ahlakından daha özeldir. Öyle ki her hikmet ahlakı öğüt ahlakı olur, ama her öğüt ahlakı hikmet ahlakı olmaz. Bu ahlakın, her iki seviyesi itibarıyla da –yani düzelticilik (veya öğütçü) ve destekleme (veya hikmetli)–, iştigal ve itibar diye iki esasa sahip olduğu tartışmasız kabul edilir. *İştigal*in bu ahlak bağlamında canlı amele girmek olduğu açıktır. *Canlı amelse, fiillerden –bu fiiller ister dünyevi ister uhrevi olsun– ibadetle ilgili* (teabbüdi) *gösterge taşıyan fiildir.* Yine *itibar*ın bu bağlamda canlı düşünceyi benimsemek olduğu açıktır. *Canlı düşünce, yaratıklara yönelik araştırmalar arasından,*

Yaradan'ı hem fiiller hem de sıfatlar bakımından irfan[18] *kastıyla yönlendirilmiş araştırmadır.* Açıktır ki desteklenme ahlakı derecesinde iştigal ve itibar, düzeltme ahlakı derecesinde olduğundan fazladır. Bu durumda desteklenmiş iştigal, rehberlik edilmiş uğraşıda olduğunun aksine, organların amelleriyle yetinmez; aksine içlerin amellerini onlarda asıl ve temel yapar. Benzer şekilde, desteklenmiş itibar, rehberlik edilmiş itibarın aksine, fiil ve sıfatlara irfanla bakmakla yetinmez; aksine Zat'ın irfanını onlarda asıl yapar.

Âlemin tekno-bilimsel düzeni akılcılığının üç derecesi vardır: *1)* Öngörünün üzerine dayandığı diziş; *2)* Tahakkümün üzerine dayandığı düzenleyiş; *3)* Tasarrufun üzerine dayandığı düzenleniş. Bu derecelerden her biri dinî ahlaktan ayrılışta kendine özgü bir yol benimsemiştir. Şimdi bu yollardan her birinin, kendi imkân yönünü bu ahlakın itibarî aslından nasıl ayırdığını; benzer şekilde, yetenek yönünü bu ahlakın asıl uğraşısından nasıl kopardığını ortaya koyalım.

Dinî Ahlaktan Ayrılış

Diziş Akılcılığı ve Ahlakın Giderilmesi

Öngörü efendiliğini ve ezici güç otoritesini sağlayan diziş akılcılığı, elde ettiği teorik imkânlar hasılatını, kasıtlılığın geçersiz kılınması (*ilğâu'l-kasdiyye*) iddiası adını verdiğimiz görüşüyle, dinî ahlakın itibari esasından ayırmaya karar vermiştir. Bu iddia şöyle açıklanabilir:

Kanıtlama ve deney olmadan bilim olmaz.

Kanıtlama (*berhene*) ile burada kastedilen, mantık kurallarının ve matematik yasalarının, hipotezleri ispatlamada çizdiği biçimsel yolları izlemektir. Deney ile kastedilen, doğa yasalarının ve matematik denklemlerin varsayımları

18 Yazar Arapça *'arafe* kökünden türetilmiş *ta'arruf* ve *'irfan* terimlerinden birincisini olumlu ikincisini de olumsuz anlamda kullanmıştır. *ta'arruf* terimi tam anlamıylaTürkçe'de irfan kelimesinin olumlu içeriğini karşıladığından, *'irfan* teriminin olumsuz içeriğini de irfancı kelimesiyle karşılamayı uygun bulduk. [Ed.].

doğrulamak için ortaya koyduğu deneysel yolları izlemektir. Açıktır ki biçimsel ve deneysel yolları izlemenin esasen dayanağı, eserleri –yani sonuçları veya bilgileri–, öncüller veya nedenlerden ibaret olan etken sebeplerine bağlamaktır; bu eserleri, amaçlar ve değerlerden meydana gelen gayesel sebeplerine bağlamak değildir.

Bu akılcılık dinî ahlakın itibar yönünü terk etmekle, insanı epistemolojik evreleri boyunca, kanıtlamada köklü ilkelerle, geniş kurallarla destekleyen temel kaynağı da terk etmiş olur. Kİ delilin, dikkat çekici bir fiil olduğu gibi düzenlenmiş bir söz de olabileceği- yine aynı şekilde insani tartışmada, delilin izlenilen bir örnek yahut aktarılan bir metin de olabileceği-bilinmektedir. Böylece bu akılcılık kendisi için açılmış maddi imkânların kuvvetine benzeyebilme gücüne sahip ve bu imkânları kendilerine dokunan belalardan koruyan itibari delilleri elde etme kapısını kapatmış olur.

Benzer şekilde diziş akılcılığı, amelî yetenekler hasılatını, ahlakı inkâr iddiası olarak isimlendirdiğimiz bir iddiayla, ahlaki dinin asıl uğraşısından koparmaya karar vermiştir. Bu iddia şöyle açıklanabilir:

Bilim ve teknolojide ahlak yoktur.

Bu iddiada ahlak ile kastedilen, dinin insanı dünyevi faydaları yanında uhrevi mutluluğunu kazanması için kendisine çağırdığı ibadetlerdir. Bu iddianın sahiplerine göre insanın mutluluğu, ahiret gününe bağlı değildir; aksine sadece dünya hayatına bağlıdır. Yeter ki tekno-bilimsel ilerleme, onların gözünde insandan açlık, hastalık ve zorlukların nedenlerini kaldırabilme ve onu hayatın refahı, iş zevki ve güvenlik nimetiyle destekleyebilme kudretine sahip olsun.

Bu akılcılık, dinî ahlakın meşguliyet yönünü terk etmek suretiyle, kültür ve medeniyet evreleri boyunca insanı hayatın anlamları, davranış ölçütleri ve iş değerleriyle destekle-

yen temel kaynağı da terk eder. Böylece bu akılcılık kendisi için açılmış maddi yeteneklerin kuvvetine benzeyebilme gücüne malik olan, böylece bu yetenekleri kendilerine ilişen –dertlerden koruyan iştigali anlamları elde etme kapısını kapatır.

Bundan tekno-bilimsel düzenin diziş derecesinde –ki bu derecenin modern insana öngörü efendiliğini ve ezici güç otoritesini kazandırdığını söylemiştik–, dinî ahlakı giderme ilkesine dayandığı sonucu çıkar. Bu gidermeyse iki tutuma dayanır: kasıtlılığın kaldırılması ve ahlakın inkârı.

Düzenleme Akılcılığı ve Ahlakı Ele Geçirmek

Düzenleme akılcılığı –tahakküm efendiliğini veren ve zorlu güç otoritesini kazandıran akılcılıktır– kendisinin teorik imkânlar hesap bakiyesini, dinî ahlakın itibari aslından koparmaya varmış ve bunu gasp iddiası adını verdiğimiz iddiayı benimsemekle yapmıştır. Bu iddia şudur:

Akli ve bedensel değer belirlemeden başka değer belirleme yoktur.

Bu akılcılık imkânlarda –sıralama özelliğine ilaveten– sistemleştirme özelliği de gördüğü için dinî itibara karşı çıkma hususunda diziş akılcılığından bir adım ileridedir. Zira *ahlaki doğruluk veya bozukluk değerlerinden* sayılan ve manevi mutluluk ile mutsuzluk hissine götüren şey, *sağlık değerlerinden veya akli nedenlerden* biri hâline gelmiş ve psikolojik sevinç veya üzüntü hissine götürmüş yahut *bedensel yarar veya zarar değerlerinden* biri hâline gelmiş cismani zevk ve acı hissine götürmüştür.[19] Böylece bu akılcılık, ahlaki değer belirleme ölçütünün itibarını devre dışı bırakmış ve onun yerine akli ve bedensel değer belirleme ölçütünü geçirmiştir.

19 Değerler sorununa ilişkin daha fazla ayrıntı için şu kitabımıza bkz. *Tecdidu'l-Menhec fi Takvimi't-Turas*, s. 110-114.

Yine düzenleme, aklı amelî yetenekler hesap bakiyesini, sınırları aşmak adını verdiğimiz iddiasını benimsemek suretiyle, dinî ahlakı asıl uğraşısından koparmaya varmıştır. Sınırları aşmak iddiası şudur:

Her davranış kesinlikle bilim ve teknoloji alanına girer.[20]

Bu akılcılık, yeteneklerde –yeteneklerin birbirlerine göre sıralanması özelliğine ilaveten– uygulama özelliği gördüğü için dinî meşguliyete karşı çıkışta diziş akılcılığından bir adım daha ileridedir. Bu akılcılık biçimsel ve deneysel yöntemlerini sadece insanın etrafındaki şeylere değil, bizzat insanın davranışına da uygulamış, böylece, bu davranışın yönlendirilişi ve değerlendirilişi, dinî ahlaka ait özelliklerine *haksızlık* yapmıştır. Oysa bu dinî ahlakın yaptığı yönlendirme veya değerlendirme, insan davranışının ayrı parçalar veya farklı tabakalar değil, bütünleyici nitelikler ve dayanışan fiiller olduğunu, öyle ki niteliğe bir değişiklik veya fiile bir değişim girecek olsa, diğer nitelikler ve fiillerin ona etkileşerek katılacağını kabul etmeye dayanır.

Bundan; tekno-bilimsel düzenin, düzenleme derecesinde –ki bu derecenin modern insana tahakküm efendiliğini ve zorlu güç otoritesini kazandırdığını söylemiştik– dinî ahlakı ele geçirme ilkesine dayandığı sonucu çıkar. Bu ele geçirmeyse gasp etme ve sınırları aşma davranışlarında belirir.

Düzenleniş Ahlakı ve Sahte Ahlak Yapımı

Aynı şekilde, –tasarruf efendiliğini veren ve sindirici güç otoritesini kazandıran–düzenleme akılcılığı, fiziksel yaratılışı (*halk*) değiştirmek adını verdiğimiz iddiasıyla teorik imkânlar erzakını, dinî ahlakın itibari aslından koparma-

20 Veya (*ev*) kelimesi genelde iki veya daha çok şey arasında seçimlilik ifade eder, ama birleştirme anlamına da gelir. Biz *veyayı* burada mantıkçının onu tanımladığı anlamda kullanıyoruz. Dolayısıyla bir tek davranış fiili hem bilim hem teknoloji alanına birlikte girebilir.

ya karar vermiştir. Fiziksel yaratılışı değiştirmek iddiasıysa şudur:

Bilimsel ve bilimci ahlakı kuran anlamlardan başka fıtrat yoktur.

Bu düzenleniş akılcılığının dinî itibara karşı çıkışı, kardeşi düzenleme akılcılığının dinî itibara karşı çıkışından bir adım daha ileridedir; çünkü düzenleniş akılcılığı dinî ahlak değerlerini devre dışı bırakmakla kalmaz, dinî ahlak esaslarını da devre dışı bırakır. Bilindiği gibi ahlaki esaslar, geri kalan davranış ölçütleri ve değerlerinin asıldan türevin çıktığı gibi kendilerinden çıktığı temel ölçütler ve değerler bütünüdür. Düzenleniş akılcılığı insan için yeni bir ahlaki yapı inşa etmeye çalıştığından, bu yeni ahlaki yapı için vazedeceği ilk sahte esasların, yaratılışta insan nefsine yayılmış manevi ve ruhi esasların yerine, yani dinin insan fıtratının anlamları adını verdiği şeyin yerine geçmesi gerekir. Buna göre düzenleniş akılcılığı, son tahlilde, insanın kendisine göre yaratıldığı bu fıtratı değiştirmek ister.

Yine düzenleniş aklı işinde, manevi yaratılışı (*huluk*) değiştirme adını verdiğimiz iddiasında, amelî yeteneklerden elde ettiği kısmı dinî ahlakın asıl uğraşısından koparır. Manevi yaratılışı değiştirmek ise şudur:

Bilimin veya bilimciliğin kabul ettiği davranış tümellerinden başka ahlak yoktur.

Bu akılcılığın dinî meşguliyete karşı çıkışı, kardeşi düzenleyiş akılcılığının dinî iştigale karşı çıkışından bir adım daha ileridir. Bu akılcılık, davranış fenomenlerini hesap ve tecrübe ölçütlerine indirgemekle kalmaz, insanın dinden miras aldığı ahlaki davranışı silip yerine aşağıdaki iki niteliğe sahip yeni bir davranış koymaya çalışır:

Birincisi: Bu yeni davranış bilimseldir, çünkü insan doğasını tanımlayan maddi sebeplere ilişkin bilgiden kaynaklanır. Bu sebepler biyolojik, sosyolojik veya psikolojik olabilir.

İkincisi: Bu yeni davranış bilimcidir, çünkü tekno-bilimsel ilerlemenin gereklerinin doğurmadığı bütün değerlerle ilişkiyi keser.

Bundan tekno-bilimsel düzenin, düzenleniş derecesinde –ki bu derecenin modern insana tasarruf efendiliğini ve sindirici gücü kazandırdığını söylemiştik– yeni bir ahlak yapımı ilkesine dayandığı sonucu çıkar. Bu ahlak yapımı da iki davranışta kendini gösterir: maddi yaratılışın (*halk*) yani fıtratın ve manevi yaratılışın (*hulk*) değiştirilmesi yani davranışın.

Burada sözün özü şudur ki tekno-bilimsel düzenin akılcılığının diziş, düzenleyiş ve düzenlenişten oluşan üç derecesi, dinî ahlaka zarar verir ve bu zarar, üç akılcılığın derecelerine göre artar. Buna göre diziş derecesi bu ahlakı uzaklaştırır, düzenleyiş derecesi onu ele geçirir ve düzenleniş derecesi ona alternatif üretir.

Ne var ki, dinî ahlaka –giderme, istila etme veya değiştirme yoluyla– zarar vermenin, tekno-bilimsel dünya düzenine olumsuz etkileri yansır. Şöyle ki bu düzen ahlakla bağlantısını kesmek yoluyla amacına ulaşamamıştır. Amacı öngörü, tahakküm ve tasarruf adlı üç efendiliğin tamamlanmasıdır. Dahası o, kendini her taraftan tehlike ve korkuların sardığı bir yola yavaş yavaş sürüklenmekten alıkoyamaz hâle gelir. Bu, insanlığı bozukluklara götüren, hatta şimdi veya gelecekte insanlığı helak yerlerine atan bu yolun düzeltilmesinin araçları hakkında bazı ahlak filozoflarını düşünmeye sevk eden durumdur. Bu düşünmenin sonuçlarından biri, bazı yeni ahlak teorilerinin ortaya çıkışıdır.

Tekno-Bilimsel Düzeni Düzelten Ahlak Teorilerinin Güçlendirilmesi

Tekno-bilimsel düzenin seyrini düzelten ahlak teorilerinin temeli, bu düzenin aradığı efendiliklerin kendilerine ilişen sınırlar ve sorunlar sebebiyle vehimsel efendilikler olduğunu açıklamaya dayanacaktır. Bu teoriler, kendilerine itirazla meşgul oldukları efendilik türlerine göre farklılık arz eder. Biz burada onlardan üç temel gurubu zikredeceğiz:

Birincisi: Öngörü eksikliğine dikkat çeken teoriler gurubudur. Bunların en meşhuru, sorumluluk teorisi adıyla bilinen teoridir.

İkincisi: Tahakküm eksikliğine dikkat çeken teoriler gurubudur. Bunların en meşhuru iletişim teorisi olarak bilinen teoridir.

Üçüncüsü: Tasarruf eksikliğine dikkat çeken teoriler gurubudur. Bunların en meşhuru zayıflık teorisi diye bilinen teoridir.

Şimdi burada bu üç ahlak teorisinden her biri hakkında ayrıntılı şekilde bahsedelim. Onların ilkelerini ve kararlarını özetledikten sonra, kendilerine yöneltilen itirazları ortaya koyalım ve iki kısma ayıralım: Birinci guruptakiler kendilerine özgü olup onların tekno-bilimsel dünya düzeninin seyrini düzeltme amacına ulaşamadığını gösteren itirazlardır. İkinci gurup itirazlar genel olup onlar da geri kalan iki ahlak teorisiyle ortaktır.

Özel İtirazlar

Sorumluluk Teorisinin Sınırları

Sorumluluk teorisinin temellerini Alman filozof Hans Jonas'ın şu önemli kitabında buluyoruz: *Sorumluluk İlkesi: Teknolojik Medeniyet İçin Ahlak*.[21]

21 Bkz. H. Jonas, *Le principe de responsibilité, une ethiqué pour la civilisation technologiqe*, Les éditions de Cerf, Paris,1991.

Jonas'a göre, devam eden ve artan teknolojik icatlar hayat durumlarında değişimler ve toplum yapısında dönüşümler meydana getirdi. Bu değişim ve dönüşümlerin ölçüsünü tasavvur etmek, hâllerini saymak ve sonuçlarını açıklamak mümkün değildir. Yine ona göre, insanın işlerinin kendisine evrileceği sonucu öngörmenin zor olduğu bu sürekli değişim hâlinden tek çıkış yolu, kendimiz ile doğa arasında bir sözleşme yapmak suretiyle ahlakımızı yenilemektir. Bu, doğanın varlığı karşısında sorumluluğumuzu tam manasıyla taşımamızı öngören bir sözleşmedir ve bu varlığı, toplumun varlığının meşruiyetini aşmasa da ona benzer bir yasal meşruiyete sahip bir konu diye görür. Jonas, bu genişletilmiş sorumluluğun ilk ödevinin *korku duygusunu* kazanmakta yattığını sorumlu korkunun diğerlerinden ayrıldığını belirtir. Çünkü bu korku amelden alıkoymamakta, aksine amele sevk etmektedir. Aynı şekilde en kötüden uzak kalmada ve en bozuk olanı gidermede ümitle de bağlantılıdır.

Jonas, korkuyla bağlantılı bu sorumluluğu tanımlayan temel ahlaki esasını, Kant'ın meşhur ahlaki ilkeleri formülasyonundaki yöntemi gibi kesin emir şeklinde formüle etmiştir. Bu ilke şöyledir:

Fiilini, etkileri yeryüzündeki gerçek insan hayatını koruyacak şekilde yap.

Sorumluluk teorisinin Jonas ile birlikte, diziş akılcılığının dinî ahlakı gidermesi sebebiyle kaçırdığı şeyi telafi etmekte başarılı olduğunu itiraf etmek durumundayız. Çünkü bu teori öngörünün sınırlarının bulunduğunu ve doğayla uzlaşmadığımız takdirde o sınırları aşmamızın kaçınılmaz olduğunu açıkça belirtmiştir. Yine bu teori ilahi ahlakın ilkelerinden ikisiyle amel etmenin zorunluluğuna işaret etmiştir:

Bu ilkelerden birincisi: Fiziksel yaratılış, Yaradan'ı gösteren ayet konumunda olduğu için *fiziksel yaratılışı yüceltme ilkesi.*

İkinci ilke: Yeryüzünün imar edilmesini insanın taşıdığı bir emanet kılan *halife atama ilkesi.*[22]

Ancak Jonas'ın bu iki ilkeyi tam anlamıyla açıklamaması, o ikisinin sonuçlarını ve ikisi sayesinde açılan uyarı ufuklarını çözümlememesi, her ne kadar bu ilkeleri açıkça söylediği ve çözümlediği şeylerde araç olarak kullansa bile, onu sorumluluk ve buna bağlı korku anlamını iyi anlamasına engellemiştir. Çünkü doğa karşısında sorumluluğu yüklenmekte dikkate alınan şey, sadece geleceğin karanlıkları değildir. Geleceğin karanlıklarının, bilincin yükümlülükle bizde yayılmasında etkisi yoktur; zira bize ödül veya ceza veremezler. Buna göre, içimizden birisinde bu sorumluluk bilinci varsa, onu bu hayattaki gelecek metafiziğiyle (*ğayb*) değil, öte dünyadaki gelecek metafiziğiyle ilişkilendirmemiz doğru olurdu. Çünkü bu ikinci metafizik mükâfat vaadi ve ceza tehdidiyle kalplerimizde hazırdır ve içimizde korku kaynağıdır. Oysa yeryüzünün geleceği özü itibarıyla böyle değildir. Ancak Jonas, dünya hayatına ahiret hayatı hakkında söylenmesi gereken hususları katmıştır.

İletişim Teorisinin Sınırları

İletişim teorisinin esaslarını iki Alman filozofu Karl Otto Apel'in *Bilim Çağında Ahlakın Akılcı Tesisi Sorunu Hakkında*[23] adlı tezinde ve Jürgen Habermas'ın *Ahlak ve İletişim*[24] adlı kitabında buluyoruz.

Apel, çeşitli endüstriyel ve teknolojik manipülasyonların insan hayatı için sebep olduğu yakın ve uzak tehlikelerin korkunçluğu ve sonuçların kötülüğü düşüncesinden hareketle büyük ahlak[25] adını verdiği şeyin hemen kurulması

22 Jonas'ın yüceltme ve halife yapma ilkesine telmihte bulunması garip değildir, çünkü o tasavvufi irfan alanına dalmakla meşhur olmuştur.

23 Karl Otto O Apel, *L'éthique à l'âge de la science*, Presses Universitaires de Lille, Lille,1987.

24 Jürgen Habermas, *Morale et communication*, Editions du Cerf, Paris, 1986.

25 Büyük ahlak (*el-ahlakiyyatu'l-kubra*) deyiminin Batı dillerindeki karşılığı İngilizce *macro-ethics* ve Fransızca *macro-ethique*tir.

gerektiği sonucuna varır. Bu, ortaya konuluşunda, kültürlerinin ve göreneklerinin farklılığına rağmen bütün yeryüzü milletlerinin katıldığı bir ahlaktır. Bu katılımı gerçekleştirmenin yoluysa milletlerin bireyleri arasında sürekli bir iletişimi sağlamaktır. Çünkü bu iletişim, her söyleme göre imkân veya doğruluk şartları konumundaki evrensel ve apriori ölçütlere dayanır. Bunda, kendisine iletişim cemaatinin bütün bireylerinin katıldığı sıradan söylem ile bu cemaatten özel bir guruba özgü olan bilimsel söylem eşittir. Buna göre, kurulmak istenen bu ahlak, bilim ahlakını aşkındır ve onu içerir. Çünkü bilim ahlakı sadece bilimsel iddiaları gerekçelendirmekle uğraşırken kurulmak istenen ahlak, özel ihtiyaçlarla ilgili olsalar bile gerekçelendirilmesi mümkün bütün insani iddiaları benimser.

Habermas ise kendi bakış açısından, kendine göre müzakere (*münazara*) şeklini alan iletişim ahlakını kurmaya girişmiş ve müzakereci iletişimi (*et-tevasul et-tenazuri*) iki esasa dayandırmıştır. Bunlardan biri genel, diğeri özeldir.

Genel ilkeye gelince, her ispatçı gerekçelendirme (*et-tedlîl el-hicâcî*) uygulamasının mantığı ona bağlı kalır, çünkü bu mantık normatif kuralın doğruluğunu, ilgili şahısların, kendilerinden her birine fayda sağlamak için hepsinin o kuralla amel etmesi sebebiyle o kuraldan doğan bütün türevsel sonuçları kabullenmesine bağlar. Şöyle ki *o normatif kuralla amel etmenin bütün bireyleri kapsayıcılığı,* kendi başına, anlaşma ve mutabakat sağlayar. Habermas bu ilkeyi açıklarken, ispatçı uygulamanın müzakereci gerekliliklerinin anlamına ve bu gereklilikleri ihlal eden herkesin içine düştüğü çelişki hatasına müracaat etmiştir.

Özel esasa gelince, müzakere bu ilkeye bağlı kalır; zira bu ilke ahlaki normların doğruluğunu, müzakereci olarak ilgili bütün kişilerin ittifakına bağlar. Bu normların, kanıtlanabilir olma imkânını gerektirdiği açıktır. Bizzat bu şart da,

önceki kapsayıcılık ilkesinin, formülasyonunu ve kuruluşunu üzerine aldığı şeydir.

Apel ve Habermas'la birlikte iletişim teorisinin, düzenleyiş akılcılığının içine düştüğü dinî ahlakı ele geçirme [yanlışından] uzak durmaktaki başarısını kabul etmek durumundayız. Nitekim iletişim teorisi ahlakın, asli alanında –ki iletişim ve müzakeredir– değer belirleme görevini sadece kendisinin yapabileceğini ve kuralların kapsayıcılığında ve esasların akılcılığında bilimi bir derece geçip geride bırakmadıysa bile bilime benzediğini kabul eder. Nitekim bilim bu teoride belirli ölçütleri ve değerleri içerir hâle gelmiştir. Öyle ki bilim, bütün iyi değerlerin ve faydalı ölçütlerin platformu olan ahlaka indirgenmiştir; oysa düzenleniş akılcılığının açıklamasında ahlak bilime indirgenmişti! Şu var ki iletişim teorisi, hakikati ve olgusu itibarıyla iletişim olgusunu tam manasıyla anlayamamıştır.

İletişimin gerçekliğine gelince; müzakerecilerin belirli bir bilimsel ölçüt üzerinde anlaşmaları, anlaştıkları hususun doğruluğunu göstermez. Onlar için gerçekten düzeltilmesi gereken konuların bulunması muhtemeldir. Ama üzerinde uzlaştıkları husus düzeltici olmayabilir. Bunun farkında olsunlar veya olmasınlar, değişmez. Bu yüzden müzakerecilerin uzlaşısını gerçeğe ulaşmak şeklinde değil, doğruya ulaşmak olarak görebiliriz. Doğru ise gerçek değildir. Çünkü doğru, zannı galip ve güçlü ihtimal konumundadır, buna karşın gerçek, kesinlik ve ispat hükmündedir. Bu durum meydana geldiğindeyse, bilginin temeli kabul edilen iletişimde çöküş nedenlerinin baş göstermesi mümkün olur.

İletişim olgusuna gelince, iletişimin durumu dünkü gibi değildir. Zira iletişim, geçmiş asırlarda bilgiyi yardımlaşma ve fikir alışverişi temeline bina eden oturumlar anlamından uzaklaşmıştır. Çünkü bilişim (*ilam*) araçları, iletişime katıldığından ve onunla adlandırıldığından beri, bu araçlar endüstrinin ve ticaretin arzuları ile reklamcılığın ve efendi-

liğin vehimlerini, hakikati aramaya ve olguyu anlamaya öncelemiştir. Öyle ki bilişim araçlarının elinde hak batıl olmuş, batıl da hak olmuş; nükleer savaşın malı ve canı, biyolojik savaşınsa ekini ve nesli yok etmesinden daha feci bir şekilde yavaş yavaş yaklaşarak insanın aklını ve ruhunu bozan bir bilişim faciasının yaşanmasına ramak kalmıştır.

İletişimin, Apel ve Habermas'ın düşündüğünün aksine, son tahlilde gerçeği doğası ve olgusu itibarıyla taşımadığı ortaya çıktığına göre, ahlakı ona dayandırmanın yanlış olduğu anlaşılmıştır. Buna göre iki hâlden birini seçmek durumundayız: Ya kendisine bir kısım gerçeğin dışarıdan geldiği başka iletişim arayacağız, böylece bu gerçek iki müzakereci arasında ortaya çıkacak ve ondan uzlaşıları doğacak, ya da ahlaka iletişim ilkesi dışında bir başka kaynak arayacağız. Bu kaynak niçin ruhani bir bağlantı olmasın!

Zayıflık Teorisinin Sınırları

Zayıflık teorisini Fransız filozof Jacques Ellul'ün "Teknoloji Toplumu Ahlakı için Araştırma"[26] adlı meşhur makalesinde ve yine Fransız filozof Dominique Janicaud'nun *Akledilirin Gücü*[27] adlı kitabında görüyoruz.

Ellul'e göre teknolojik tasarruflar, güç üstüne gücü açığa çıkarıp zarar üstüne zararı çeken araçlar gurubudur. Dolayısıyla bu araçların kötülüklerini gidermenin tek yolu, bireylerin ve kurumların onların bir kısmından uzaklaşmasıdır. Ayrıca Ellul, bu uzaklaşma tutumunu onları kullanmaktan aciz olduğumuz için değil, bir kısmını seçip bir kısmını seçmemek şeklinde bir tercih sebebiyle benimsememiz gerektiğini ortaya koyan ahlaklar aracılığıyla karşı çıkmak olduğunu düşünür. Teknolojik araçlardan uzaklaşmak, kapsayıcı ve uzak etkilerini yeterli bir dikkat ve kesinlikle görüp an-

26 Jacques Ellul, "Recherche pour une éethique dans une société technicienne" in Jacques Soljcher et Gilbert Hottois (éedit), *Etlıique et technique*, s. 7-20.

27 D. Janicaud, *La puissance du rationnel*, Gallimard, Paris, 1985.

lamadan hiçbir teknolojinin kullanımına katılmamak suretiyle olur. Yine bu uzaklaşma, teknolojik tasarrufların koyduğu kurallara göre davranmayı ve insanı yabancılaşmaya iten ve onu yok oluşa sürükleyen mekanik emirlerle hareket etmeyi terk etmekle gerçekleşir.

Janicaud'ya gelince, bu düşünür teknolojik tasarrufların fayda getirmesi gereken yerde nasıl zarara yol açtığını açıklar. Çünkü ona göre akılcılık, ortaya çıkış ve gelişim bağlamlarının farklılığına göre farklılık arz eden imkân katmanları doğurur. Bu imkân katmanları insanın ulaştığı ve kendisini elde etmek için kapsayıcı aklileştirme aracılığıyla ona doğru tümel yöneliş gerçekleştiği zaman zirvesine çıkan güçten ibarettir. Ancak bu aklileştirme çok geçmeden, kendisinin uygulandığı her yerde, zıddına dönüşür; öyle ki diyalektik bir yasanın, *tersine dönme yasasının* varlığından bahsedebiliriz. Bu yasanın gereği şudur: Her aklileştirme; zıddına dönen kuvvette son sınıra ulaşmak ister. Böylece bu dönüşüm, akılcılığın otoritesinin artışında kendisini aşıp geçemeyeceği çizilmiş sınır konumunda olur. Büyüyen her akledilirin akledilemeze dönüştüğüne, Taylorizm'in getirdiği ve hepsi üretimde son sınıra ulaşmaya teşvik eden bilimsel yönetim ilkeleri hâlinden daha iyi gösteren bir husus yoktur. Zira bu yönetim ilkeleri, o ilkeleri koymakla hedeflenen parlak hedeflerin tam aksine dönen trajik durumlara götürmüştür.[28]

Burada sadece, Ellul ve Janicaud ile birlikte, zayıflık teorisinin düzenleniş akılcılığının düştüğü dinî ahlak dışında bir ahlak üretmek gibi bir yanılgıya düşmemiştir. Nitekim Ellul ahlak üretimini, teknolojiyi yığmaktan yüz çevirmek ilkesiyle uzaklaştırırken, Janicaud aklın zıddına dönüşmesi ilkesini söyleyerek uzaklaştırır. Böylece bu durum bu iki filozofu dinî ahlaka açılan değerler ve anlamlar kapısını çalmaya götürmüştür. Şu var ki bu iki filozof bu kapının eşiğini aşmaya güç yetirememiş, dolayısıyla diziş akılcılığını düzel-

28 Jean Jacques Salomon, *Le destin technologique*, Balland, 1992.

ten sorumluluk teorisine dokunan zayıflık ve yetersizlik bu ikisinin iddialarına da dokunmuştur.

Örneğin, dinin ahlaki anlamlarından birinin şunlar olduğunu biliyoruz: Teknolojiden bir ölçüde uzaklaşmak, teknolojinin hor ve zelil hâle gelmesini sağlar; zayıflıkla yakınlık kurmak bu teknolojinin fitnesine karşı takva kapısını açar. Ne var ki teknolojinin bir parçasından soyutlanmak suretiyle teknolojinin kontrolünü ele geçirme ve yine zayıflık suretiyle kuvveti elde etme ilkesi –bu ikisine, Ellul'ün miras aldığı akılcılık yasaları katlanamaz.

Aynı şekilde, Janicaud'nun söyleminin mantıksal gereklilikleri, onun kendisi bu gerçeği kabul etse dahi "Akıl, zıddına dönüşür." gerçeğine katlanamaz. Janicaud, bu soyutlamacı gerekliliklerden uzaklaşmayı ve bu dönüşümü dikkatle incelemeyi becerse, böylece bir şeyden kendi çelişiğinin doğmasının o şeyin çelişki üzerindeki bir tür tasarrufu olduğunu net biçimde görseydi, anlaşılırın anlaşılmaza dönüşümünün, anlaşılmazın anlaşılır üzerindeki bir tasarrufu olduğunu bilirdi. Bu tasarruf ya bir sınırı aşmadır, ya da bir cezalandırmadır. Sınırı aşma olması imkânsızdır, çünkü sınırı aşma olsaydı, insan onu ne zaman istese, yapabilme ve tasarrufta bulunma gücüne sahip olurdu. Oysa bu söz konusu değildir. Böyle olması söz konusu değilse, cezalandırma olması gerekir. O zaman bu, ancak sınırları aşan kimsenin amacının tersini yapmasını gerektiren –insanın bir dahlinin bulunmadığı– kozmik bir gelenek olabilir. Düzenleniş akılcılığı kendisinin yeryüzünde en güçlü ve en etkili faktör olduğu iddiasıyla tasarruf efendiliğini sürmek istediğinden, kendisinin üzerinde akılsızcılığın efendi olmasıyla cezalandırılmış, öyle ki kendisine kazandığı şeylerin bir faydası olmamıştır.

Ancak Janicaud, dilinin mantığından düğümü çözemediğinden soyut açıklamasına; ahlaki durumun kuvvet karşısında bükülmeyeceğini ve sindirici gücün şiddetine boyun

eğmeyeceğini, çünkü onun aklın iki tarafını da mevcut durumunun dışına çıkmaktan koruduğunu ekleyememiştir.

Genel İtirazlar

Anlamayı Tercih ve Tanımazdan Gelmek

Yukarıda zikredilen sorumluluk teorisi, iletişim teorisi ve zayıflık teorisi olmak üzere üç teoriden her biri tekno-bilimsel dünya düzenine bitişik üç efendilikten –öngörü, tahakküm ve tasarruf– birisini düzelttiğini iddia ediyorsa, bu iddia bizden bu teorilere özgü birtakım itirazlar yöneltmemizi gerektirir. Bu itirazlar, söz konusu teorilerin uğraştıkları efendiliği düzeltme amacına ulaşamadığını açıklar. Zira bu teorilerin hepsi, önceki ahlaktan farklı yeni ahlaki esaslar koyduğunu iddia etmektedir. Bu iddialarındaki gerekçeleri, inceledikleri konunun –ki tekno-bilimsel medeniyet içindeki davranıştır–, kendisinin ufkuna kadar genişlemiş ve etkilerinin yaygınlık itibarıyla bütün insanlığı içine alacak bir sınıra ulaşması; buna karşın, önceki ahlakın etkisi içinde sınırlı fiillerin, yönelimleri bakımından birbirinden farklı davranışları ve kültür içindeki heterojen cemaatleri düzenlemesidir.

Ancak bu ortak iddiaya aşağıdaki şu iki itiraz gelir:

Birincisi: Bu üç teori, eski ahlaktan ancak dış görünüş itibarıyla çıkıp uzaklaşmış, çözümlemenin içeriğinden ziyade ispatlamanın metodolojisiyle ilgilenmiştir. Doğal sözleşme, yeryüzü sevgisi, sınırsız iletişimsel toplum, insanın zayıflığı ve unutkanlığa düşmek gibi kendilerinde ilk bakışta yenileme işaretleri görünen ahlaki anlamlara vâkıf olmalarına rağmen, Yunan asıllı geleneksel ahlakın incelediği ve hepsi anlama[29] başlığı altına giren temel değerlerden kesinlikle ayrılmamaktadır. *Anlama* ise Platon'un ve Aristoteles'in ka-

29 Birinci Bölüm'de Yunanca *phronêsis* terimini ifadede *ta'akkul*, *teravvi* veya *raviyye* kelimelerinin hikmet kelimesinden daha uygun olduğu belirtilmişti.

bul ettiği dört erdemden biridir;[30] sonuçlarından korkulan fiillerden uzak durmakta fayda veren bilginin kazanılmasında ortaya çıkan düşünme kuvvetinin erdeminden ibarettir.

Düzeltmeci ahlakın bu geleneksel ahlaki anlamı, ister meşhur lafzıyla olsun ister şu anlamdaş ve benzer kelimelerle olsun, çokça kullandığını görüyoruz: muhafaza etmek (*hıfz*), korumak (*siyane*), alıkoymak (*keff*), geri tutmak (*imsak*), incelmek (*telattuf*) ve ölçülülük (*itidal*). Benzer şekilde bu teoriler ahlakı, insanlığın karşı karşıya kaldığı krizlerden ve insanın kazandığı şeylerin celp ettiği yok oluşa hızla koşmaktan çıkış ve kurtuluş olarak belirler.

Bu bakımdan sorumluluk teorisi, iletişim teorisi ve zayıflık teorisi, geleneksel ahlaklar gibi anlamacı ahlaklardır.

İkincisi: Bu teoriler, izlenilen yolla ilgilenmekten ziyade kazanılmış amaçla ilgilenecek şekilde, modern ahlaklardan pek az ayrılırlar. 17. yüzyıldaki kuruluş belirtilerinden itibaren modern ahlaksa, şüphesiz ilkelerinin ilkini, dinden kaynaklanan ahlakla ilişkiyi kesmek –çünkü doğaya hâkim olmak ile bu ahlaka göre davranmak bir araya gelemez– ve yerine bilimden çıkarılmış bir ahlak yerleştirmek şeklinde belirlemiştir. Buna karşın sözü edilen üç ahlak teorisi, bu din-ahlak ayrılığını doğrudan sorun edinmemiş, ona eğilimini açık etmemiş ve onda kendisine dayanacağı bir temel görmemiştir. Ancak bilimsel ahlaklar ile bu üç ahlak arasındaki ayrım, etkisiz ve hatta dikkate değer olmayan bir ayrım olmaya devam etmiştir. Zira bilimci ahlakların icat ettiği ahlaki anlamları teorileştirme modeli, bu üç düzeltmeci teoriye geçmiştir.

Bilindiği gibi, bu teorileştirme ahlaktan kopuş ilkesinin izlerinden, bu teorilerin bu ilkeyle hareket etmeyi terk etme çabalarını, bu teorilerin sahiplerinin ortaya koyduğu iddialarında ve yazdıklarında görünmez kılan izleri taşır.

30 Yunanlılara göre temel erdemler şu dördüdür: *cesaret, iffet, adalet* ve *anlama.*

Dolayısıyla onların bazen açık bazen kapalı şekilde dinî ahlakın anlamlarını ve kurallarını kendi söylemleri bağlamında zikretmeleri, dinî temelli bu anlam ve kurallardan, laik ahlak anlayışlarından getirdikleri teorileştirmenin dayandığı inkârcı gereksinimleri uzaklaştırmaz. Böylece onlardan düzeltilme ve desteklenmenin nitelikleri silinir ve bu niteliklerin manevi temelleriyle bağlantıları kesilir. Bu yüzden tekno-bilimsel düzeni düzeltici bu teorilerin söylemini adlandırmak için tanımazdan gelen söylem tabirini kullanıyoruz. Böylece bu söylemi, seküler ahlak anlayışlarındaki teorileştirmenin kendisine bitişik olduğu inkârcı söylemden ayırt etmek istiyoruz.

Buna göre sorumluluk, iletişim ve zayıflık teorileri, tanımazdan gelen ahlak anlayışları olurken, geri kalan modern teoriler inkârcı ahlak anlayışları olur.

Uyum Şartını İhlal ile Ahlakileşmeye ve İrfana İhtiyaç

Bu üç teorinin anlamaya çağırdığı ve tanımazdan gelme [tehlikesine] düştüğü ortaya konulursa, bu üçünün uyum (*tenaüb*) şartını ihlal ettiği görülür. Uyumun gereği, biçim ve içerik olarak aracın amaç ölçüsünde olmasıdır.

Bu teoriler anlama ahlakıyla nitelenmiş olmaya teşvik etmek suretiyle içerikteki uyumu ihlal etmişlerdir. Çünkü anlama anlamının ahlaki olarak tesis edilmesine tanık olan medeniyet ve kültür alanı [yani Antik Helen medeniyeti], modern tekno-bilimsel düzende zuhur eden evrene efendi olma (*siyâde*) veya evreni ezip sindiren (*kahr*) diye bir şey bilmezdi. Dolayısıyla anlama, bu düzenin zihinlere yerleştirip yaydığı evreni ezip sindirme arzusunu frenlemeye uygun olmaz ve bu ahlaka çağıran kimse, dağları insan elini kullanarak hareket ettirmeye çağıran kimse gibidir.

Aynı şekilde bu teoriler biçimdeki uyumu da ihlal ederler, çünkü tanımazdan gelme tutumundadırlar. Şöyle ki bu sistemleri inşa etmek suretiyle varılmak istenen gaye, son

tahlilde, evrene efendi olma veya evreni ezip sindirme iradesine sınır koymaktır. Ne var ki bu iradeye, ancak onun sahibinin bir şekilde kendisine efendi olunan veya ezilmiş konumuna gelme isteği kazanması son verebilir. Bu da yalnızca, kendisinin üzerinde ezici ve sindirici güç sahibi bir efendinin varlığını kabul etmekle olur. Bu efendi de ya tekno-bilimsel düzenin kendisidir, ya da bu düzenden başkasıdır. Bu efendinin söz konusu düzen olması mümkün değildir; çünkü böyle olsaydı, ufkunda beliren tehlikeleri ve sorunları kendinden uzaklaştırırdı. Böyle [bir seçenek] geçersizdir, çünkü bu tehlikeler ve sorunlar devamlı onunla birliktedir. Bu efendinin söz konusu düzen olması seçeneği yanlışsa, o efendinin bir başkası olması gerekir. Bu durumda, söz konusu efendi göklerin ve yerin anahtarlarını elinde tutan yüce Allah'tır. Bu düzeltici teoriler, evrenin gerçek efendisinin ikrar edilmesi gerektiği yerde onu tanımazdan gelen bir yöntem tuttuklarından ve eserlerini açığa vurmaları gereken yerde gizlediklerinden, bu yöntemler fayda getirmeleri gereken yerde zarar getirmişlerdir.

Bu ahlak anlayışlarının anlamaya çağırmaları sebebiyle içeriksel uyumu ve tanımazdan gelmeyi benimsedikleri için biçimsel uyumu ihlal ettikleri ortaya çıktığına göre, anlama ve tanımazdan gelme yerine iki başka ahlaki özellik aramaya ihtiyaç duyarız. Bu iki ahlaki özellikten birisi tekno-bilimsel düzenin kendisine dayandığı evren üzerinde *efendilik sürme ilkesine göre hareket etmeyi*, diğeri de *efendilik bilinci*ni ortadan kaldırır, böylece bu ahlak aranan uyum şartını sağlar.

Anlamanın kötü sonuçlarını gidermek için, mümkün her teknolojiyi üretme hususunda çekingenlik ve bu araçları çok fazla kullanmaktan uzak durulması gerektiğini görmüştük. Yine bu anlamanın, tekno-bilimsel düzenin efendilik gereğiyle şekil ve içerik bakımından uyumlu olmadığında işe yaramayacağını da görmüştük. Bundan da

anlamanın ancak gerçek manada, efendilik ilkesiyle hareket etmeyi terk etmenin ürünü olduğu takdirde zararı giderme amacına ulaşabileceği sonucu çıkar. Bu da anlama kelimesinin bu dilsel anlamı ile bize zannettirdiğinin aksine, sırf akli düşünce uygulamasıyla değil, amel alanına girmekle gerçekleşir. Teknolojik karakterli bir amel onda bize yarar sağlamaz, çünkü bizim aradığımız bizzat, o mekanik amelden çıkmak ve canlı –mekanik olmayan–, insanı efendilik ilkesiyle hareket etmekten vazgeçmeye götüren bir amele girmektir. Bu canlı amelse, insanın sadece kendisinin huzurunda efendi olunmuş (*mesudiyye*) [ve boyun eğdirilmiş] hissettiği kimsenin hükümlerine itaat etmektir. Bu kimse de evrenin efendisidir.

Efendilik ilkesi ile hareket etmeyi terk etmenin evrenin efendisine itaat etmekle bitişikliği kesinlik taşıdığına göre, tekno-bilimsel düzenin istikametini düzeltmeye yetkin birinci niteliğin, düşünmenin sınırlarında duran anlama değil, aksine onun gerçekte, canlı amel sınırları içindeki ahlakileşme, yani yukarıda ifade edildiği gibi kulluk amelî (*el-'amelü't-ta'abbüdî*) olduğu kesinleşir. Şu hâlde *ahlakileşme*, insandan efendilik ilkesiyle davranma belasını uzaklaştıran ve kendisinden faydalanırken teknoloji üretimi ve kullanımına hikmet kazandıran meşguliyetten ibarettir.

Benzer şekilde, *tanımazdan gelmenin* (tenekkür) ahlaki söylemin dinî temellerini, modernite yanlılarının bulup getirdiği unutma söyleminden etkilenerek, unutmuş gibi yaptığını daha önceden zikretmiştik. O hâlde bu tanımazdan gelmeyi giderme, görmezden gelmenin sebebi olan teknolojici modernci söylemin inkârcı gereklerine itiraz etme gücünü kazanmakla gerçekleşir. Bu da sadece, o söylemin getirdiği soyut eleştiri mekanizmalarını kullanmakla değil, *itibar alanına* girmekle mümkündür. Bilimselci nitelikli bilincin bu işte bize faydası olmaz, çünkü amacımız bizzat soyut bilinçten çıkmak ve müşahhas –soyut olmayan–, in-

san zihninden efendilik bilincini silebilecek bir bilinç kazanmaktır. Bu müşahhas bilinçse her sebepte, o sebebin amacını idrak eden, her olayda o olayın anlamını kavrayan ve her hükümde o hükmün hikmetini gören bilinçtir. Bu da bizzat itibarın içeriği ve anlamıdır. *Şu hâlde itibarın gereği düşüncenin yargılarından ibretlerin sırlarına geçiştir.* İtibarda bulunan [ve ibret alan] kimse de, olayları ayetler [yani işaretler] olarak gören ve evrenin efendiliğini bu ayetlerin sahibiyle ilişkilendiren kimse hâline gelir.

Efendilik bilincini silmenin, kozmik olayları evrenin efendisini gösteren ayetler konumuna yerleştirmekle bitişik olduğu doğru olduğuna göre, tekno-bilimsel düzenin seyrini düzeltebilecek ikinci nitelik de doğrudur. Bu nitelik de dış sebeplerde duran tanımazdan gelme tavrı değil, bunun tersine, gizli anlamlara vâkıf irfan (*ta'arruf*) tavrıdır. *Şu hâlde irfan, insandan efendilik taslama belasını uzaklaştıran ve ona olguları değerlere göre sıralamada basiret ve bu değerleri idrakte düzeltme sağlayan itibardan ibarettir.*

Aynı şekilde, tekno-bilimsel düzenle tartışmayı hak eden ve bu düzenin art arda gelen ve hızlanan dönüşümlerinin kötü izlerini silmeye gücü yeten ahlakın, sorumluluk ahlakı, iletişim ahlakı ve zayıflık ahlakı gibi anlamaya ve tanımazdan gelmeye bel bağlayan teoriler olmadığı –çünkü bunlar uyum şartını taşımamaktadırlar– belirginlik kazanır. Ancak, anlama niteliğinin yerine desteklenmiş hikmeti celbeden ahlakileşme ilkesini geçiren, tanımazdan gelme niteliğinin yerine de basireti kendine çeken irfan ilkesini geçiren bir teori olduğu aydınlığa kavuşur. Desteklenmiş hikmet ancak, evren üzerinde efendilik ilkesiyle davranmayı terk etmekle ve bu efendiliğin evrenin gerçek efendisine ait olduğunu kabul etmekle meydana gelir. Yine rehberlik edilmiş basiret ancak efendilik hâli hissinden çıkmak ve evrenin efendisine efendilenmişlik (*mesudiyye*) hâli bilincine girmekle, bir başka deyişle *kulluk* ('ubudiyye) hâline girmekle elde edilir.

Bundan dolayı desteklenmiş hikmete ulaştıran ahlakileşmeye ve rehberlik edilmiş basirete götüren irfana dayalı bu teoriyi kulluk (*ta'abbüd*) diye isimlendirmek mümkündür. Şu hâlde *kulluk, hikmetli ahlakileşme ve basiretli irfanın birliğinden ibarettir.*

Şimdi kulluk teorisinin öngörü, tahakküm ve tasarruf efendiliğinin içine düştüğü ve bu evrene tehlike ve korkular salan belaları nasıl uzaklaştırdığını izah edelim. Bu teorinin, tekno-bilimsel ameli, evren üzerinde efendilik kurma talebinden çıkarıp evrenin efendisini kabul etmeye ve onun hükümleriyle amel etmeye götüren ahlaki kurallar, bizim bilim ve teknoloji adabı adını verdiğimiz kuralları nasıl koyduğunu açıklamaya geçelim.

Kulluk Teorisi ile Bilim ve Teknoloji Adabı

Öngörü ve Gayb

Tekno-bilimsel düzenin evrelerinden biri niteliğindeki diziş evresinin esasen öngörü ilkesine dayandığı ve öngörünün de, teorik imkânları sıralama gücü ile o imkânlardan doğan amelî yetenekleri keşfetme gücünü birleştirmek olduğu anlaşıldıysa, öngörü işleminin içerdiği gayb kelimesinin anlamını tam manasıyla anlamamız gerektiği de bilinmelidir.

Şöyle ki ezici güç sahibi efendilik eğiliminde imkânları sıralamaya yetkin olan, eşyanın dış görünümlerini haber verme sınırında durmaz, ayrıca *gaybi konuşmaya* geçer. Benzer şekilde bu birinci efendilik talebinde yetenekleri ortaya çıkarmaya gücü yeten, bilinmeyenin bilgisini artırmaya başlar, böylece bilerek veya bilmeyerek, *tahmin yürütme* hatasına düşer.

Öngörünün İki Sorununu Gidermek

Gaybi konuşma, yetkideki şüpheli bir artıştır; çünkü konuşan kimse, bir başkasını sözünü söyleyiş ve sözünün içeriklerini ortaya koyuş yönünden haberdar etmeyebilir, böylece bu başkasına zarar vermeye neden olabilir. Benzer şekilde gaybi konuşma, kanıttaki şüpheli artıştır; çünkü bu artış gerekmediği yerde bilme vehmine düşürür, böylece kişinin kendisine zarar verir. Şu hâlde bu iki artışı gidermemiz gerekir. Ama bu ikisini gidermek için öngörünün gereğini, ezici güce ilişik efendilik arayışından ayırmamız gerekir. Ezici güç bu bağlamda, açık olduğu üzere, iki türdür: otoritenin ezici gücü ve kanıtın ezici gücü. Burada sadece kulluk teorisi fayda verir, çünkü bu teori bize bu gidermeyi sağlayacak bir donanım verir.

Bu teorinin irfan ilkesi gaybi konuşmada gizlenmiş zararı ortadan kaldırmada işe yarar; çünkü irfan, imkân sıralayıcısının, bir başkasının dikkate almasını sağlayacak bir şekilde delillerini ortaya koymasını gerektirir. Yine irfan, o başkasının bu delillerin dış görünüşü sınırında kalmaktan çıkıp onların amaçlarına nüfuz etmesini elzem kılar. O ikisinden her biri kendi şartını yerine getirdiğinde, gaybın yüzeyi (*zahr*) kasıtla ortaya çıkma (*zuhur*) durumuna gelir. Böylece bu imkân sıralayıcısından, imkânları sıralama üzerinde efendi olma iradesi soyutlanıp kaybolur; benzer şekilde o başkası, bu efendiliğe bitişik ezici güç sıkıntısından emin olur.

Bu teorinin ahlakileşme ilkesine gelince, gaybi konuşmada gizli zarar görmenin giderilmesinde işe yarar. Çünkü yeteneği görüp açığa çıkaran kimsenin sadece soyut düşüncesine dayanmakla yetinmemesine, aksine gaybına hiç kimseyi vâkıf kılmayan evrenin efendisine itaatin hükümleriyle uğraşmaya başlamasını gerektirir. Bilgisini edinebileceği bir gayb hakkında düşünmeye, bilgisini edinemeyeceği bir gaybla meşgul olmayı eklerse, değerlendirmelerinin ve yalanlarının eksikliğini fark etmeye yönelir ve yetenekler

üzerinde efendi olma iradesinden çıkar ve bu iradeye bitişik ezici güç arzusundan vazgeçer.

Öngörünün Adabı

Kulluğun dayandığı iki esas –yani irfan ve ahlakileşme–, öngörüde bulunana özgü ezici güç efendiliği sorununun ortadan kaldırılmasıyla yetinmez. Ayrıca bu iki esastan diziş mertebesine giren herkesi bağlayan birtakım ahlaki değerler türer, öyle ki bu değerleri ihlal eden kimse, öngörüsünün ürünlerinden mahrum kalır. Bu davranış değerlerine öngörü adabı adını veriyoruz. Bu adaba irfan ve ahlakileşme olmak üzere iki kural liderlik eder.

Dizişin irfan kuralı şudur:

Ne zaman gaybın kapısını çalarsan, bil ki her şey akılla anlaşılır değildir.

Akıl her şeyde doğru değildir; aksine akıl bazı şeylerde durur, bazı şeylerde geçerli olur. Aklın bilmediği şeyler, bildiği şeylerden çoktur. Aklın bildiği şeyler, açık ve görünen şeylerin gaybına vâkıf kılar, gizli şeylerin gaybına vâkıf kılmaz.

Dizişin ahlakileşme kuralıysa şudur:

Senin bilgin, evrenin efendisini bilmekten ayrılmamalıdır.

Bu durumda bilimsel bilginin, efendilik arayışından ve ezici güç hazzından ayrılmış öngörü esasları üzerinde doğrulabilmesi için, evrenin efendisinin yürüttüğü kevni ayetlerin amaçları ve yasalarına vâkıf olma kapısı olduğu kadar, evrenin efendisinin otoritesi hakkında daha fazla bilgilenmenin anahtarı da olması gerekir. Şu hâlde bilimsel yasa, her ne olursa olsun, sahibine bu dışsal otoriteye ilişkin daha fazla bilgi sağlamadıkça, bu yasa sahibinin zihninde, çok geçmeden kendisine veya başkasına yakın veya uzak bir zarar getirecek içsel bir otorite bilinci oluşturur. Her ne kadar bu yasanın dış yüzeyinde, arzulanan bir iyilik getirme

görüntüsü var olsa dahi. Çünkü bu dışsal otoriteyi koyduğu kurallarda ve keşfettiği yasalarda görmekten kaçınan – bunu da bazen bilimsel nesnellik bahanesi, bazen bilimsel bilginin bağımsızlığı iddiası, kimi zaman da gaybi bilginin imkânsızlığı bahanesiyle yapan– bilim insanı basiretindeki doğruluk sebeplerini kendinden çıkarıp uzaklaştırır Bunlar, onun görünen şeylerde gayretini yükseltecek manevi anlamları görmesini sağlayan sebeplerdir. Yine o benzer şekilde, hikmetinde desteklenmenin sebeplerini kendisinden giderir. Bunlarsa onun, davranışını yükseltecek yüce faydaları icatlarında gerçekleştirmesini sağlar.

Tahakküm ve Ayrılmış Dışsal Fiil

Aynı şekilde, tekno-bilimsel düzenin evrelerinden düzenleyiş evresinin esasen tahakküm ilkesine dayandığı ve tahakkümün esasen teorik imkânları sistemleştirmek ile amelî yetenekleri uygulamayı birleştirmek olduğu bilinirse, tahakküm fiilinin içerdiği *dışsal fiil*in içeriğini kavramamız gerektiği de bilinir.

Zorlu güce sahip efendiliğe yönelik eğiliminde imkânları sistemleştirmeye yetkin olan, yapabildiklerini yapmakla kalmaz, *yapamayacağı şeyleri yapmayı da arzular* ve bunu, gücü yettiği şeylerin uzak ürünlerine dayanarak yapar. Benzer şekilde, bu ikinci efendiliği arayışında yetenekleri uygulamaya yetkin kimse sadece alanını genişletmeye koyulmaz, *bu genişlemenin kesintisiz şekilde artması için çalışır* ve bunu, gerçekleşen her yeni yeteneği kullanarak yapar.

Tahakkümün İki Sorunu

Güç yetirilemeyen bir şeyi yapmaya çalışma arzusunun makul yani anlaşılabilir olandan ayrılmak olduğu açıktır, çünkü bu arzu zihindeki, zararlı hazları kendine çeken sihir kalıntısıdır. Sonsuz genişlemenin de, yapılabilirden ayrılmak olduğu açıktır; çünkü bu genişleme arzusu, zulme meylet-

mek ve başkalarını en kötü zarara maruz bırakmaktır. Şu hâlde makullük şartına dönmek üzere çalışmak ve yapılabilir sınırında durmak gerekmektedir. Makule dönmek ve yapılabilir sınırında durmaksa ancak, tahakkümün gereğini zorlu güce sahip efendilik arayışından ayırmakla mümkün olur. Zorlu güç de bu bağlamda, açık olduğu üzere, iki türdür: güç yetirilemezi arzulayan zorlu güç ve sınırsız genişleme zorlu gücü. Burada da sadece kulluk teorisi işe yarar, çünkü bu teori bize bunu veya onu kazanmayı garanti eder.

Bu teorinin irfan ilkesine gelince, güç yetirilemeyen fiil iddiasında bulunma yıkımından doğan zarar görmeyi gidermede yardımımıza koşar. Çünkü imkânı sistemleştiren kimsenin itibar/ibret almak suretiyle amel etmesi gerekir. İtibarsa ancak, eşyanın dış yüzeyinden içine, sebeplerinden anlamlarına nüfuz eden kimse için söz konusudur. Öyle ki sebep görünüp de anlam görünmediğinde, daha iyi olan bu anlam görününceye kadar geri durmaktır. Bu anlamlardan biriyse sorumluluğu kabul etmek, bir başka deyişle yükümlülüktür. Böylece bu sistemleştiren kimseden bu anlamı, araştırmaya yöneldiği her sebepte görüp ortaya çıkarması istenir. O bu anlamı bulursa, bu fiili şartlarına uygun şekilde gerçekleştirmekte akli meşruiyeti kazanır; bulamazsa, bekler ve güç yetiremediğiyle sorumlu tutulmadığını bilir. İmkânı sistemleştiren kimse bu itibar sınırlarında durursa ve sebepleri araştırmaya girişmede acele etmezse, imkânları sistemleştirme üzerinde efendilik iradesinden sıyrılır ve benzer şekilde bu efendilikle bağlantılı zorlu güç zevkini terk ederek amel eder.

Kulluk teorisinin ahlakileşme ilkesine gelince, bu ilke sınırsız genişleme iddiasından kaynaklanan zarar vermeyi gidermede faydalı olur, çünkü yeteneği uygulayan kimseye canlı amel gerekir. Canlı amelse ancak teknolojik amelden çıkıp boyun eğme ameline –ki bu da evrenin efendisinin hükümlerine itaattir– giden kimse için söz konusudur. Böy-

lece teknolojik fiilin farkına varır, ama bu fiilin boyun eğme fiiliyle bağlantısının farkına varmazsa, bu bağlantıya muvaffak oluncaya kadar en iyisi onu terk etmektir. Bu bağlantıyı kurmanın sebeplerinden biri, evrenin efendisinin kendisinin hizmetine ve emrine verdiği şey sebebiyle şükretme ihtiyacının varlığıdır. Böylece bu uygulayıcı, yeteneğini daha da artırmak için değil nimeti itiraf etmek için yeteneğini araştırmaya sevk edilir. Böylece, araştırmanın amelî meşruiyetini bulur ve yeteneğinin artışı, ondan faydalanma yollarının kaybolmasından korunur. Buna göre yetenek uygulayıcısı, canlı amelle bağlantı sebeplerine tutunur ve yeteneğin sonuçlarını kazanmakta acele etmezse, yetenekleri uygulama efendiliğinden kurtulur ve başkalarını da bu efendilikle bağlantılı zorlu güçten doğan zarardan muhafaza eder.

Tahakküm Adabı

İrfan esası ve ahlakileşme esası tahakkümde bulunan kimseyi zorlu güç efendiliğinin iki sorunundan kurtarmakla kalmaz, aynı zamanda bu ikisinden düzenleyiş derecesine yerleşen herkesin uymasını gerektiren birtakım ahlaki değerler meydana gelir. Öyle ki bu değerleri ihlal eden kimseler, ihlalleri ölçüsünde zarar görürler. Bu ahlaki değerler gurubuna tahakküm adabı adını verelim. Bu adaba irfan ve ahlakileşme kuraları öncülük eder.

Düzenlemenin irfan kuralı şudur:

Ne zamana amele yönelsen, her şeyin yapılabilir olmadığını bil.

Nasıl ki var olanlardan bazısı anlaşılabilirken bazısı değilse, aynı şekilde bazıları yapılabilirken bazıları değildir. Anlaşılabilirlerden yapılamazlar, yapılabilirlerden daha çoktur. Anlaşılabilirlerden biri gerçekleştiğinde, beklenen sonuçlarının zorunlu olarak meydana geleceği sonucu çıkmaz. O şeyden, kendisinden beklenen sonuçları hesap edilmemiş, arızi başka yapılabilir bir şey uzaklaştırabilir. Yapı-

labilirler bir araya gelir ve birbirlerini olumlu veya olumsuz şekilde, bütün veya parça olarak etkilerler.

Düzenlemenin ahlakileşme ilkesi şudur:

Bilginin amelinden ayrılmaması gerekir.

Bilimsel bilginin, efendilik arayışından ve zorlu güç hazzından bağımsız tahakküm ilkeleri üzerinde devam edebilmesi için teknolojik uygulamanın artışına değil, davranış ahlakı artışına giden bir yol olmalıdır. Teknolojik uygulama devam ettikçe, bu uygulama bu bilginin sahibinin ancak efendilik arayışındaki ısrarını artırır. Sebeplere ilişkin teorik bilgiyi o bilginin anlamlarını davranışsal bakımdan gerçekleştirmeye bağlayan canlı boyun eğiş ameline sarılmadan da ahlakileşme olmaz. Sadece bu teorik bilgi-davranışsal gerçekleştirme bağlantısıdır ki bilginin yargılarını ve içeriklerini soyut ispatlama düzeyinden rehberlik edilmiş amel seviyesine yükseltir; böylece bu bağlantı, sahibini basiretli kılar. Benzer şekilde bu bağlantı, bilginin uygulamalarını ve araçlarını dış amel derecesinden desteklenmiş tecrübe seviyesine yükseltir ve böylece, sahibini hikmetli kılar. Bu ahlakileşen kimse basiret ve hikmeti kazandığında, amelî bilgisini artırır. Çünkü amelde ona hiç aklına gelmeyen kapılar açılır. Benzer şekilde tecrübesi onun idrak güçlerini artırır, çünkü tecrübede ona gözünün görmediği ufuklar açılır.

Tasarruf ve İçsel Özsel Fiil

Son olarak tekno-bilimsel düzenin evrelerinden düzenlenme evresinin tasarruf ilkesine dayandığı ile tasarrufun esasen teorik imkânların sistemleşmesi ve amelî yeteneklerin uyumunun birleşmesi olduğu anlaşıldıysa, tasarruf işleminin içerdiği *içsel özsel fiil*in (*el-fi'lü'd-dâhilî ez-zâtî*) içeriğini tam manasıyla görüp anlamamız gerektiği de anlaşılmalıdır.

İmkânların sistemleşmesinin sahibi kimse, sindirici güç içerikli efendiliğe olan eğiliminde, bütün mevcut araçları sayesinde bu sistemleştirmenin seyrini düzeltmede her dışsal görünümden bağımsız olmakla kalmaz; ayrıca bu düzeltme bağlamında, bu araçların amelî alanına girmeyen hiçbir şey bırakmamak için bu görünümü de kuşatmayı arzular. *Bir başka deyişle, bu kişi onu bağımsızlık ve dışsal varoluş hâlinden alır ve bağlılık ve içsel varlık hâline taşımak ister.* Benzer şekilde, yeteneklerin uyumu sahibi kimse bu üçüncü efendilik arayışında, bu uygulamanın gidişini yönlendirilen, sahip olduğu güçler sayesinde kendisi dışındaki bütün kaynaklardan bağımsız olmakla kalmaz; ayrıca kudretlerinin otoritesinden hiçbir şey dışarıda kalmasın diye yönlendirmesinin, o diğer kaynağı kapsaması için de çalışır. *Bir başka deyişle, bu kişi o kaynağı kendisinden ayrılmışlık ve başkalık hâlinden çıkararak kendisine bağlantılılık ve özsellik hâline taşımayı arzular.*

Tasarrufun İki Sorununu Gidermek

Açıktır ki her şeyi kuşatan bir içsel fiil arayışı, iç ve dış arasında rolleri ters yüz etmenin son sınırıdır. Burada kuşatması uygun düşen, bir başkası tarafından kuşatılmakta; kuşatılması gereken şey de, kuşatmaktadır. Böylece bu durum, imkân düzenlenişine ulaşmaya çalışan kimsenin bilincine *gurur* zararıyla döner. Yine açıktır ki her şeye hâkim içsel bir fiil arayışında olmak, benlik ile başkası arasında rolleri ters yüz etmenin son noktasıdır. Burada başkasını kapsaması gereken şey, kapsanan olmuş; kapsanması gereken şey de, kapsamıştır. Böylece bu durum, yetenek düzenlenişine ulaşmaya çalışan kimsenin davranışına *büyüklenme* zararıyla döner. Bu durumda, iç ve dış arasındaki ve sonra benlik ve başkası arasındaki rolleri düzeltmemiz gerekir. Bunun da yegâne yolu, tasarrufun gereğini sindirici güce bitişik efendilik talebinden ayırmaktır. Sindirici güç de

bu bağlamda, açıkça görüldüğü üzere, iki çeşittir: dışarıyı sindirmek ve bir başkasını sindirmek. Yine burada kulluk teorisine dönüyoruz ki bize bu rolleri düzeltme işini yapabilmeyi garanti edecek şeyi sağlasın.

Bu teorinin kendisine dayandığı irfan ilkesi, bizi kendisiyle iç ve dış arasındaki rollerin değişiminden doğan zararı –ki şuura ilişen gurur zararıdır–savacağımız şeyle destekler. İrfan, imkânın sistemleşmesinin sahibine itibar şartını yerine getirmeyi zorunlu kılar. Bu kişi bu şartı yerine getirirse, önceden izlediği yolun aksine bir idrak yoluna ısınıp yakınlık duyar. Çünkü itibar uygulaması, o kimseyi dış sebeplerden alıp iç anlamlara götürür, itibara girmeden önce olduğu gibi iç anlamlardan alıp dış sebeplere götürmez. Bu itibar yoluna yakınlık ve önceden tuttuğu açığa vurma yoluna soğukluk hissederse, kendinde bu yeni yola uygun bilinç meydana gelir ve yavaş yavaş, karşıt bir yola uygun düşen önceki bilincin yerini alır. Önceki bilinç gurur bilinci olduğundan, ondan sonraki bilinç, *eksiklik* bilinci olur. Onun hâli gururdan eksikliğe dönüştüğünde, imkânların sistemlenişi üzerinde efendi olma iradesi uzaklaşır ve kendisinden dışarıyı sindirme niteliği kaybolur.

Kulluk teorisinin üzerine dayandığı ahlakileşme ilkesi benlik ile başkası arasında rollerin değişiminden kaynaklanan zararı –ki davranışa ilişen büyüklenme zararıdır– ortadan kaldırmada işe yarar. Ahlakileşme, yeteneğin uyumu sahibine, efendilikten çıkmak isteyen herkesin istediği evrenin efendisine bağlanmaya dayanan meşguliyete girişmesini gerektirir. Bu meşguliyete girer ve ona devam ederse, kendisinde ötekiliğe (*ğayriyye*) dair bir bilinç teşekkül eder ve bu bilinç, hissedilen ötekinin mutlak öteki olmasıyla, yani mutlak şekilde ondan ayrı olmasıyla, gayesine ulaşıncaya kadar artmaya devam eder. O zaman onda bağlanma bilinci doğar ve davranışı büyüklenmeyle iç içeyken *kırılma* (inkisar)niteliğine bürünür. Bu anlamda bağlanmaysa ancak

Bir ve Ezici Güç Sahibi'ne (Vahid-i Kahhar) özgüdür. Onun davranışı büyüklenme hâlinden kırılma hâline dönüştüğünde, yeteneklerin uyumu üzerinde efendi olma isteğini terk eder ve kendisinden başkasını sindirme niteliği kaybolur.

Tasarruf Adabı

İrfan ve ahlakileşme, tasarrufta bulunan kimseyi, sindiren güç efendiliğinin iki derdinden kurtarmakla kalmaz, aynı zamanda bu ikisinden düzenlenme derecesine yerleşen herkesin uymasını gerektiren birtakım ahlak değerleri meydana gelir. Öyle ki o kimseler bu değerleri ihlalleri ölçüsünde zarara uğrar. Bu ahlak değerleri gurubuna tasarruf adabı adını veriyoruz. Bu adabın başında şu iki kural gelir. Biri irfan, diğeri ahlakileşme kuralıdır.

Düzenlenişin irfan kuralı şöyledir:

Anlaşılabilirde kuşatmayı ve yapılabilirde kapsamayı istediğinde, her şeyin kabul edilebilir olmadığını bil.

Nasıl ki anlaşılabilirlerden bir kısmı yapılabilirken bir kısmı değilse, aynı şekilde eşyanın bir kısmı kabul edilebilirken bir kısmı değildir; bir başka deyişle reddedilirdir. Eşyanın reddedilir nitelik taşıyanı, kabul edilebilirinden fazladır. Kabul edilebilirler farklı derecelere sahiptir; çünkü bazıları diğerlerinin üzerinde bir konuma sahiptir, dolayısıyla kabul edilebilir bir şeyin üzerinde bir başka kabul edilebilir vardır. Ama kabul edilebilir olmayan şey, kabul edilebilir olana üstün olamaz. Yine kabul edilebilirler birbirini destekleyen hakikatlerdir. Çünkü onlar, kabul edilebilir olmayan şeylerin aralarına girmesini veya üstlerine çıkmasını engellerler. Böylece kabul edilebiliri ele geçiren kimse kabul edilebilir olan üzerinde, reddedilirin sahibinin reddedilirin üzerinde olduğundan daha kararlı olur. Bu, kabul edilebilirin, kabul edilebilir benzerinden bulduğu yardıma karşın reddedilirin, reddedilir benzerinden bulduğu yarı yolda bırakma sebebiyledir.

Düzenlenmenin ahlakileşme kuralı şöyledir:

Artışın devamı için bilginde ve amelinde geniş olman gerekir.

Artış özelliğine sahip olmakla beraber kendisinde zarar ihtimali bulunan bir bilginin kabul edilebilir bilgilerden sayılması mümkün değildir. Bu bilgiye dayanılarak yapılan bir amele, artış zarar verebilirse, kabul edilebilir amellerden sayılması mümkün değildir. Bu konuda esas, bu bilgi ve amele, gerek ilkeleri, gerek amaçları ve yöntemleri bakımından şüphelerin veya bozulmaların ilişmemesidir. Kabul edilebilir bilimsel bilginin ufukları açık ve kucaklayıcılığı geniştir. Öyle ki kendisinde artış sebebiyle anlaşılabilirlik veya yapılabilirlik şartından çıkmak gibi bir risk yoktur, dolayısıyla bu bilgi, kendisini taşıyana veya kendisiyle amel eden kimseye az veya çok zarar vermez. Bu bilgi kabul edilebilir olanda –itibar ve meşguliyet yönünden– çabalama üzerine dayandığından, bu bilgiyle bilginin sahibinin ancak bu kabul edilebilire bağlılığı ve anlamlarındaki derinliği artar; böylece onun bu bilgisinde, özelde kendisi ve genelde insanlar için saf iyilik olur.

Bu konuyu kapatırken sözün özü şudur: Akılcılığı matematiksel ve deneysel yöntemi benimsemeye dayanan tekno-bilimsel dünya düzeni, çoğalan teorik imkânlardan ve artan amelî yeteneklerden korkunç işlemsel güçler kazanmıştır. Bu güçler ona öngörü, tahakküm ve tasarruf olmak üzere üç efendiliği getirmiştir. Bu efendiliklerden her biri, şu üç akılcı dereceden birine özgüdür: sıralama (*nazm*), sınıflandırma (*tanzîm*) ve sistemleştirme (*intizâm*). İmkânların sıralanmasında ve yeteneklerin ortaya çıkarılmasında bulunan öngörü efendiliği, sıralama akılcılığını karakterize eder. İmkânların sistemleştirilmesinde ve yeteneklerin uygulanmasında tecelli eden tahakküm efendiliği, sınıflandırma derecesine özgüdür. İmkânların sistemleşmesinde

ve yeteneklerin uyumunda gizli olan tasarruf efendiliği de, sistemleştirme derecesine özgüdür.

Diğer taraftan, bu düzenin üç efendiliğin kemalini araması bu düzeni, dinî temelli ahlaka hem meşguliyet hem de itibari bakımdan zarar veren konumlar edinmeye götürmüştür. Buna göre sıralayıcı öngörüde kemal arayışı bu düzeni, ahlakı gidermeye çağırmış, böylece bilgide canlı amelin yerini inkâr etmiştir. Benzer şekilde, bu talep söz konusu düzenden kasıtlı gerekçelendirme yöntemini de çıkarıp uzaklaştırmıştır. Tekno-bilimsel düzenin sınıflandırıcı tahakkümdeki kemal arayışına gelince, bu arayış bu düzeni dinî temelli ahlakı ele geçirmeye götürmüş, böylece o bu ahlakın amelî alanını işgal etmiş ve benzer şekilde, değer bulma görevini bilginin başka dallarıyla ilişkilendirmiştir. Sistemleştirme tasarrufundaki kemal arayışı, tekno-bilimsel düzeni dinî ahlaka mukabil, insan fıtratının hakikatini inkâr eden bir ahlak, yani bilimsel ve seküler bir ahlak uydurmaya çağırmıştır.

Böylece modern medeniyetin üzerine dayandığı tekno-bilimsel düzen, insan doğasının razı olduğu ve kendisine hizmet eden sınırlı efendiliği istemez; aksine, insan doğasının rıza göstermediği ve kendisini bozan sınırsız efendiliği ister. Böylece *bu düzen insanı ezen,* insanı zorlayan ve insana itaat etmeyen, kısaca *otoriter bir düzen olmaktadır.*

Bu düzen, son tahlilde, insana hükmetme ve insanı ezme arayışında olduğundan, kurucularının başlangıcında müjdelediği gibi insana hizmet etme ve fayda sağlama arayışında olmadığından, çağdaş ahlak teorileri bu düzenin dayandığı üç efendiliğe bitişen sınırları ve belaları ortaya koymaya girişmiş; sınırları koruyan ve belaları savuşturan yolları ve araçları açıklamaya koyulmuştur.

Nitekim bu çağdaş ahlak teorilerinden sorumlulukçu teori öngörünün sınırlarını açıklamış ve doğayla anlaşma yapmaya çağırmıştır ki bu anlaşma gereğince insan doğa

karşısında kendi fiillerinden sorumlu hâle gelmekte ve bu fiillerin sonuçlarından korkma duygusu,[31] doğayla yaptığı sözleşmeyi çiğnemesine caydırıcı olmaktadır.

İletişim teorisi, tahakkümün sınırlarını aydınlığa kavuşturmuş ve çeşitli cemaatler ve kültürler arasında yapılacak müzakereler aracılığıyla, bilimsel bilgiyi, –sonuçları bilginin dayandığı işlemsel ölçütlerde geçerli olan– evrensel değerlerle sınırlandırmaya götüren kapsayıcı bir ahlak kurmaya çağırmıştır.

Zayıflık teorisi, tasarrufun sınırlarını açıklamış ve şu yargıda bulunan dönüşüm yasasını keşfetmiştir: Akılcılık her şeyi kuşatmak istediğinde, akılcılığın zıddına çıkar [yani, akıldışılığa varır]. Yine zayıflık teorisi bu yasaya göre teknolojiyi fazla kullanmayı terk etmenin gerekliliğini ve daha fazla güç arayışından uzaklaşmayı düzenlemiştir.

Bu üç teori, ahlaki değerlerin canlandırılmasına olan acil ihtiyaca dikkat çekmekte fayda sağlamış ve böylece tekno-bilimsel dünya düzeninin yularından tutmuşsa da, bu düzenin ahlaken ıslahına katkıda bulunmakta yetersiz kal-

31 Her ne kadar İslami literatürde, nefsin monastik bir etki sonucu *kötülük*ün kaynağı, hatta bizzat kötü olduğu inancı yaygınsa da, içeriği daha ziyade manevi ve ulvi anlamlarla ilişkilendirilen *takva* teriminin ilk anlamı, esasen son derece müşahhas bir içeriğe sahip olup nefsin doğrudan sahip olduğu can korkusu temeline dayanır; terminolojik açıdansa, hayvanlardakine benzer şekilde cehaletten kaynaklanan korku değil, gelişmiş insana özgü olan bilmekten kaynaklanan korku anlamındadır. Böylece İslam dininin duygusal temeli, Hıristiyanlıktaki gibi *sevgi* veya *ilkel korku* değil, bilginin gerektirdiği korkudur. Bu yüzden İslam'da *takva* ve *bilgi*, daima birbirini gerektiren süreçlerdir. Ancak bu iki önemli kavram arasındaki ilişki, yazarın tezine aykırı düştüğü için yer verilmemiştir. Kur'an ve peygamberin rolü korkutucu (*nezir*) olmalarıdır. Ancak korku kelimesi dilimizde asılsız haberlerle insanı yıldırmak anlamı taşıdığından itici ve olumsuz bir çağrışıma sahiptir. *Takva* kişinin özellikle kendi geleceğiyle ilgili gaybı bilmekten kaynaklanan bir ölüm veya elem korkusudur. Nitekim Hz. Muhammed İslam'ı yakın akrabalarına ilk tebliğ ettiğinde "Kendinizi ateşten korumanız için uyarılıp korkutuluyorsunuz." demiştir. Korkunun, takvanın terminolojik anlamına çok yakın şekilde çağdaş Batıda, yazarın farklı bir bağlamda yer verdiği Hans Jonas gibi filozoflarda bilgiyle ilişkilendirilerek gündeme getirilmesi, son derece ilgi çekicidir. Bkz. Sadık Türker, "İslam ve Tarihsel İslam Üzerine Felsefi Analizler", *Bize Yön Veren Metinler*, Derleyen: Alev Alatlı, ed. Sadık Türker, Kapadokya MYO Yayınları,Nevşehir, 2014, cilt: I, 154-198. [Ed.].

mıştır, çünkü aracın şekil ve içerik olarak amaç ölçüsünde olma uyum şartını çifte şekilde ihlal etmiştir.

Nitekim bu üç teori, anlama ilkesine tutunma çağrısıyla içerikte uyumu ihlal etmiştir. Anlama, kadim bilgi alanında faydası kesinse de, dallanıp genişlediği için modern bilgi düzeninde aynı faydayı sağlamakta yetersiz kalmıştır. Yine bu teoriler, tanımazdan gelme yöntemini kullandıkları için, biçimde de uyumu ihlal etmişlerdir. Bu yöntem, ahlakı dinî köklerinden koparmaktır. Bu da ahlaka o kökleri inkâr eden kimselerin yoluyla bakması ve bu yola bilimsellik ve nesnellik niteliğini yüklemesi sebebiyledir.

Bu durumda uyum şartını yerine getiren bir teori ortaya konulmalıdır. Nitekim ahlakileşme kavramını anlama kavramının yerine, irfan kavramını tanımazdan gelme kavramının yerine geçirdik. Bu yeni teorimize de kulluk teorisi adını verdik. Bu teorinin, tekno-bilimsel dünya düzenine efendilik ilkesi sebebiyle ortaya çıkan sorunları çözmeye nasıl gücü yetirdiğini açıkladık. Bu teorinin buna gücü yeter, çünkü bu teori:

a) Öngörü uygulamasını, gaybi konuşma ve tahminde bulunma belasından korur ve bunu bu uygulamayı ezici güç arayışından koparmak suretiyle yapar.

b) Tahakküm uygulamasını, güç yetirilemeyecek şeyi yapma hırsından ve sınırsız genişleme belasından korur; bunu bu uygulamayı zorlu güç arayışından koparmak suretiyle yapar.

c) Tasarruf uygulamasını iç ve dış arasında rollerin ters yüz edilmesi sorunundan ve benlik ile öteki arasında rollerin ters yüz edilmesi yıkımından korur; bunu bu uygulamayı sindirici güç arayışından koparmak suretiyle yapar.

Yine bu teori, tekno-bilimsel düzene bu düzenin ahlakını yükseltecek faydalar sağlar, şöyle ki:

a) Bu teori öngörüye, öngörüde bulunan kimseye her şeyin anlaşılabilir olmadığını kabul ettirecek itibari bir nitelik kazandırır; yine, bu kimseyi, kabul edilebilir bilimsel bilginin, evrenin mutlak efendisini bilmekten ayrılmamasını gerektiren bir ilkeyi benimsemeye götürecek bir meşguliyet niteliği kazandırır.

b) Bu teori tahakküme, tahakkümde bulunan kimseye her anlaşılabilirin yapılabilir olmadığını kabul ettirecek itibarî bir nitelik kazandırır; yine, bu kimseyi, kabul edilebilir bilimsel bilginin, evrenin mutlak efendisinin hükümlerini bilmekten ayrılmamasını gerektiren bir ilkeyi benimsemeye götürecek bir meşguliyet niteliği kazandırır.

c) Bu teori tasarrufa, tasarrufta bulunan kimseye her yapılabilirin kabul edilebilir olmadığını kabul ettirecek itibarî bir nitelik kazandırır; yine, bu kimseyi, kabul edilebilir bilgiye ve kabul edilebilir amele artışın zarar verememesini gerektiren bir ilkeyi benimsemeye götürecek bir meşguliyet niteliği kazandırır.

Yahut kapsamlı bir ifadeyle söylersek; kulluk teorisi, insanı evren üzerinde efendi olma zevklerinden uzaklaştırır ve evrenin efendisine kulluğun haklarını yerine getirmeye götürür. Evrenin efendisi de, bu evreni insanın hizmetine veren zat değil midir?

ALTINCI BÖLÜM

BEKLENEN ÂLEMİN UFKUNDA İNSANIN KİMLİĞİ BU KİMLİĞE AHLAKİ BİR TANIM NASIL KOYABİLİRİZ?

Son dört bölümde modern Batı medeniyetinin –yani logos medeniyeti– nasıl akli ve sözel olmak üzere iki cepheli, epistemolojik ve teknolojik olmak üzere iki bölümlü olduğunu, yine bu iki cephenin ve iki bölümün insanın çeşitli ve artan ihtiyaçlarını gidermeyi amaçlasa da, insanlığını tehdit ettiği oranda onun ahlaklılığına zarar verdiğini gördük. Bu medeniyetin akli yönü, insandan ahlaki derecelerde yükselme sebeplerini ve yollarını ortadan kaldırmakta, sözel yönse ahlakın alanını daraltmakta, hareketini donuklaştırmakta ve seviyesini düşürmektedir. Epistemolojik yön, ahlakı bilimsel uygulamadan çıkarmakta ve manevi anlamlardan koparmaktadır. Teknolojik bölüm ahlakı gidermeye ve ele geçirmeye ve aynı zamanda başka bir şeyi onun yerine koymaya çalışmaktadır. Bunun sebebi de bu medeniyetin aklen eksik, sözel açıdan zalim, epistemolojik olarak krizde ve teknolojik bakımdan otoriter olmasıdır.

Belki de bugün Müslüman düşünürün ahlaki uygulama üzerinde düşünme ihtiyacı, geçmiş bütün zamanlardakinden daha şiddetlidir. Bu üç bakımdan böyledir:

Birincisi: Logos medeniyetinin insana taşıdığı dertler, önceden zikredildiği gibi dört çeşittir: eksiklik, zulüm, kriz ve otoriterlik. Bu dertler insanı ahlaki varlığının can evinden vurur, çünkü insan onunla birlikte şimdisinde iyilikten ve geleceğinde kurtuluştan ümidini keser. Bu sorunların etkilediği kimselere bunlardan kurtulmaları için sadece, bu çoğalan medeniyetin şu veya bu yönüne yapılacak düzeltme ve değişiklikler yeterli gelmez. Çünkü bu sınırlı düzeltmeler kapsamlı sorunların kuvveti ölçüsünde değildir. Bu yüzden onların ahlaki izlerini ve kötülüklerini silemez. Bu durumun en açık delili onların şu veya bu düzeltmeleri yapar yapmaz, o düzeltmelerin altından fark etmedikleri bir yönden sebep oldukları bozuklukların zuhur etmesidir. Böylece onlar o bozuklukları da düzeltmeye girişirler. Bu sırada önceden görmedikleri bir bozukluğu görürler. Bu kesintisiz şekilde böylece devam eder. Bu, yüzeysel ahlakın derin yıkımını ortadan kaldırmada işe yaramayacağı anlamına gelir. Aksine bu çıkış için derin ahlaka ihtiyaç vardır. Bu derin ahlakı yüzeysel ahlakın tersine, bizi otoritenin *logos*ta [akıl ve sözde] değil, *ethos*ta [ahlakta] olduğu yeni bir medeniyet kurmaya çağırır. Öyle ki bu medeniyette insanın hakikati aklı ve sözüyle değil, ahlakı ve fiiliyle tanımlanır. O hâlde insanın bu dünyada düzelmesini ve ahirette kurtulmasını istiyorsak, insanı *ethos medeniyetine* hazırlamaktan kaçış yoktur.

İkincisi: Âlem, şüphesiz bireysel ve toplumsal hayatın bütün alanlarında şahit olunan sürekli dönüşümlerin gölgesinde derin bir ahlaki dönüşüme doğru gitmektedir. Bu çeşitli dönüşümlerin yeni ahlaki değerler, ilkeler ve ölçütleri dışlaması kaçınılmazsa, bu âlemin liderlerinin *yeni bir küresel ahlak düzeni* vazetmeye başvurmaları da uzak değildir. Nitekim onlar küresel ticaret düzeniyle ilgili de benzer

bir tutuma sahiptirler. Ne var ki bu yeni ahlak düzeni, daha başka pek çok küresel düzen dizisinin kuruluşu tamamlandıktan sonra gün ışığı görebilecektir. Bu düzenlere örnek olarak iktisadi, siyasi, askeri, bilişimsel ve kültürel düzenleri zikredebiliriz. Ahlaki düzenin vazolunuşunun geciktirilmesi, ahlakı bu diğer düzenlere bağlı ve ilişik kılması, onlara öncü ve önce kılmaması sebebiyledir.[1]

Üçüncüsü: İslam ahlakını gözden geçirmeye dönük çabalar, bu işi modern Batı ahlak felsefelerine benzeten ve onu gelecek ahlaki meydan okumalarla karşı karşıya bırakan şey sebebiyle neredeyse tamamen kayıptır. Bu esef verici kayıpsa Müslümanların merkezlerini daha da zayıflatmaktadır; özellikle de onların, yakın gelecekte göründüğü şekliyle, beklenen küresel medeniyet içinde varlıklarını kabul ettirmek ve sözlerini dinletmek için İslam'ın içerdiği ahlaki değer ve manevi anlamlardan başkasına sahip olmadıkları dikkate alınırsa durum daha da vahimleşmektedir.[2]

Şu üç bakımdan, yani logos [yani, akıl ve söz]medeniyetinin ahlaki zararı, beklenen ahlaki dönüşüm ve İslam ahlakının bıraktığı boşluk burada, bir İslami ahlak teorisinin bir dizi temel özelliğini çizmek istiyoruz. Bu teoriyle imkân ölçüsünde, bize zarar veren bu boşluğu doldurmak hedeflenmektedir. Yine bu teoriyle, bizi bekleyen bu dönüşüme hazırlanmamıza katkı yapmak amaçlamaktadır. O hâlde şimdi, İslam dinine dayanan ve insanın beklenen ıslahında yetkinlik taşıyan her ahlak felsefesini oluşturan unsurlar konumunda saydığımız bu genel özellikleri ayrıntılarıyla anlatamaya geçelim.

1 Bize göre bu hakim ahlak anlayışı yanlıştır, çünkü insana ahlaktan daha özgü bir şey yoktur. Dolayısıyla ahlak asıl, onun dışındaki şeyler ahlaka bağlıdır.

2 Beklenen niteliğini, dünyanın yakın gelecekte medeniyet ve insanlık olarak ulaşacağı durumu tasvir etmek için kullanıyoruz. Dolayısıyla beklenen dünya, beklenen medeniyet, beklenen insan ve beklenen insanlık, vs. diyoruz.

İslam Ahlak Teorisinin İki Kabulü

Hangi türden olursa olsun, her konuşma, sonuçlarını belirli kabullere (*müsellemât*) dayandırmalıdır.[3] Bu yüzden, ahlak hakkında konuşma –şimdi yaptığımız gibi– muhtemelen, başka şeylerin iddialara dayandığından daha çok kabule dayanır. Çünkü ahlakın ele aldığı alan zengindir ve insan hayatının en gizli yanlarıyla ilişkilidir. Bu sebeple, bu bağlamda konumuzun kendisine dayandığı temel kabulleri tanımlamamız yerinde olacaktır. Burada onlardan ikisiyle yetinerek açıklayacağız. İkisini bu bağlamda kabul şeklinde aldığımız için, doğruluklarını ispat etmeye gerek yoktur.

İnsanın Ahlaki Niteliği Kabulü

İslam ahlakının ilk kabulünün gereği, *ahlaksız insanın olamayacağıdır.* Buna göre açıktır ki güzel ahlak, kendisinde esas olanın şerefli anlamlar, bir başka deyişle *yüce değerler* olduğu belirli niteliklerdir. Yine açıktır ki bu âlemdeki varlıklar arasında bu anlamları ve değerleri gerçekleştirmeye çalışmak itibarıyla insan gibisi yoktur, öyle ki insan, bu anlam ve değerleri gerçekleştirdiği ölçüde insanlığa sahiptir. Dolayısıyla bu anlam ve değerler artarsa, bu nitelik de artar; azalırsa, o da azalır.[4] Bu kabulden üç hakikat doğar. *Birincisi:* İnsanın kimliği esasen ahlaki bir doğaya sahiptir. *İkincisi:* İnsanın kimliği [yani, insanlık hakikati] tek bir derece değil, birçok derecedir. Buna göre bir gurup insan içinden birisi diğerlerinden insanlık kimliği bakımından daha fazla veya az olabilir. *Üçüncüsü:* İnsanın kimliği sabit değil, değişkendir. Bu yüzden bir insan bireyi hayatının belirli bir evresinde

3 Yani vazedicisinin kendisini kanıtlamadığı, aksine kanıtlamalarının hareket noktası olan öncüller; vazedicinin onları açıklaması veya açıklamaması, açıklamazsa bilerek veya bilmeyerek açıklamaması birbirine eşittir. Ancak bu söz konusu öncüllerin bir başka yerde kendisine kanıt getirilemeyeceği anlamına gelmez.

4 İbn Haldun şöyle söyler: "İnsan, ahlakı ve dini üzerindeki kudreti bakımından bozulursa, insanlığı da bozulur ve hakikaten hayvana dönüşmüş olur ve hayvan kabul edilir". *Mukaddime*, Matba'atu Mustafa Muhammed, s. 374.

diğer evrelerinde olduğundan daha fazla veya daha az insan olabilir.

Ahlakın Dinî Niteliği Kabulü

İslam ahlakının ikinci kabulünün gereği, *dinsiz ahlakın olmayacağıdır.* Tahmin edilebileceği gibi bu kabule bazı insanlar katlanamaz. Onlardan özellikle şu kesimleri zikretmek istiyorum: *1)* Soyut aklın otoritesinden başkasını kabul etmeyen, bu yüzden vahye yer vermeyen sekülerler. *2)* İnsanın değerinden başkasını kabul etmeyen, bu yüzden tanrısallığa yer vermeyen hümanistler.[5] *3)* Varlıklar için sadece doğal sebepliliği kabul eden, bu yüzden gayba yer vermeyen doğa bilimciler. *4)* Her şey için sadece maddi esası kabul eden, bu yüzden ruha yer vermeyen maddeciler. *5)* İnsani olgular için sadece tarihsel değişimi kabul eden, dolayısıyla mutlak olana yer vermeyen tarihselciler. Bu kimselerin bütün olarak katlanamayacağı görüşlerin ayrıntısına girmek için bu bağlam uygun değildir. Burada sadece, ahlakın iki yolla dine dayandığına işaret etmemiz yeterlidir. Birincisi *doğrudan yoldur.* Bu yol, bu ahlakın haberini ilahi vahiyden almaya ve bu ahlak konusunda bu vahyi getiren peygamberi örnek almaya dayanır. İkincisi, *dolaylı yoldur.* Bu yolsa bir yandan ahlakı dinden almak, diğer yandan da ahlakı asli dinî niteliğinden çıkarmaya veya dinî temelini örtüp gizlemeye çalışmaya, yine pozitif hukuktan çıkarım yapılan şeylerde dinî ahlakla karşılaştırıp onu esas almaya dayanır.[6] Şüphe yok ki seküler, hümanist, doğa bilimci, maddeci veya tarih-

5 İngilizcedeki *hümanist* terimini Arapçaya aktarmak için bu bağlamda kullanımı yaygınlaşmış *insanî* kelimesini değil, *nasuti* kelimesini kullanıyoruz. Çünkü nasut âlemi-lahut âlemi karşılaştırması Arap İslam düşünce dünyasında (*el-mecal et-tedavuli*) yerleşmiştir. Bu yüzden *nasuti* eğilim veya *nasutiyye, humanism* terimini ifade edecek en uygun Arapça karşılıktır. [Zira lahut âlem, ilahi âlem demektir. Dolayısıyla *nasut âlem,* ilahi olmayan âlem veya ilahi olanla ilişkisi kesilmiş âlem demektir. Çev.].

6 Bu kitabın Birinci Bölümü'ne bakınız. Bu konuda aşağıdaki kitapta bazı önemli işaretler bulabilirsiniz: G. Lipotevsky, [*Le crépuscule du devoir, léthique indolore des nouveaux temps,* 1992.

selci farkında olarak veya olmayarak, en azından bazı ahlaki kararlarında, bu ikinci yolu benimsemektedir. Bunun delili, dinî unsur yerine alternatif unsuru yerleştirirken bu kişilerin dayandığı esasın bir hesap işlemi veya deneysel araştırma değil, dinî emre benzeyen salt ahlaki emir olmasıdır. Nitekim seküler, "Aklı yöntemin yap." dediğinde veya tarihselci, "Tarihi hâlin yap." dediğinde veya maddeci, "Maddeyi temelin yap." dediğinde, durumu böyledir.

Bu iki kabulden doğrudan şu sonuç çıkar: *Dinsiz insan olmaz.*[7] Bu sonuçla birlikte, *insanı; dindar, canlı varlık şeklinde tanımlayabiliriz.*[8] Şu hâlde insanın kimliği, özü itibarıyla *dinî bir kimlik*tir.[9] İnsanlar arasında hiç din benimsememiş kimselerin bulunduğu söylenecek olursa, bunun açıklamaya muhtaç bir söz olduğunu söyleriz. Çünkü bu sözle kastedilen, söz konusu kimselerin semavi ilahi bir dini benimsediğini *kabul etmedikleridir.* Ancak bu durum, dediğimiz gibi, bu kişilerin aldığını değiştirmek, gizlemek veya ona kıyas etmek suretiyle bu dinden dolaylı yoldan almış olabileceği ihtimalini ortadan kaldırmaz; benzer şekilde, Tanrı'ya imanın yerine, kendi aklından türeterek koyduğu mutlak bir şeye olan inancı getirmiş olabileceği ihtimalini ortadan kaldırmaz. Bu mutlak; akıl, insan, doğa, madde veya tarih olabilir. Çünkü dinin temeli mutlaka inançtır. Yine şu şekilde itiraz etmenin de bir anlamı yoktur: "Bu sayılan seküler, doğa bilimci vs. gibi kimseler [mutlak olana değil] göreli olana itibar etmektedir". Bu itiraz yersizdir, çünkü o kimseler bu göreliyi özünde göreli olmasına rağmen mutlak saymaktadır, dolayısıyla inkâr ettiği şeye ters düşmektedir.

7 Şu ayeti kerime üzerinde düşünelim: "Her şey onu hamd ile tesbih eder. Ancak, siz onların tesbihlerini anlamazsınız". İsra Suresi, 17/44.

8 Rağib el-Isfehani şöyle der: "İnsan, yaratılış sebebi ibadetten sahip olduğu ölçüde insanlığa sahiptir. Kim ibadeti gereği gibi yerine getirirse, insanlığını tamamlamış olur. Kim de reddederse, insanlığından sıyrılır ve hayvan olur, hatta hayvandan aşağı olur". *Tafsilu'n-Neşeteyn ve Tahsilu's-Sa'adeteyn*, s. 69.

9 Şu ayeti kerime üzerinde düşünelim: "İnsanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım". Zariyat Suresi, 51/56.

İslam Dışı Ahlak Teorisinin Varsayımlarının Çürütülmesi

İnsan için dinî kimliği ispat eden iki kabulü açıkladıktan sonra gayrı İslami ahlak teorilerinin temel varsayımlarını çürütmemiz gerekiyor. Bunlar insanların yaygın şekilde kullandığı ve bizzat Müslüman âlimlerin benimsemeye sürüklendiği kabullerdir. Bunlar, belirgin bir İslami ahlak felsefesinin varlığına yönelik *epistemolojik engeller* konumunda gördüğümüz üç ayrımdır.

Akıl-Şeriat Ayrımı Varsayımı

Müslüman fakihler ve düşünürler, akıl-şeriat ayrımını apriori bir hakikat veya zorunlu bilgi diye görmüşlerdir. Bu ayrım çoğu zaman onların sözlerinde açıkça ifade edilmiştir. Öyle ki onlar arasında özellikle şöyle kalıp ifadeler yaygınlık kazanmıştır: "Aklen ve şeran caizdir."; "Akılda veya şeriatta caiz değildir."; "Bunu akıl ve şeriat gerektirir". Fakihler ve düşünürler, bu ikisi arasındaki farklılığı en başında tereddütsüz şekilde kabul ettikleri için, bu ikisini birleştirmenin mümkün olan yollarını aramışlardır. Nitekim kimisi aklı şeriata bağlı kılmış, kimisi şeriatı akla bağlı kılmış, kimisi aklı şeriatın tamamlayıcısı kılmış, kimi de şeriatı aklın tamamlayıcısı kılmıştır. Yahut onlardan bir kısmı bu ayrımı korumayı seçmiş ve her biri için hiç buluşmayacakları şekilde özel bir yol belirlemiştir. Bu ayrım Müslümanların çoğunluğunun söyleminde yer etmesine rağmen, ona yönelik şu iki temel itirazda bulunabiliriz:

Birincisi: Görünen o ki bu ayrımın [İslami] söylemde ortaya çıkışı veya en azından yer edinmesi, Müslümanların bazı Yunan düşünceleriyle tanışmalarından sonra gerçekleşmiştir. Bu düşünceleri Şam, Irak ve Fars bölgelerinde bulunan teoloji okulları erken dönemde, yani Memun'un hilafeti zamanında Beytü'l-Hikme'nin başlattığı düzenli

tercüme dönemi gelmeden önce, Müslümanlar arasında yaygınlaştırmıştır.[10] Şüphesiz, bu dönemden sonra gelmiş [Müslüman] filozoflar Yunan felsefesi ile İslam şeriatını uzlaştırma problemini ortaya atmak yoluyla bu ayrımı akıllara yerleştirmede başkalarından daha çok pay sahibidir. Bunun da iki temel sebebi vardır: *Birincisi:* Bu filozoflar Yunanlılardan aktarılan her şeyi apaçık aklın sonucu görüyordu. *İkincisi:* Onlar bir şekilde, Yunan filozoflarının, özellikle de Platon'un yaptığı logos –yani, filozofun ortaya koyduğu akli, çıkarımsal ve seçkinlere yönelik görüş– ve mitos –yani, şairin getirdiği ve avama yönelik mitolojik, hayalî düşünce– ayrımını öğrenmişlerdir. Kuvvetle muhtemeldir ki [Müslüman] filozoflar bu Helenistik ayrıma müracaat etmiş ve akıl-şeriat ilişkisini tanımlarken bu ayrımı kullanmışlardır. Bunun işareti [Müslüman] filozofların, şeriatın metinlerinin içerdiği şeylerin, bu metinlerin içeriklerini sıradan halka anlatma işine yarayan misal ve teşbihlerden ibaret olduğu görüşüdür. Böylece onlara göre şeriat, mitos seviyesine inmektedir.

İkincisi: Akıl-şeriat ayrımını yapan kimse *müphemleştirme yanlışı*na düşmektedir. Çünkü bu kişi akıl-şeriat karşıtlığının hangi yönden gerçekleştiğini açıklamamaktadır. Bu yönü açıklamaya giriştiğimizde, bu ayrımın temelsizliği ortaya çıkmaktadır. O hâlde bu yönleri ortaya çıkaralım ve yanlış olduğunu gösterelim.

Akıl-şeriat ayrımının yapıldığı yönlerden biri kaynak olabilir; şöyle ki aklın kaynağı insan, şeriatın kaynağı Tanrı'dır. Oysa bu yönden bir ayrım yapılamaz, çünkü insan aklı, şeri sözün Tanrı'dan çıkması gibi Tanrı'dan çıkmıştır. O hâlde Tanrı tartışmasız her ikisinin de varlığa getirenidir.[11] Aklı insanın kendi içinden ve sadece kendi iradesiyle

10 Bu medreseler arasında şunları sayabiliriz: Şam'da Resu Ayn ve Kanserin; Fars bölgesinde Reha, Nusaybin, Harran ve Cündişapur.

11 Ne var ki Platon ve Aristoteles gibi Helen filozoflarının da çıkış noktası zaten, insan aklının Tanrısal kaynaklı olduğu görüşüdür. Bu görüşün sahipleri aynı zamanda

işlettiği, buna karşın şeriatı kendi dışından ve bir başkasının iradesiyle aldığı söylenecek olursa, bunun kesin kabul görmediğini söyleriz. Şu hâlde *aklın insanın içten aldığı bir şeriat olması, şeriatınsa insanın dıştan aldığı bir akıl olması niçin mümkün olmasın!*

Yine, akıl-şeriat ayrımının yapıldığı bir diğer yön, içerik olabilir. Yani, aklın içeriği, saf insani içerikken şeriatın içeriği saf ilahi içeriktir. Bu da yanlıştır, çünkü insan, aklın içeriğini anladığı gibi şeriatın içeriğini de anlar. Dolayısıyla her iki içeriği de anlamakla tartışmasız yükümlüdür. Şeri metnin içerdiği hakikatlere insan aklının kendi başına ulaşamayacağı söylenirse, bunun da kesin kabul görmüş bir iddia olmadığını söyleriz. Öyleyse insanlığın aklının bir bütün olarak, kimisinin kimisinden daha mükemmel olacak şekilde evreler içinde sonsuz bir şekilde değişip dönüştüğünü varsayabiliriz. Buna göre bu aklın her evrede daha çok hakikat idrak ettiğini, böylece en yüksek kemal derecesine ulaştığında bize şimdi idrak edilmesi imkânsız görünen şeyleri [o zaman] idrak etmenin onun için imkân dâhilinde olduğunu düşünmemiz niçin mümkün olmasın? Niçin aynı şekilde, insanların akıllarının kendi aralarında farklı derecelerde olması mümkün olmasın? Böylece bir insan aklıyla, şeri hakikatlerden diğer bir insanın idrak edemeyeceği şeyleri yahut diğerinin idrak ettiğinden farklı şeyleri idrak eder. Niçin bir bireyin aklı, önceden kendisi için idrak edilemez saydığı şeyleri idrak etmesini sağlayan farklı hâller içinde evrilmesi mümkün olmasın? Yahut kısaca söylersek, başta

insan ruhunun ölümsüzlüğünün de, onun tanrısal olmasından kaynaklandığına inanırlar. Bu görüşleri izleyen Plotinus, daha sonra Farabi gibi İslam filozoflarının izleyip daha çok geliştireceği "Tanrı'dan taşan akıllar" (*sudur*) teorisini ortaya atmışlardır. Gazali'ye göre Tanrı dışındaki herşey (*ma siva*) gibi insan aklı da "mümkün" olup doğası gereği "zorunlu" varlığın çelişiği olarak "şartlı" bir doğaya sahiptir. Şartlılık şu demektir: [(P •Q) = (~P •~ Q)] Yani "Tanrı isterse onu yaratır, istemezse yaratmaz". Buna göre cisim için geçerli bütün temel metafizik şartlar, insan ruhu için de geçerlidir; zira her ikisi de mümkündür; ne var ki ruh, Gazali'nin hocası Cüveyni'ye göre "bedene nüfuz ederek yayılan şeffaf cisimlerdir". [Ed.].

şeriatın idrak konusu olan şey, sonunda aklın idrak konusu, yine başta aklın idrak konusu olan şey sonunda şeriatın idrak konusu olmasın!

Son olarak, akıl-şeriat ayrımının yapıldığı hususun keyfiyet/nitelik olması,– yani, sözün ve açıklamanın niteliği olması– mümkündür. Şu anlamda ki aklın niteliği, saf insani nitelikken şeriatın niteliği saf ilahi bir niteliktir. Ancak bu iddia da yanlıştır. Çünkü insan akli niteliği kullandığı gibi şeri niteliği de kullanır. Dolayısıyla insan tartışmasız her ikisinden de sorumludur.[12] Şeri metnin kullandığı ifade ve açıklama araçlarını aklın kullanamayacağı söylenirse, bunun da kesin kabul görmediğini söyleriz. *O hâlde niçin aklın araçları, kendisine bilimsel üretimin girdiği şeri araçlar olamasın ve şeriatın araçları, doğal fıtratın üstünde [ve yukarısında] gelmiş akli araçlar olamasın!*

Buna göre varsayılan üç ayrım yönü olan kaynak, içerik ve nitelik açık bir akıl-şeriat ayrımı yapmakta işe yaramaz. Öyle ki *insan aklının ilahi olduğunu ve ilahi şeriatın insani olduğunu söylemekte bir çelişki veya yenilik yoktur. Benzer şekilde, aklın içsel bir şeriat olduğunu, şeriatın dışsal bir akıl olduğunu söylemekte de bir çelişki veya yenilik yoktur. Yine, aklın yapılıp üretilmiş bir şeriat ve şeriatın da doğal bir akıl olduğunu söylemekte de bir çelişki ve yenilik yoktur.*

Akıl-Kalp Ayrımı Varsayımı

Tasavvuf erbabını hariç tutarsak, Müslüman âlimler arasında akıl hakkındaki sözü, kalp hakkındaki sözünden çok olmayan yoktur. Bu da son tahlilde kalbin anlamının hep birden kaybolmasına yol açmıştır. Bu kaybetme İslam filozoflarında neredeyse bütünüyle gerçekleşmiştir. Bunun bir sebebi Yunan felsefesinin kavramlarının onları etkilemesi-

12 Şu ayeti kerime üzerinde düşünelim: "Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara (Allah'ın emirlerini) iyice açıklasın". İbrahim Suresi, 14/4.

dir, çünkü Yunan felsefesinde akıl kavramı kalp kavramından ayrıdır. Zira bu felsefeye göre birincisinin görevi epistemolojikken ikincisininki duygusaldır (*vicdânî*). Bu felsefede akıl ve kalbin kendi aralarında birleşmesi mümkün olsa bile, bu ikisinin birbiriyle ilişkisinin bağlı olan - bağlı olunan ilişkisi olması mümkün değildir.[13] Oysa İslam şeriatında bu ikisi arasında, biraz sonra aydınlığa kavuşacağı üzere, böyle bir ilişki vardır. Ancak Müslüman âlimlerin fakih, usulcü ve düşünürleri sebepler hakkında akıl, anlaşılır ve kavranabilir anlamlar gibi konuları incelerken kalp kavramını ele aldıklarında, kalp hakkındaki sözlerini kalbin iman ve niyetin yeri olmasıyla sınırlandırırlar. Bu akıl-kalp ayrımına aşağıdaki iki itirazı yönelteceğiz:

Birincisi: Bu ayrım aklı şeyleştirmeye (*teşyî'*) götürmüştür. Şeyleştirmeyle burada kastedilen, aklı insan bedeninin içine yerleşmiş özel bir şey konumuna, yani ya kalbin ya da beynin yerinde bulunan bağımsız bir öz ve varlık (*zât*) konumuna oturtmaktır. Oysa asli bir dinî metinde, yani Kur'an-ı Kerim'de veya hadisi şerifte, kendisinden bu şeyleştirmenin çıkarılabileceği tek bir delil yoktur; aksine bu iki kaynakta gördüğümüz, bu şeyleştirmeyi olumsuzlayan delillerdir. Nitekim bu delillerde *'a-ka-le* fiili, nasıl görme fiili göze ve işitme fiili kulağa özgüyse, öylece kalbe özgü bir fiil niteliğiyle onunla ilişkilendirilmiştir. Bu durumda aklı şeyleştirmeye düşen kimse, görme ve işitmeyi şeyleştiren kimse gibidir; yani görmeyi gözde bulunan bir öz sayan veya işitmeyi kulakta bulunan bir öz sayan kimse gibidir. Nasıl ki görme ve işitmenin öz olduğunu kabul etmiyorsak, aynı şekilde aklın da öz olduğunu kabul etmememiz gerekir. Yine bize göre akıl kavramına ilişkin bu şeyleştirme olmasaydı, düşünürlerin ortaya çıkarmak için uzun uzun çabalamalarına gerek kalmadan İslam düşüncesi için aklı kullanmada

13 *Coeur* kavramına bkz. *Encyclopédie philosophique universelle*, felsefi kavramlara özgü ikinci cilt, başlık adı: *Les notions philosophiques*.

ufuklar açılırdı. Bu ufuklardan biri aklın kendi başına var olan (zatıyla kaim) bir cevher değil, açık bir idrak faaliyeti olduğudur. İkinci ufuk, aklın kısıtlı bir faaliyet olmadığı – yani etkisinin, sırf akli olanla sınırlanmadığı–, aksine zihni ve duyusal da dâhil olmak üzere bütün idrak faaliyetlerine eşlik eden geçişli bir etkinlik olduğudur. Bir diğer ufuk, aklın tek bir derecesinin değil, pek çok derecesinin bulunduğu; tek şekil olmayıp çok çeşit olduğu, yani değişen ve dönüşen bir hakikat olduğudur. Son olarak, aklın sınırlarının sanılan metafizik sınırlar olmadığı, aksine bilimsel kanıtla sabit nesnel sınırlar olduğudur.[14]

İkincisi: Bu akıl-kalp ayrımı dinî uygulamada aşırı fıkıhlaştırmaya (*tefḳîh*) yol açmıştır. Fıkıhlaştırmayla kastedilen, mükelleflerin fiilleriyle ilgili onların belirlenip kararlaştırılmış hükümlere uygunluğunu dikkate almak, buna karşın onlardaki mevcut ahlaki anlamları ihmal etmek suretiyle mükelleflerin fiillerini fıkhi şekilde yasalaştırmaktır. Oysa bu hükümleri, ifade ettikleri ahlaki anlamlardan soyutlanmış şekilde ele alacak olursak, geçersiz hükümler hâline gelecektir. Diğer taraftan asli şeri metni inceleyen kimsenin, onun hükümlerinden birinin daima, mükellefin kazanması gereken bir veya daha çok ahlaki nitelik tarafından düzenlendiğini görmemesi mümkün değildir. Böylece *fıkhi hükümde asıl olan, ahlaki değerdir.* Fıkhi hükümlerde bu ahlaki değerlerin ihmal edilmesi, iki sakıncaya yol açmıştır:

1) Ahlakın, mükelleflerin fiillerinden sınırlı bir kısmıyla kısıtlanması: Bu ahlakın hakikatinin anlaşılmadığını gösterir. Çünkü doğrusu şu ki insanın yaptığı her bir fiilin, bizzat anlama fiili [veya aklın fiili] de dâhil olmak üzere, insanın ahlakileşmesinin sebeplerinden biridir. Çünkü kişinin insanlığı, ancak hayatının sonlanmasıyla biten bu ahlakileşmeden alınmıştır.

14 Kitabımıza bkz. *Dinî Amel ve Aklın Yenilenmesi*, s. 57 ve sonrası; yine bkz. *el-Lisan ve'l-Mizan evi't-Tekevsur el-'Akli*, s. 21-30.

2) Ahlakın, tamamlayıcı amaçlardan sayılması: Bu durum dinin hakikatinin yanlış anlaşıldığını gösterir. Çünkü din hakkındaki ilk dikkate alınan husus, bedensel ihtiyaçlarla değil, ruhsal anlamlarla ilişkilidir. Ayrıca bu sakıncaya düşmek, daha önce ifade edildiği üzere, şu hadisi şerifin yanlış yorumlandığını da gösterir: "Ben ancak güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim".[15] Oysa peygamber göndermek önemli bir iş olmasına karşılık terk edilmesi bir sıkıntı çıkarmayacak, tamamlayıcı hükmündeki bir şey için olması doğru değildir. Aksine peygamber göndermek, terk edilmesi ebediyen doğru olmayan zorunlu bir iş içindir. Yine bu gönderişin hedeflediği tamamlama işinin, İslam'ın belirli bir kısmıyla ilgili olması doğru olmaz. Aksine bu dinin, vahyedilmiş ilahi yasamanın evrelerinin son evresi olmak itibarıyla, bütünüyle ilgili olması gerekir.

Özetle söyleyecek olursak *anlamak, açık bir kalbi fiildir. Her kalbi fiil de, sahibinin insanlığını tanımlayan ahlaki bir fiildir. Fiil hakkında, ahlaki hâsılanın meydana gelmesini gözetmeyen bir hükme de itibar edilmez.*

Akıl-Duyu Ayrımı Varsayımı

Akıl-duyu ayrımı, İslami epistemolojinin farklı dallarında egemen olmuştur. Yunanlılardaki anlaşılır âlem-duyulur âlem karşıtlığı, bu ayrımın temeli değilse bile, söz konusu ayrımın keskinleşmesine yol açmıştır. Öyle ki bu ayrım İslam epistemolojisinde, tıpkı Yunan epistemolojisinde olduğu gibi, ahlaki bir niteliğe bürünmüştür. Buna göre anlaşılır, bizzat kendisi için aramamız gereken *üstün* sayılır, duyulursa terk etmemiz gereken ve ancak anlaşılır tarafından sınırlandırıldığı zaman arayabileceğimiz *aşağı* sayılır. Hatta bu akıl-duyu ayrımına kıyasla şöyle başka ayrımlar da yapılmıştır: ruh-cisim, nefs-beden, ulvi âlem-süfli âlem ayrımı,

15 Bu kitabın Birinci Bölümü'ne bakınız.

ruh âlemi - madde âlemi ayrımları. Ancak biz bu akıl-duyu ayrımına aşağıdaki iki itirazı yöneltiyoruz:

Birincisi: Biz şeri metinde, yani indirilmiş kitapta ve temiz sünnette, bu ayrımın bir temelini bulamıyoruz. Aksine bütün deliller, *bu metnin akıl ve duyu arasında duyuda aklın var olacağı şekilde sağlam bir bağ kurduğunu* göstermektedir. Örneğin görmede akıl vardır, işitmede akıl vardır, konuşmada akıl vardır.[16] Ama duyuda akıl olmasaydı, duyu sayılmaz, duyu kaybı sayılırdı.[17] Örneğin akılsız görme, *körlük* olur, akılsız işitme *sağırlık* olur, akılsız konuşma, *dilsizlik* olur. Bununla da kalmaz; aksine, şeri delillerde akıl-duyu bağlantısı aklın duyu üzerindeki etkisini aşar, ikisi arasında bir etkileşim derecesine varır. Dolayısıyla duyuda akıl olduğu gibi, *akılda da duyu vardır.* Bunun açıklaması şudur: Çeşitli duyusal idrak fiilleri kalpten kaynaklandığına göre,[18] kalbe özgü fiilin –ki anlamaktır– bütün bu idrak fiilleriyle bir şekilde benzer ve türdeş olması gerekir. Aklın fiili ile bu idrak fiilleri arasında bir türdeşliğin ve benzerliğin olması da ancak aklın fiilinin idrak fiillerinin duyusal niteliklerini taşıması hâlinde mümkündür. İslam düşünürleri şeriatın getirdiği bu hakikati –yani aklın duyu cinsinden olduğu hakikatini– anlasalardı, ilahi zatı aklın nitelikleriyle nitelemeye girişmezlerdi. Ancak Yunan kavramlarının onların kalplerine derinlemesine nüfuz etmesi, onların bunu anlamalarına engel oldu. Oysa anlaşılır, hangi soyutlanmışlık derecesine ulaşırsa ulaşsın, duyusal sebepleri taşımaya

16 Şu iki ayeti kerime üzerinde düşünelim: "Yine şöyle derler: "Eğer kulak vermiş veya aklınızı kullanmış olsaydık, şu alevli ateştekilerden olmazdık". Mülk Suresi, 67/10. "Onlar sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler. Bundan dolayı anlamazlar". Bakara Suresi, 2/171.

17 Şu iki ayeti kerime üzerinde düşünelim: "Onlardan sana kulak verenler de vardır. Fakat sağırlara, hele akılları da ermiyorsa, sen mi işittireceksin? İçlerinden sana bakanlar da vardır. Fakat körlere, hele gerçeği görmüyorlarsa, sen mi doğru yolu göstereceksin?" Yunus Suresi, 10/42-43.

18 Şu ayeti kerime üzerinde düşünelim: "İçlerinden, (Kur'an okurken) seni dinleyenler de var. Onu anlamamaları için kalpleri üzerine perdeler (gereriz), kulaklarına ağırlık koyarız". Enam Suresi, 6/ 25.

devam eder. Bu sebepler olmasaydı, anlaşılırların, yani kavramların ve ilişkilerin, duyumlanan ve deneyimlenen şeylere uygulanması mümkün olmazdı.

İkincisi: Akıl-duyu ayrımı, *aklı tanrılaştırmaya varacak şekilde kutsallaştırmaya* götürmüştür. Nitekim bu bağlamda, insani bilgiyi genelde karakterize eden bir tür akılcı putperestlikten bahsedebiliriz.[19] Bu eğilime sahip olanlar nezdinde aklın duyudan üstün olduğu fikri yerleştiği zaman, bu şerefin son sınırına vardırılmasında bir gariplik yoktur. Şöyle ki akıl ilkin ruh âlemine katılır, sonra yükseliş onu ruhanilik derecelerinin son sınırına, yani tanrısallığa götürür ve akıl bir tanrı olur; hatta akıl, Yunanlılarda olduğu gibi, birçok tanrıya dallanıp budaklanır. Ve hatta Yunanlılar dışındaki milletlerde böyle olmasa dahi, Yunanlılarda akla bağlılık akla kulluk noktasına varmıştır. Müslümanların âlimleri de, güçlü tevhid inançlarına rağmen, bu akla kulluktan uzak kalamamışlardır. Buna, onların "Akıl, yükümlülüğün kaynağıdır." ilkesi üzerindeki uzlaşıları delildir. Çünkü onlar –çevrelerinde yayılmış Yunan fikirlerinin etkisi altında–, aklın insanı hayvanlardan ayıran birinci kurucu unsur olduğuna inanmışlardır; oysa hayvanların aklının olmadığını ispatlayan bir delil yoktur.[20] Ne var ki gerçekte, insanın salt insan olması yükümlülüğün meydana gelmesi için yeterlidir. İnsandan yükümlülük, özel durumlarda ve geçerli delillerle kalkar.

Kısaca, *duyusal fiil tıpkı akli fiil gibi kalpten kaynaklanır. Dolayısıyla onun gibi akli sebepler taşır. Aynı şekilde akli fiil de, onun aksine, duyusal sebepler taşır. Bu iki fiilden birini diğerine üstün tutmanın haklı bir tarafı yoktur. Birini*

19 Bkz. bu kitabın İkinci Bölümü.

20 Aşağıdaki iki ayeti kerime üzerinde düşünelim: "Nihayet Karınca vadisine geldikleri zaman, bir karınca: Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin; Süleyman ve ordusu farkına varmadan sizi ezmesin! dedi". Neml Suresi, 27/18. "Çok geçmeden (Hüdhüd) gelip: Ben, dedi, senin bilmediğin bir şeyi öğrendim. Sebe'den sana çok doğru (ve önemli) bir haber getirdim". Neml Suresi, 27/ 22.

diğerinden daha değerli saymanınsa hiçbir haklı bir tarafı yoktur.

Bir İslam ahlak teorisi kurma yolunda gerçek epistemolojik engeller oluşturan üç ayrımın geçersizliğini ortaya koyduktan sonra, bu teorinin temellerini belirgin kılmaya ve bunlardan her birinin, aralarında ayrım yapılan iki unsuru nasıl birleştirdiğini açıklamaya geçebiliriz.

İslam Ahlak Teorisinin Esasları

Bu esasları ortaya koymaya, ahlak uygulamasının iki yoldan birini izlediğini ifade ederek başlamak istiyoruz. Bu yol, ya bağlayıcılık ya da ibret alma yoludur. Bağlayıcılık yolu, insan iradesine dışarıdan dayatılan emir ve yasaklar bütününden ibarettir. İbret alma yoluysa insanın, gördüğü fiillerden ve dinlediği sözlerden kendiliğinden çıkarsadığı anlamlar ve değerler bütünüdür. Bu iki yoldan hangisinin beklenen insana daha uygun olduğu üzerinde düşünecek olursak ibret alma[21] yolunun şu iki sebeple daha uygun olduğunu görürüz:

Birincisi: Hiçbir şey, beklenen insanın kalbine –bireysel hukuktan geriye kalacak şeyler bağlamında– birinin ona emretmesi veya yasaklaması kadar sevimsiz gelmez. Çünkü bu insan, özgürlüğüne çok düşkündür ve bütün fiillerinde kendi iradesinden harekete geçmek ister. Bu insan, ahlaki hükmün içeriğini emir veya yasak biçiminde ne kadar az alırsa, bu içeriğe olan nefreti azalır ve onu kabule hazır hâle gelir. Nitekim ahlaki hükmün içeriğinin insana, sonuçları kendisine açıklanıncaya kadar, kendisinden kabul etmesi istenen bir önerme şeklinde gelmesi; anlamlarını öğrenince kadar sınırında durması umulan bir olay niteliğinde gelmesi veya kendisine açık bir örnek olan bir davranış şeklinde gelmesi zikredilebilir.

21 A. MacIntyre, *After Virtue, A Study in Moral Theory*, Duckworth, London, 1985.

İkincisi: İnsanın ahlak hayatı, her birine belirli emir ve yasakların hükmettiği, birbirinden kopuk anlar değildir. Aksine insanın ahlak hayatı, sahibine özgü bir *tarih* oluşturan bir fiiller birliğidir. Böylece her ahlaki fiil bu tarihteki bir olaydan ibarettir. İnsanın kimliği, kendi tarihindeki şu veya bu evrede bulunmaz, doğumundan ölümüne kadar bu tarihin tamamında bulunur.[22]

Beklenen insanın özgürlüğünün gereği ile ahlak hayatının gerektirdiği yeniliği birleştirdiğimize göre, ibret alma yolunu benimsememiz gerekir. Bir başka deyişle, ahlaki hükümleri emirler biçiminde değil, haberler biçiminde; bir sistem şeklinde değil, kıssalar şeklinde sunmamız gerekir. Çünkü ahlak, canlı fiillerdir; canlı fiillerse tarihtir, tarihi de ancak kıssayla yaşar. Dolayısıyla insanın ahlakı, onun kimliğini tanımlayan kıssasıdır.

Öyleyse Kur'an-ı Kerim'de pek çok güzel kıssanın yer almasında, hükümlerinin ve öğütlerinin bu kıssalar bağlamında gelmesinde şaşılacak bir şey yoktur.[23] Benzer şekilde, Hz. Peygamber'in (s.) hayat hikâyesine (*sîret*) önem verme ve örnek alma esasını koyma hususunda bu kadar ısrarcı olunmasında da şaşılacak bir şey yoktur. *Zaten hayat hikâyesi gerçek bir kıssa değil midir? Örnek alma da bu kıssanın somutlaştırılması değil midir?*

O hâlde İslam ahlakının içerikleri işaretlerle yüklü haberler formunda ve göstergelerle dolu olaylar hâlinde sunmaya çalışalım. Bunlar, karşılaşan kimseyi kendileri üzerine eğilip düşünmeye ve ibret almaya çağıran haber ve olaylardır. Yine kendileri sayesinde şu üç birliğin gerçekleştiği belirleyici olayları sorgulayalım: akıl-şeriat birliği, akıl-kalp

22 A. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 1990.

23 Aşağıdaki şu üç ayeti kerime üzerinde düşünelim: "Şüphesiz bu (İsa hakkında söylenenler), doğru haberlerdir. Allah'tan başka ilah yoktur". Al-i İmran Suresi, 3/62. "Kıssayı anlat; belki düşünürler". Araf Suresi, 7/176. "Biz, sana bu Kur'an'ı vahyetmekle geçmiş milletlerin haberlerini sana en güzel bir şekilde anlatıyoruz". Yusuf Suresi, 12/3.

birliği ve akıl-duyu birliği. Akıl-şeriat birliğini ortaya koyan belirleyici olayla başlayalım.

İlk Sözleşme ve Evrensel Ahlak

Akıl-şeriat bağlantısının gerçekleşmesi için, akıl sahibi –yani anlayan– ile şeriat / yasa sahibi –yani şeriat / yasa koyan– arasında anlaşmaya benzer bir şeyin olması gerekir. Ayrıca bu anlaşmanın içeriği anlayanın idrak ettiği şeyin, şeriat koyanın kabul ettiği şeyle aynı olması, şeriat koyanın kabul ettiği şeyin, anlayanın idrak ettiği şeyle aynı olması, yani şeriat koyanın vazettiği şeyin, anlayanın anladığı şeyle aynı olması gerekir. Şu şartla ki burada şeriat koyanın insan değil, Tanrı olması gerekir. Tanrı'nın anlaşmayı bozması imkânsızken insanın anlaşmayı bozması mümkündür. Bu yüzden anlaşma, anlayan insan yönünden bağlayıcı bir taahhütten ibarettir. *Dolayısıyla insan, aklının, şeriata uygun, hevasına karşı olacağını taahhüt eder.*

Bu taahhüt [dünyanın] diğer günleri gibi bir günde gerçekleşmemiştir, çünkü bu âlemdeki günlerimizden değildir. Bu taahhüt, kendi başımıza hatırlayamadığımız, ama bize [ilahi] mesajların hatırlattığı bir günde gerçekleşmiştir. İşte bu gün, Tanrı'nın bütün Âdemoğullarına onlar gayb âlemindeyken "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" diye seslendiği, onların da topluca kendi nefisleri üzere tanıklık ederek, "Evet [Rabbimizsin] cevabını verdikleri gündür! *Bu, en yüce Şeriat-Koyucunun, akıllılardan ve akıllarından aldığı sözdür.*[24] O hâlde bu ilk sözleşmenin, insana kimliğinde beklediği sarsıntıyla yüzleşmesi için sağlayabileceği ahlakın doğası nasıldır?

24 Şu ayeti kerime üzerinde düşünelim: "Onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Onlar da), Evet (buna) şahit olduk, dediler". Araf Suresi, 7/ 172.

Bu sözleşme üzerinde düşünen herkesin, bu sözleşmenin ürettiği ahlakın en azından şu gelen özelliklerle nitelenmiş olduğunu görmesi gerekir:

İlk Sözleşme Ahlakı Kurulmuş Bir Ahlaktır

Bu ahlakı, kemale ermek ve düzelmek için talep eden akıl olduğundan, onun kurucusunun[25] akıl olması mümkün değildir. Çünkü bu, aklın ihtiyaç duyduğu şeyi kurmasını gerektirir. Oysa açıktır ki ihtiyaç duyulan bir şey kurulamaz. Buna göre bu kurmanın bu sözleşmede ortak olan ikinci tarafa –yani Şeriat-Koyucuya– dönmesi, onun tarafından yapılması gerekir. Çünkü Şeriat-Koyucunun derecesi aklınkinden yüksektir ve onun zatı [başkalarından] bağımsızdır. Bundan şu açığa çıkar ki ahlakın, sadece insanlar arasında ve özelikle insanlar ile daha aşağı varlıklar arasında gerçekleşen sözleşmeye dayanması mümkün değildir. Çünkü böyle bir sözleşmenin garantisi yoktur, zira beşeri akıl sürekli değişir ve dönüşür; amaçlardan seçtiği faydadan veya edindiği araçlardan emin olamaz. Oysa geçerli garanti, ancak sürekli sebatla olur. Bu sebatsa bizzat, kendisinde ilahi Şeriat-Koyucunun üstün taraf olduğu sözleşmeye yapısını ve özelliğini kazandıran şeydir. İnsan bu Şeriat-Koyucuya verdiği sözünü tuttuğu sürece, aklının değişmesinin kendisine zarar vermesinden korkmaz. Çünkü bu Şeriat-Koyucu, bu değişimin faydasının sürekliliğini garanti eder.

İlk Sözleşme Ahlakı Bütün Âleme Uzanır

Bu ahlak sadece bir bireyin veya bir tek ümmetin faydasına özgü değildir; aksine bütün insanlığın yararını arar, hatta insanın içinde yaşadığı âlemdeki bütün yaratıkların faydasını arar. Bu ahlak, insanın gayretini, fiillerinin faydası kendini, ailesini ve vatanını aşıp bütün âleme ulaşacak şekil-

25 Yazar burada, daha önce "müessese ahlakı" (kurulmuş ahlak) dediği şeyi açıklamaktadır. [Ed.].

de icra etme noktasına yükseltir. Böylece *âlemdeki her bölge ona vatan olur, oradaki her insan ona kardeş olur ve insan dışındaki her varlık fiziksel yaratılış bakımından ona denk olur.* Şeriat-Koyucu insanlardan, onlar tek bir toplanma alanındayken, tek bir yeryüzüne tek bir soydan inen varlıklar diye nasıl söz almış, bir bakınız!

İlk Sözleşme İnsanın Bütün Fiillerini Kapsayan Bir Ahlaktır

İnsanın fiilleri söz veren aklından kaynaklandığına göre, onların bu akıldan kaynaklanması gereğince, bu ahlakın istisnasız bütün bu fiilleri kapsaması gerekir. O hâlde her akli fiil, ilk sözleşme gereği ahlaki bir fiil olur. Bu yüzden insanın her fiilinin, bu sözleşmenin –onun görev ve yükümlülüklerini kabul ettiğini gösteren– işaretini taşıması gerekir. Böylece eşyayı kendinden anlayan akıl ile eşyayı Rabbinden anlayan akıl arasındaki fark doğrulanır.[26] Bir başka ifadeyle, ayrı akıl (veya ayrılmış akıl) ile bitişik akıl (veya bitiştirilmiş akıl) arasındaki fark doğrulanır. *Ayrı akıl* sözleşmeyi unutur veya unutmuş görünür, böylece eşyayı efendiliğini uygulayacağı bir alandan ibaret görecek şekilde bütün işi kendisiyle ilişkilendirir. *Bitişik akıl* diğerinin tersine, bu sözleşmeyi hatırlar ve kendi nefsinde muhafaza etmeye devam eder. Böylece ister kendinde ister dış dünyada olsun her bir şeyde Yaradan'ın efendiliğinin ayetlerini görecek şekilde işi Yaradan'a havale eder.

İlk sözleşme hakkındaki sözün özü şudur: Bu sözleşme insana kurulu, kendini aşıp başka şeylere uzanan ve kapsamlı bir ahlak kazandırır. Bu özellikler de onu beklenen âlem için en uygun ahlak yapar. Bu ahlak, ilahi temeli sayesinde bu âlemde güven oluşturur. O, bazı bireylerinden diğerlerine bireylere yayılıp uzanması sayesinde bireylerin hakları ve görevleri arasında bir denge kurar. Bütün fiilleri

26 el-Muhasibi, *el-'Akl ve Fehmu'l-Kur'an*, s. 218-231.

kapsaması sayesinde, insanları kendi kendilerine zulmetmekten veya birbirlerine zulmetmekten korur. Böylece sözleşme ahlakı tastamam *evrensel ahlak* olur.

Bu sebeple biz Müslümanların kendimiz dışındaki kimselere –bu ilk sözleşmenin kendilerine ulaşmadığı kimselere– bu ilk sözleşmeyi tanıtmaya, ahlakın seyrini geliştirmede ve gelecek günlerde insanın kimliğini yenilemede faydalı olduğuna ilişkin ikna etmeye çabalamamız gerekir. Özellikle bu başkaları, insanlık evrelerinin bu belirleyici evresine hazırlanma zorunluluğunu ilan etmişken bu sorumluluğumuz daha da artmaktadır. Yine bu sözleşmenin içinde yaşadığımız âlemden başka, uzak bir âlemde gerçekleşmesinin, içinde yaşadığımız âlemde gerçekleşmesi hâlinde yapamayacağı ölçüde ahlaki faydasını güçlendirdiğini ortaya koymak için elimizden gelen çabayı esirgememiz gerekir. Bizim bu sözleşme tasavvurumuz, beşerin kendi kendine vazettiği yaşama ve birlikte yaşama sözleşmelerine ilişkin tasavvurlarından daha uzak ve daha garip değildir. Dolayısıyla bazı filozofların kendisiyle devletin varlığını tanımladıkları şu *toplumsal sözleşme,* hiçbir gerçek durumu nitelemez, insanlık tarihinin hiçbir ânına göndermede bulunmaz; aksine o, hayalî bir durum varsayar ki o da insanın kendisi üzere olduğu ve kendisinde bütün insani medeniyetten ve toplumsal hayattan soyutlanmış olduğu doğal hâlidir.[27] O hâlde zihinsel tasavvurda, toplumsal sözleşmeyi oluşturan bu unsurlar ile ilahi sözleşmenin içerdiği unsurlar arasında ne fark vardır? İki sözleşme arasındaki ontolojik fark çok derin olmasına rağmen toplumsal sözleşmenin unsurları, ilahi sözleşmenin unsurlarından alınmış veya en azından onlara benziyor olamaz mı? İlahi sözleşme garantisini, Tanrı'nın kemaline bitiştirirken toplumsal sözleşmede ne kemal vardır, ne de garanti. Dolayısıyla toplumsal sözleşmeyi

27 Toplumsal sözleşme görüşünü savunan kimseler arasında eskilerden İngiliz Thomas Hobbes, Fransız Jean-Jacques Rousseau ve Alman Immanuel Kant'ı; yenilerden Amerikalı John Rawls'ı sayabiliriz.

kabul eden birinin ilahi sözleşmeyi öncelikle kabul etmesi gerekir. Aksi takdirde aklını eleştirmek gerekir. Bugün, doğayla sözleşme, çevreyle sözleşme veya yeryüzüyle sözleşme örneklerinde olduğu gibi akılsız varlıklarla sözleşme yapmaya çağıran kimseleri zikretmeyelim dahi. Bu kimseler akıllıysalar veya kendilerini akılla ilişkilendiriyorlarsa, Allah'la sözleşmeyi kabul etmeleri daha da gereklidir.

İlahi sözleşme hususunun nasıl akıl-şeriat birliğini sağladığını ve insana nasıl evrensel karakterli bir ahlak sunduğunu açıkladıktan sonra, bize akıl-kalp birliğini haber veren ikinci tarihsel gelişmenin açıklamasına geçebiliriz.

Kalbin Yarılması ve Derinlik Ahlakı

İslam geleneğinde kalp, insanın hakikatini ifade eden ve kendisinden insanın bütün fiillerinin sudur ettiği, insanda gizlenmiş bir özü simgeler. Öyle ki bu öz düzelirse, bütün insan düzelir; bozulursa, bütün insan bozulur.[28] O hâlde ilkin, insanda gizli bu özü ele almamız ve insanın başka bir parçasını düzeltmeden önce onu düzeltmeye koyulmamız zorunludur. Gizli özler içinde bu işi yapmaya en hak sahibi olan, ilk insanın gizli özüdür. İlk insan da iki çeşittir: *1) Başlangıç insanı –veya açılış insanı–:* Bu, akıl-şeriat birliği sözleşmesini gerçekleştirme evrelerinden ilk evreyi, yani açılış evresini karşılayan insandır. Bu insan da insanlığın atası Hz. Âdem'dir (a.s.).*2) Örnek insan veya kapanış insanı:* Bu, akıl-şeriat birliği sözleşmesini gerçekleştirme evrelerinden son evreyi, yani kapanış evresini karşılayan insandır. Bu insan, insanlığın efendisi Hz. Muhammed'dir (s.). Bu son evre, en mükemmel ve en tam evre olduğu için, bu gizli öze başkalarından daha çok özen gösterilmesini gerektirmiştir. Do-

28 Şu hadisi şerif üzerinde düşünelim: "Dikkat edin! Vücutta öyle bir et parçası vardır ki o iyi (doğru ve düzgün) olursa, bütün vücut iyi (doğru ve düzgün) olur; o bozulursa, bütün vücut bozulur. Dikkat edin! O kalptir". Buhari bu hadisi *Kitabu'l-İman*'da, Müslim *Kitabu'l-Musakat*'ta Nu'man bin Beşir'den rivayet etmiştir.

layısıyla bu en mükemmel ve en tam evreye katlanan insan, bu özene en layık insan olur ki başkalarına örnek olabilsin.

Bu, diğer günler gibi olmayan bir günde meydana gelmiştir; ama o, bu âlemdeki günlerimizden bir gündür. Yine o, temiz kalpli çocukların hazır bulunduğu bir gündür. Çünkü bu çocuklar kendi gözleriyle, birinin kendilerinden birine geldiğini, onu oturttuğunu, göğsünü yardığını, sonra kalbini yerinden çıkardığını, sonra onu da yardığını, sonra ondan bir pıhtı çıkarıp attığını, sonra kalbi altından bir kaptaki suyla yıkadığını, sonra [kalpteki] yarığı dikip birleştirdiğini ve sonra kalbi tekrar yerine koyduğunu görmüşlerdir.[29] İşte bu, örnek insanın kalbinin düzelmesini ve yüce ahlaka hazırlanmasını sağlayan *göğsün yarılması olayıdır.*[30] O hâlde insanın bu ilginç tarihî olaydan çıkaracağı, böylece beklenen zamanına uygun gelen şeyle kimliğini destekleyebileceği ahlakın doğası nasıldır?

Bu hadiseyi düşünen kimsenin, bu hadisenin ürettiği ahlakın en azından aşağıdaki özelliklere sahip olması gerektiğini görmesi gerekir:

Göğsün Yarılması Temizleme Ahlakıdır

Örnek insanın, kalbindeki siyah pıhtıyı –onunla yaratılmış olsa dahi– çıkarmak için çocukluğunda göğsü yarılmıştır. Bu ameliyatı, ilk sözleşme âleminden gelen özel bir elçi gerçekleştirmiştir.[31] Bundan da her kalbin yaratılış gereği içinde siyah bir pıhtı taşıdığı, kalbini ondan temizlemek için bu pıhtıyı son derece dikkatli ve maharetli bir şekilde ameliyat etmesi gerektiği sonucu çıkar. Yine bundan, bu ameliyatı yapacak kimsenin o kalbi taşıyan kimsenin ken-

29 Hz. Peygamber'in göğsünün bir kez burada ele aldığımız çocukken, bir kez de miraçta yedinci kat göğe yükselmeden önce olmak üzere iki kez yarıldığının sahih hadislerde sabit olduğuna dikkat çekmek istiyoruz.

30 Şu ayeti kerime üzerinde düşünelim: "Şüphesiz sen yüce bir ahlak üzeresin". Kalem Suresi, 68/4.

31 Enes bin Malik'in rivayetinde, Efendimiz Hz. Muhammed'in (s.) kalbini yaran Melek Cebrail'dir (a.s.).

disi olmayacağı, çünkü bu pıhtıyı kendi gözüyle göremediği ve içindeki varlığını bilmediği, orada olduğunu bilse dahi onu çıkarmak isteyecek olsa onu nasıl çıkaracağını bilmediği anlaşılır. Bu ameliyatı ancak bir başkasının yapabileceği, bu bir başkasının da göğüsleri ve kalpleri yarma işini bilen, ondaki pıhtıların yerini bilen, onları yıkamayı ve dikmeyi bilen, ilk sözleşmenin gereğini gerçekleştirmiş kimse olması gerektiği anlamı çıkar.

Bu mecazen böyledir, ama bu sözün hakikat yönünden bahsedecek olursak, şöyle söyleriz: Kendisinde aslında heva olan kalbin sadece sahibinin irade ve kudretiyle hevadan çıkıp akla ulaşması mümkün değildir. Çünkü kalbin sahibi hevanın kendisine akıl biçiminde ve yanlışın doğru biçiminde görünmeyeceğinden emin olamaz. Zira hevasını bildiği hayaline kapılsa bile gerçekte kendi başına hevasını bilemez. Burada akılla kastedilen, sözleşme gereği şeriata bağlı ve şeriatla irtibatlı akıl olduğu için, ona görünen veya onun tasavvur ettiği, kendisi hevaya uymuş ve yanlış yapmışsa bile hevayı heva görmesi ve yanlışı yanlış tasavvur etmesi hâlinde doğacak durumdan daha zararlıdır. Bu yüzdendir ki bu kalbin sahibi, hevanın kendisindeki yerini bilebilen bir uzman aramaya başkalarından daha muhtaçtır, böylece kendisine hevadan temizlenmeye yardımcı olsun ve böylece aldı şeriata tam bağlanmak için arıtılsın. Şu hâlde temizleyici olmadan temizlenme olmaz. Temizleyicinin kendisini de bir başkası temizlemiştir. Bu böylece, şeriatın kapanış evresini getiren örnek insana varıncaya kadar devam eder. Buna göre, her gerçek kalp temizliğinin bu ilk insana ulaşması ve getirdiği şeriatla bitiştirilmiş olması gerekir.

Göğüs Yarma Ahlakı Ehil Kılma Ahlakıdır

Göğüs yarma ve temizleme ameliyatı boşuna yapılmamıştır, belirli bir gayeyle yapılmıştır. O gaye de kalbi önemli bir işi alıp kabul edebilmeye hazırlamaktır. O da ilk sözleş-

mede kararlaştırıldığı gibi akıl-şeriat birliğini gerçekleştirmenin kapanış evresidir. Bu alıp kabul eden kimsenin içinde bu ameliyat yapılmasaydı, bu büyük görev için seçilmezdi ve onu yapmaya güç yetiremezdi. Bu demek oluyor ki önemli bir işe niyetlenen herkesin kendisindeki en ince ve en gizli organı yarmaya hazır olması gerekir. Bu organ yarılıp kendisinden pıhtı çıkarıldığında, zihinlere yerleşmiş kanaatin aksine, [kalp] sadece duyguların, heyecanların ve hevaların yeri olmaktan çıkmaz, aynı zamanda akıl ve aklın bilgi, düşünme ve hatırlama gibi bileşenleri için bir yer olur. Kalp aklın madeni olmaya devam etmeseydi, kendisine ilahi şeriatın inmesini hak etmezdi. İlahi şeriatsa ancak ilk sözleşmenin gerçekleştiği yere iner. Örnek insanın kalbine inen şeyin akıl-şeriat bağlantısı hususunda mümkün en mükemmel evre olduğunu dikkate aldığımızda, yarılma sayesinde bu kalpte var olan aklın, insanın sahip olabileceği en mükemmel akıl olduğunu da biliriz. Böylece, İslam akılcılığının mümkün en yüce akılcılık olduğu; hayatında kalbini yaracak ve ondan pıhtıyı çıkaracak kimseyi bulması hâlinde Müslüman'ın aklının mümkün en yüce akıl olduğu sonucu çıkar.

Göğüs Yarma Ahlakı Yenileme Ahlakıdır

Açıktır ki yenileme derecesini arzulayan değişimin gerçeklemesi için bu değişimin türevle yetinmeyip kökene uzanması, dışla yetinmeyip içe erişmesi gerekir. Yine açıktır ki pıhtının kalpten çıkarılması ve kalbin temizleyici suyla yıkanması fiili, insanın aslında ve içinde vuku bulan bir değişimdir, dolayısıyla gerçekten yenileme olur. Buna göre, kalbi temizlenmiş kimsenin miras aldığı ahlak türemiş değil, asli bir ahlaktır; dış değil, iç ahlaktır. Bu böyle olunca, bu ahlakın insanda köklü bir dönüşüm meydana getirmesi ve onu, o sanki yeniden doğmuş ve kendisine yeni bir tarih yazılmış gibi bir kimlikten diğerine çıkarması gerekir. Bu durumda

göğsü yarılan herkes yeni bir insan olmayı hak eder. Nitekim bu yarma işlemini yapma hakkı olan kimsenin kalpteki pıhtının yerini ve akıl-şeriat birliğinden ibaret sözleşmenin gereğini bilen (*'ârif*) kimse olduğunu söylemiştik. Bu durumda bilen kimse, insanın yenilenmesinde kökendir. Ancak kendini böylesi bir cerrahi operasyona teslim etmekten çekinen kimsenin, her ne kadar o kendisinin ahlaktan bir şeyler biriktirdiği kuruntusuna kapılsa bile, bu köklü yenilemeden bir payı olmayacaktır. Çünkü onunki ancak türevsel ve dış bir ahlak olacak, yani köklerin değil, kabukların ahlakı olacaktır. Oysa kabukların bulunup da köklerin olmadığı bir yerde sözleşmeye uygun bir yenilemeden söz edilemez.

Göğsün yarılması olayıyla ilgili sözün özü şudur: Bu hadise insana, sözleşmenin evrelerinden son evreyle bitişik iç temizliğine dayanan bir ahlak kazandırır. Yine insanı kendi içinden, büyük görevlere ehil hâle getirir ve insanı derinliklerindeki şeyleri yenileme sebepleriyle destekler. Böylece, göğsün yarılması ahlakı, gerçekten *derin ahlak* olur. Beklenen insansa böyle bir derin ahlaka ihtiyaç duyduğu kadar hiçbir şeye ihtiyaç duymaz.

Böylece biz Müslümanlara kendimiz dışındakilere –göğsün yarılmasını bilmeyen kimselere– bu olayın gerçekleştiğini öğretmeye ve beklenen insanın bu hadiseden doğan ahlakla kuşanması gerektiğini açıklamaya çalışmalıyız. Çünkü geleceğin âlemi iki önemli gelişmeye tanıklık edecektir: *Birincisi:* Şimdiye kadar Batı modernitesini yönlendiren ahlak teorilerinin, normatif sistemlerin ve büyük davranış prensiplerinin çöküşü ki bu katlanılamaz bir ahlaki boşluğa sebep olur. *İkincisi:* Bireysel özgürlüğün kullanımı için ayrılmış alan olması bakımından özel hayata kaçışın artmasıdır ki bundan da bu özel alanın dışından değil, içinden gelen bir ahlaka ihtiyaç doğar. İşte bu takdirde yakın zamanda, insanın önünde bu ahlaki boşlukla yüzleşmek ve özel bir ahlak inşa ihtiyacını gidermek için göğsün yarılması ahlakından

başka bir seçenek kalmayacaktır. O ahlak da hakkıyla, bu özel alanın kendisine dayandığı ve kalpten ibaret olan derin kökün yenilenmesinin ürünü olacak şeydir. O derin kökün yenilenmesinde kesinlikle, yeni bir aklın doğuşu vardır. O da gelecek âlemin kendisine yakından baktığı şeydir.

Göğüs yarma olayının akıl-kalp birliğini nasıl gerçekleştireceğini ve insana nasıl derinliklerine nüfuz edecek bir ahlak sağlayacağını açıkladıktan sonra, akıl-duyu birliğinin gerçekleştiğini bize haber verecek üçüncü olayın açıklamasına geçiyoruz.

Kıblenin Değişmesi ve Dinamik Ahlak

Bilindiği gibi duyulur olanın ayırt edici özelliği mekânda yer kaplamasıdır. Yine bilindiği gibi mekânın ayırt edici özelliği, üst, alt, ön, arka, sağ ve sol olmak üzere yönleri kabul etmesidir. Böylece *yön*, duyulurdaki temeldir. Nitekim "Bu şey duyulurdur." dediğimizde, bu sözün anlamı o şeyin en azından bu altı yönün birinde bulunduğudur. Akıl-duyu ilişkisinden bahsettiğimizde, o hâlde, kastedilen, *akıl-yön ilişkisidir*. Akla da –ki ilk sözleşme günü şeriatla evliliğine şahit olmuştur ve göğüs yarılması günü bu evliliğin kemalini kazanmıştır– yönle nasıl evlenmesi gerektiğinin ve hangi yönün kendisinin kemaline en uygun olduğunun açıklanması gerekir.

Bu açıklama daha çok duyu fitnesine benzer bir fitne gününde gerçekleşmiştir. Bu fitneyi hasta akıllı bir topluluk çıkarmıştır. Onlardan bazısı "Doğu yönü üstündür." demiştir, bazısı da "Batı yönü üstündür." demiştir. Başkaları ise "Bu yönü veya öteki yönün üstün olmasını gerektiren şeyin ne olduğunu aklımızla bilemeyiz." demiştir. İşte bu, *kıblenin değişmesi olayıdır*. Bilindiği gibi, kıble namazda kendisine doğru yönelinen noktadır. Örnek insan Mekke'de ilk ortaya çıktığı zaman Beyti Makdis'e [Mescidi Aksa] yönelmiş, son-

ra Medine'ye hicret ettiğinde bir süre bu yöne yönelmeye devam etmişti. Sonra kendisine bu yönden, önceden beri kıblesinin olmasını arzuladığı Kâbe yönüne dönme izni geldi. O hâlde insanın bu tarihî olaydan çıkarabileceği ahlakın doğası nasıl olmalıdır ki kimliğini, beklenen âlemde çatlamaktan koruyabilsin?

Bu olay üzerinde düşünen herkesin bu olayın doğurduğu ahlakın en azından aşağıdaki özelliklere sahip olması gerektiğini bilmelidir:

Kıble Ahlakı Simgesel Ahlaktır

Kıbleye yönelme namazda olur. Bunda da ilginç bir çelişki vardır. Şöyle ki cisimler içinde duyu, mekân ve yön duyusuna kıblenin bulunduğu yerden [yani Kâbe'den] daha açık işaret eden bir şey yoktur. *İlk olarak* Kâbe'nin kübik bir şekli vardır. Kübik şekil, birden fazla yanı ve geniş içi sebebiyle mekânı gayet iyi gösterir. *İkincisi,* Kâbe ev diye isimlendirilmiştir. İnsan mekânın doğasını ve mahiyetini en iyi içinde oturduğu evde anlar. *Üçüncüsü,* Kâbe'nin çevresinde barındırılan pek çok put, zihinlerde anısını asılı bırakmıştır. Put da, cisimliğin örneğidir. Bilindiği gibi cisim, mekânın hacmini dolduran şeydir. Bir bakımdan böyledir; diğer bakımdansa, şeri ödevler arasında –ister farz, ister nafile olsun– yüzünü kıble yönüne dönerek eda ettiği namazların anlamları kadar duyu ve duyulur olandan bu kadar uzak, ama akıl ve düşünülür olmak bakımından bu kadar derin bir şey yoktur. Sonra namazla kastedilen varlık –ki sözleşmeyi vazeden Allah'tır–, bu sözleşmenin hiçbir evresinde, bu sözleşmenin Muhammedî evresinde nitelendiği tenzih derecesiyle –yani, sadece akılla ilişkili olma derecesiyle[32]– nitelenmemiştir. Nitekim [bu Muhammedi evrede], Musevi evrede olduğu üzere, dağa görünmemiş, hiçbir ağaca

32 Burada kastedilenin Yunan düşüncesinin uydurduğu soyut akıl değil, ilahi şeriatın, öğütleri yoluyla maksatlar konusunda doğrultma ile ve hikmetleri yoluyla araçlar konusunda destekleme ile yardım ettiği canlı akıl olduğu açıktır.

konuşmamış; İsevi evrede olduğu üzere, rahimde kelime olmamıştır. *Şu hâlde namaz kılan kimsenin, aklı en çok gösteren şeyi yaparken duyuyu en çok gösteren şeye yönelmesindeki sır nedir?*

Bunun cevabı, şu kararlaştırılmış kuralda mevcuttur: Daha önceden çeliştiklerini bildiğimiz iki şey birbirlerini göstermek üzere kullanılırlarsa, bununla kastedilen asla gerçek anlam olamaz, aksine o gerçek anlama karşılık gelen mecazi anlamdır. Bir başka deyişle, kastedilen, *işari anlamıdır.* Durum buysa, "ibadet ederken kıbleye yönelme emri" bizzat, yönelen kimseden, *kıblenin duyulurluğundan çıkıp ibadetin akledilirliğine girmesinin* istenmesi ve kıble dışındaki her şeyde böyle yapmasının özelikle gerektiği hususuna dikkatinin çekilmesidir. Kıblede anlaşılıra çıkmak gerekiyorsa –ki kıble bu [maddeden manaya] çıkışa en çok direnen duyusal şeydir–, duyusallık bakımından ondan aşağıdakilerde bu çıkış daha da gerekli olur.

Buna göre işareti benimsemek, ibadeti gerçekleştirmede esasların esasıdır. İbadette araç olarak kullandığımız her duyulur şeyde işaret yolunu izlememiz gerekir. Bir başka deyişle onu duyulur görünüşünden çıkarıp manevi bâtınına ulaştırmamız gerekir.[33] Ahlakileşme, ilk sözleşme gereğince ibadet etmenin hâsılası olduğundan, işareti araç olarak kullanmaktan ayrılmaz hâle gelmiştir. Şöyle ki her ahlaki nitelik, ayrı duyuluru bitişik anlaşılıra aktarmaktan ibaret olur. Buna göre ahlakileşmenin kemali, insanın gördüğü her duyulur şeyde anlaşılır anlam görmesidir.

Kıble Ahlakı Açılış Ahlakıdır

Kıble, iki özelliği sebebiyle bu adı almıştır. Birincisi, *yöneliştir(istikbal).* Çünkü kıble, namaz kılan kimsenin ken-

33 Şu ayeti kerime üzerinde düşünelim: "İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı tarafına çevirmeniz değildir. Asıl iyilik, Allah'a, ahiret gününe, meleklere, kitaplara, peygamberlere inanan kimsenin yaptığıdır". Bakara Suresi, 2/177.

disine yöneldiği yöndür. İkincisi, *bir şeyle karşı karşıya olmak*tır*(mukabele).* Çünkü kıble, kişinin karşı karşıya olduğu yahut onun kişinin karşısında olduğu –yani onunla yüz yüze olduğu yahut da onun kişiyle yüz yüze olduğu– yöndür. Görüldüğü üzere, yönelme bu işe dâhil iki taraftan sadece birisinden yöneltilmiş bir ilişkiyken, karşı karşıya olma iki taraftan birlikte yöneltilmiş bir ilişkidir. Bir başka deyişle, o ikisi bu ilişkiyi yöneltmekte birbirinin dengidir. Her iki hâlde de [yani yönelme ve karşı karşıya olmada] yönelen kimse kendi kendinden çıkar, kendisine yönelinen şeye açılır, onun huzuruna yayılır, onu kabule hazır olur, o şey ister cansız, ister canlı olsun fark etmez. Kendisine yönelinen şeyin ölçüsüne ve değerine göre ödevleri arttığı gibi, ona açılışın değeri artar. Kendisine yönelinen şey duyusal olarak ev, ama aklen kendisini koruyan Rab olduğu için, bu açılış, açılış şekillerinin en faydalısı ve edebi en çok gerektirenidir. Yönelenler arasında bu edebin hakkını en iyi veren, kalbin yarılması işleminden geçen yönelendir. Bu üstleniş de onun ahlaklılığını kimsede olmadığı ölçüde güzelleştirir.

Kıble Ahlakı Toplumsal Ahlaktır

Bilindiği gibi, kıble iki anlamda toplumun merkezidir. *Birincisi* kıble, Müslüman sözleşme ehlinin yüzleriyle kendisine yöneldikleri yöndür. *İkincisi* kıble, gücü yeten kimselerin yılda bir kez kendisine yönelip gittikleri yöndür. Bu kimselerin oradaki duyusal toplanışları onlara ilk sözleşme günündeki gaybi toplantılarını hatırlatır. *Cemaat ruhu eğitiminde, bu ruhu senin bulunduğun yerde günde birkaç kez aklen hayal etmenden ve yılda bir kez onun bulunduğu yerde duyusal bakımdan onunla beraber olmandan ve onu aklen hayal edişinin ve duyusal olarak onunla beraber oluşunun ilk sözleşme şartı üzere olmasından daha iyi bir yol yoktur.* İşte böylece kıble dostları (ashabu'l-kıble), kalp yarılması şartını yerine getirdiklerinde cemaat ahlakıyla ah-

lakileşmeye daha yatkındırlar. Bunun canlı delili, onların ilk kıbleden ikinci kıbleye cemaat hâlinde dönüşleridir.

Kıblenin değiştirilmesi hakkında sözün özü şudur: Kıble insanı, ona işaret etmeye geçmek için duyulur ifadeyi kullanmasını sağlayan bir ahlakla destekler. Yine kıble insanı, açılmak ve çevresindeki nesneler ve canlılarla tanışmak istemesini ve toplumsal hayatta çeşitli evreleriyle beraber dönüşerek ileri fırlamasını sağlar. Yani kıble insanı, onu gösterge, çevre ve toplum olarak âleme çıkaran bir ahlakla destekler. Böylece, kıblenin değişmesi ahlakı, gerçekten *dinamik ahlak* olur. Nitekim beklenen âlem, derin ahlaka muhtaç olduğu kadar dinamizm ahlakına da muhtaçtır.

Bu yüzden biz Müslümanların kendimiz dışındakileri kıblenin, insanın ahlak tarihindeki yeriyle tanıştırmamız ve kıble ahlakının yeni âlem içinde bireyler arasında yöneliş ve tutumda nasıl uyumu sağlayabileceğini açıklığa kavuşturmamız gerekir. Şöyle ki ülkeler arasında mekân sınırlarının farklılıklarına rağmen yerel kurumların otoritesinin zayıflaması sebebiyle yarılması veya kalkması, bireylerin çoğunda sanki yol işaretleri olmayan bir yolmalarmış veya pusulasız bir denizdeymiş gibi, kendisine yöneldikleri yönü kaybettikleri hissine sebep olur. İşte bu durumda sadece, yön bulma eğitiminin hasılası bir ahlak fayda verir; böylece o bireyler, yollarını kaybettikleri duygusu karşısında o ahlakla korunurlar. Kıble ahlakı, bizzat bu ahlakın ta kendisi olduğu için, beklenen âlemin halkı parçalanmış özel yönlerden nasıl döneceklerini ve kalplerin üzerinde birleşeceği ve akılların yöneleceği oturmuş bir yönü bilmede ondan bağımsız olamazlar.

Muhtemel İtirazlara Cevap

Şimdi geriye kalan, şu iki muhtemel soruya kısaca cevap vermektir: *Birincisi:* Acaba geleceğin akıllarının ilk sözleş-

me, göğsün yarılması ve kıblenin değişmesi gibi olayları kabul etmeye güç yetirebilmesi mümkün müdür? *İkincisi:* Bu yeni akılların İslam dinine dayanmayı kabul etmesi mümkün müdür?

Bu iki soruya birlikte verilen genel cevap şöyledir: Sorun, Müslüman düşünürün, bu akılların sahiplerine düşünme ve felsefe yapma hususunda benzeyebilme gücüne bağlı olduğudur. Bu benzemeye ulaşmanın yegâne yolu, bu yeni akılcılığın sebeplerine bu akılcılık taraftarlarının onlara sahip olduğu gibi sahip olması ve kendisinin sözleşmeli akılcılığının bu sözleşmeli olmayan akılcı sebepleri nasıl kuşattığını bilmesi ve onların sınırlarını ve ayıplarını açığa çıkarmasıdır. Şüphesiz sözleşmeli akıl, sözleşmeli olmayan akıldan daha geniş ve daha güçlüdür. Birinci aklın gerisinde ilahilik ufku varken ikinci aklın gerisinde ancak insanoğluluk (*Âdemiyye*) olduğunu görmüyor muyuz? İlahilik ile insanoğluluk arasında ne büyük var. Ufuklar içinde, ilahi ufuktan daha geniş ve hakkı daha çok kapsayan bir ufuk yoktur. Öyle ki bazı insanlar bu ufkun sırf hayalî bir varsayım olduğunu iddia etseler bile, sözleşmeli aklın sözleşmeli olmayan akıldan uzak genişliğe ve kapsamlı gerçeğe daha bağlı olduğu gerçeği varlığını sürdürmektedir. Bu ikisine bağlı olan ve olmayan ise genişlik ve doğruluk bakımından eşit olur mu?

Birinci soruya özgü cevaba gelince, bu ebedî İslami olaylara akılları yetmeyen kimseler bunların sadece hayaller olduğunu iddia ederler: ya mümkün hayaller –yani vehimler– ya da imkânsız hayaller –yani masallar–. Bu kimsenin, tartışma gereği, bu olayların sabit gerçekler değil, vehimsel hayaller olduğu iddiasını kabul edelim. Bu durumda bu kimse, hayalin konumunun yeni akılcılıkta öyle bir noktaya kadar güçlenip yükseldiğini, dolayısıyla yeni akılcılığın akli tasavvur ile hayalî tevehhümün iç içeliği gerçeğini kabul etmek zorunda kaldığını inkâr edemez. Bilişsel bilimler diye adlandırılan alanda hâlen yürütülen ve modern akılcılığın

esasları ve yöntemleri itibarıyla bir gurup hayal ve misale dayandığını şüphe bırakmayacak şekilde ortaya koyan araştırmalar da dikkate alınmalıdır. Bu bilimler bu konuda şunun gibi modern bilimsel teorilere dayanır: en uygun kanıtlar teorisi, çerçeve semantiği teorisi, alegorik anlayış teorisi, mitolojik anlayış teorisi. [Ne var ki] burası bu teorilerden uzun uzadıya bahsedecek yer değildir.[34]

Akıl ve hayal arasındaki bağlantının varlığı kesinlik arz ettiğinde, olgusal ve hayalî olanı ayırt etmede, olgunun soyut şekilde var olmasının imkânını tespit etmede ve hayalî olanın soyut biçimde var olmasının imkânını belirlemede sadece akılla yetinmenin akıl dışılığı ortaya çıkar. Yine mümkün hayal ve imkânsız hayal ayrımının anlamsızlığı, çünkü bu ayrımda da sadece aklın yargısına müracaat edildiği, bunun da zikredildiği gibi, akıl dışı olduğu, zira aklın tek başına bulunmadığının, hayalle evli olduğunun ortaya konulduğu aydınlığa kavuşur.

İkinci soruya özgü cevaba gelince, ahlakın İslam dinine dayanmasını kabul etmeyen kimse, ya ahlakın başka bir şeye dayanmasını kabul eder, ya da hiçbir semavi dine dayanmasını kabul etmez. Birinci takdirde –yani ahlakın İslam dışındaki bir dine dayanmasını kabul etmesi hâlinde–, İslam dinini üzerine ahlakın bina edildiği temel kabul etmesi daha uygundur, çünkü ilk sözleşmenin gerçekleşmesinin son evresi bütün evrelerin en akıllısıdır. Bu sözleşmenin içeriği akıl-şeriat birliği olduğundan, bu birliğin tamamlanması ancak son evresiyle gerçekleşir. Yukarıdaki ikinci seçenek söz konusuysa, –yani ahlakın ilahi dine dayanmasını kabul etmiyorsa–, ya ahlakın bir dünyevi/ semavi olmayan dine dayandığını kabul edecek, ya da herhangi bir dine dayandığını kabul etmeyecektir. Birinci takdirde –yani, ahlakın bir dünyevi/gayrı semavi dine dayandığını kabul ediyorsa–, semavi dini kendisine ahlakın dayanacağı bir temel kabul et-

34 M. Johnson, *Moral Imagination, Implications of Cognitive Sciences for Ethics*, 1993.

mesi daha uygundur. Çünkü bu [semavi] din hakkında varsayılan, onun dünyevi dinde var olduğu düşünülen fayda ve iyilikler için örnek insanlar içerdiğidir. Örnekse itibar edilmeye, kendisine örnek olduğu şeyden daha hak sahibidir. İkinci seçenek söz konusu olduğunda –yani ahlakın mutlak manada dine dayandığını kabul etmiyorsa– bu itirazcı kimse kadar gerçeğe karşı çıkıp onu inkâr eden kimse yoktur. Çünkü insan hayatı gerçeği dinî değerlerle iç içedir. Yine bu itirazcı kimse kadar anlaşılırı inkâr eden kimse de yoktur. Zira dinî değerler mutlaka anlaşılıra karşıt değildir. Dolayısıyla dinî değerlerin anlaşılırlığı, şu anda mevcut aklın havsalasının ötesinde olabilir. Öyle ki insan onları bu aklın sonraki evrelerinin birinde idrak edebilecektir. Dolayısıyla insanın, o gelecek evreye ulaşıncaya kadarki zamanda dinî değerlerden faydalanması anlaşılabilir bir şeydir. Yine, dinî değerlerin anlaşılabilirliğinin şu anki mevcut aklın ötesinde olması, bu yüzden insanın onları aklın şu anki evresinde yahut gelecekteki herhangi bir evrede –evreleri ne kadar ilerlerse ilerlesin–, idrak edemeyecek olması da mümkündür. Şu hâlde insanın, aklının gücü dâhilinde olan aklın evrelerindeki ilerleyişinde gücünün üstündeki bir şeyle aydınlanması da anlaşılabilirdir.

Şimdi düşüncelerimizi toparlayacak olursak bizler, geleceğin dünyasındaki insanların sorularına cevap verecek yeni bir İslam ahlak felsefesi ortaya koymada bizden öncekilerden daha çok sorumluluğa sahibiz. Böyle bir felsefenin kendisine yaslanabileceği bazı genel esasları çıkarmaya çalıştık ve şu iki temel esastan hareket ettik: "Ahlaksız insan yoktur." ve "Dinsiz ahlak yoktur". Sonra, İslam dışı ahlak teorilerinin kendisinden türediği şu yaygın ayrımların yanlışlığını gösterdik: Akıl-şeriat ayrımı, akıl-kalp ayrımı, akıl-duyu ayrımı. Beklenen dünyanın ahlaki gereğini –ki o da ahlakileştirmenin emir ve tavsiye yoluyla değil, haber ve hikâye yoluyla olmasıdır– dikkate aldıktan sonra, İslam

ahlak teorisi için üç temel çıkardık. Bunlardan birincisi, ilk sözleşme esasıdır. Bu esas, akıl-şeriat birliğiyle ilgilidir ve kendisinden şu sonuçlar doğar: İslam ahlakı *evrenseldir*, çünkü bu ahlak köksüz değil, yerleşiktir; kısa değil, uzun erimlidir; sınırlı değil, kapsamlıdır. Böylece bu ahlak beklenen insanın evrensel ufkuna en uygun ahlaktır. İkincisi, göğsün yarılması esasıdır. Bu esas, akıl-kalp birliğiyle ilgilidir ve kendisinden şu sonuçlar doğar: İslam ahlakı *derin bir ahlaktır*, çünkü güzellik ahlakı değil, temizlik ahlakıdır; engelleme değil, ehil kılma ahlakıdır; taklit değil, yenileme ahlakıdır. Bu özellikleri sebebiyle İslam ahlakı, beklenen insana özgü hayatın ihtiyacını en iyi gideren ahlaktır. Üçüncüsü, kıble değiştirme esasıdır. Bu, akıl-duyu birliğiyle ilgilidir ve kendisinden şu sonuçlar doğar: İslam ahlakı, *dinamik bir ahlaktır*, çünkü ifade değil, işaret ahlakıdır; kapanış değil, açılış ahlakıdır; kopuş değil, birleşme ahlakıdır. Bu özellikleri sebebiyle, İslam ahlakı beklenen insana en iyi kılavuzluk edebilecek ahlaktır.

Özetle; İslam ahlak teorisinin, şu ilkenin gereğini benimsemesi gerekir: *İslam ahlakı yerel değil, evrenseldir; yüzeysel değil, derindir; statik değil, dinamiktir.* İnsanın bu özelliklere sahip ahlakı, ancak güzel ahlak olabilir.

YEDİNCİ BÖLÜM

İSLAM AHLAKINA DÖNMEYE ÇAĞRI İSLAM AHLAKINDAN KUŞATMAYI NASIL KALDIRIRIZ?

Görüldüğü üzere, *Dinî Amel ve Aklın Yenilenmesi* adlı kitabımız çıktığından itibaren İslam dinî düşüncesini, onu modern medeniyetin doğurduğu fikrî meydan okumalarla yüzleşmeye yetkin hâle getirecek fikirlerle yenileme çabasına katkı yapmaya çalışıyoruz. Hatta daha özelde, bu fikrin özünden doğmuş bir İslam ahlak teorisi için çaba sarf ediyoruz. Bu, İslam dışı veya din dışı ahlak teorilerinden benzerlerinin –önceki bölümde görüldüğü üzere– başarısız olduğu bu medeniyetin meydan okumalarına karşı durma işinde başarılı bir teoridir.

Görüldüğü gibi, İslam düşüncesini yenilemeye ve ahlakını diriltmeye yönelik aralıksız çabamızın ve İslam âleminin şahit olduğu modern dinî uyanışın tanıdığı benzer çabaların İslam'a dönüşe çağrı diye adlandırılan gayretin kapsamına girmektedir. Ancak bu çağrının, düşmanlarından –bu düşmanların sınıfları ve aidiyetleri farklı olsa da– çeşitli baskı ve iftiralara maruz kaldığı görülmektedir. Hatta bu düşmanlar önceden cüret edemedikleri bir şekilde, bu ilahi

dinin sembollerine ve güzel ahlaki özelliklerine saldırabilmişlerdir. Hatta onlardan bazısı –genelde bilimsel bilgiden ve özelde İslami bilgiden paylarının zayıflığının şiddetine rağmen– bütün Müslümanlara vesayet etmeye yeltenmekte ve onlara dinleri hakkında nasıl düşünmeleri gerektiğini dayatmaktadır. Bu kişinin düzenbaz amacıysa Müslümanları onlar farkında olmadan bu dinden çıkarmaktır. Bu dinin düşmanları önceki hâl üzere devam eden İslam'a –varlığı güçlü ve vergisi yenilikçi İslam'a– dönüşe yönelik çağrıya öfkelendikleri kadar hiçbir şeye öfkelenmezler. Onlar içlerini kemiren öfkeleri ölçüsünde, bu çağrıyı kuşatmaya ve bu çağrıyı yapanları sıkıştırmaya çalışmaktadır.

Bu yüzden, bu yeni soruyu sormak ve bu bölümü onun cevabını vermeye ayırmak suretiyle, bu baskı ve iftirayla nasıl başa çıkılabileceğini açıklamak ve Müslümanların bu baskı ve iftiradaki sorumluluklarını belirlemek istiyoruz. Şimdi, çağrı kavramının ahlak teorimizle uyumlu belirgin bir tanımını yaptıktan sonra, bu kuşatmanın türlerinden ve onu kaldırmanın yollarını ayrıntılarıyla anlatmaya geçelim.

İslam'a Dönüş Çağrısının Esasları

Çağrı ile hem gösterge, hem gönderge (*ihâle* [referent]) –veya kavram ile bu kavramın kendisi hakkında kullanıldığı bireyler olarak– ne kastettiğimizi açıklamamız gerekir. Böylece incelediğimiz çabanın durumu ve bahsettiğimizin sonucu aydınlığa kavuşsun.

İslam'a Dönüş Çağrısı Kavramı

Çağrı anlamı –veya kavramı– bize göre iki temele dayanır:

Birincisi, *aydınlatmadır,* aydınlatmaysa kelime anlamıyla karanlıktan aydınlığa çıkarmaktır. Bilindiği gibi bilgisizlik karanlık, bilgi aydınlıktır. Böylece çağrıyı oluşturan aydın-

latma, çağırılan kimseyi bilgisizliğin karanlığından bilginin aydınlığına çıkaran *bilinçlendirme*dir. Yine bilindiği gibi, İslam her fiilden, o fiil ne olursa olsun, övülen veya yerilen yahut iyi veya kötü bir ahlaki özellik yaratır. O hâlde bilme fiili, yaygın kanaatin aksine, İslam geleneğinde ahlaki bir fiil sayılır; bunun delili de onun iyi veya kötü şeklinde bir hükme bağlı olmasıdır. Nitekim iyiliğe yol açan bilgi vardır, dolayısıyla bu bilgi de iyidir. Kötülüğe yol açan bilgi vardır, dolayısıyla bu bilgi de kötüdür. Buna göre, İslam'a dönüş çağrısını oluşturan aydınlatma, *çağırılan kimseyi asırlardır sarıp kaplayan bilgisizliğin karanlığından, bu uzun kaplayıştan önce ona yol gösteren bilginin aydınlığına çıkaran açık bir ahlaki bilinçlendirmedir.*

İkinci esas ise, *özgürleştirmedir.* Özgürleştirmeyse kölelikten özgürlüğe çıkarmak anlamına gelir. Bilindiği gibi, yaratılmışa bağlanmak kölelik, Yaradan'a bağlanmak özgürlüktür. Buna göre çağrıyı oluşturan özgürleştirme, çağırılan kimseyi yaratılmışa kölelikten Yaradan'da özgürlüğe çıkaran bir *seferberliktir.* Bilindiği gibi, İslam her hareketten, o hareket ne olursa olsun, düzgün veya bozuk açık bir fiil yaratır. O hâlde bir şeyle ilişkili olma hareketi, yaygın kanaatin aksine, İslam geleneğinde bir amelî harekettir; bunun delili o hareketin düzgünlük veya bozukluk hükmüne bağlı olmasıdır. Nitekim iyiliğe yol açan ilişki vardır, dolayısıyla o ilişki düzelticidir; kötülüğe yol açan ilişki vardır, dolayısıyla o ilişki de bozguncudur. Buna göre İslam'a dönüş çağrısını oluşturan özgürleştirme, *çağırılan kimseyi önceden içine düştüğü yaratılmışa kölelikten, bu hızlı düşüşten önce kendisiyle nitelendiği Yaradan'da özgürlüğe çıkaran açık bir amelî seferberlik olur.*

Özetle, İslam'a dönüş çağrısının anlamı, çağırılan kimseyi önceki bilgisizlikten faydalı bilgiye götüren ahlaki bilinçlendirmeden ibaret aydınlatmanın gereği ile çağırılan kimseyi yaratılmışın kadim bağlarından, Yaradan'ın geniş

avantajlarına götüren bir amelî seferberlikten ibaret özgürleştirmenin gereğini birleştirir.

İslama Dönüş Çağrısının Hakkında Kullanıldığı Hususlar

Çağrının göndergesi –veya hakkında kullanıldığı bireyler (*mâ-sadak*)[1]– de bize göre iki esasa dayanır:

Birisi, *genelliktir* ve gereği, İslam'a dönüş çağrısının, bazılarının zannettiğinin aksine, Müslümanlardan belirli bir gurubun üstlendiği özel bir iş değil, hangisi-nerede-nasıl olursa olsun her Müslüman bireyin yaptığı genel bir iş olmasıdır. Bu işi bilgin ve yönetici gibi seçkinlere mensup kimseler yapabilir, çünkü tedbirli samimi yöneticinin çağrıcı olması mümkündür ve onun durumu, tecrübeli mücahit bilginin durumu gibidir. Çağrı işini öğrenci veya yönetilen gibi halktan biri de yapabilir. Hatta bu işi, yöneticileri ve yönetilenleri, bilginleri ve öğrencileri birlikte olmak üzere milletin tamamı da yapabilir. Çünkü safları sıkılaşmış ve ülküleri tek milletin, sayıca bir çağrıcı konumu vasfı taşıması mümkündür.

İkinci esas, *davranıştır* ve gereği, İslam'a dönüşe çağrıda asıl olan, çoğunun zannettiğinin aksine, çağırılan kimseye yöneltilen bir söz değil, çağırılanın gördüğü davranışta tecelli eden bir fiildir. Çağrıcının sözü, ancak fiilini izler ve fiilinden kaynaklanır. Nitekim Kur'an-ı Kerim çağrıyı şu iki kısma ayırmıştır ki ikisi de davranışsal çağrıdır: hikmetle çağırmak, güzel öğütle çağırmak. Çünkü güzel öğüt; amaçları bakımından rehberlik edilmiş amelî sözdür; hikmet ise

1 *Ma-sadak*, bileşik bir mantık terimidir: *Ma* ve *fiil*. Bu sözün *ma-sadak*'ının anlamı, bu lafzın kendileri hakkında doğru olduğu, yani kendilerine doğru bir şekilde uyduğu bireyler, nesneler ve şeyler bütünüdür.

amaçları bakımından rehberlik edilmiş ve araçları bakımından desteklenmiş amelî sözdür.[2]

Bu iki gönderge esasından iki temel sonuç çıkar:

Birincisi: Müslüman, kim olursa olsun, aslen bir çağrıcıdır. Çağrıda hüküm verilirken söz değil davranış temel alındığından, kişinin davranışı çağrısına tanık olur, çağrısında sözü kullansın yahut kullanmasın fark etmez.

İkincisi: İslam ümmeti farklı milletleriyle birlikte tek bir çağrıcı konumundadır. Nerede aydınlanmış, özgürleşmiş, ilahi şeriattan alınmış davranışlar varsa, orada çağrı işinin tezahürleri kesinlikle vardır. Bilindiği gibi İslam ümmetinin bütününde bu aydınlatmacı ve özgürleştirici davranış sebepleri yürürlüktedir. Ümmetin, bu sebepleri benimsemesiyle, bir çağrıcı ümmet olması sonucu doğar, ümmetin içinden şu veya bu millet İslam'a dönüşe çağrı emrini, ister

2 "Sen, Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et! Rabbin, kendi yolundan sapanları en iyi bilendir ve o, hidayete erenleri de çok iyi bilir". Nahl Suresi, 16/ 125. Müfessirlerin çoğu bu ayeti kerimeyle ilgili olarak şu yorumu yapma âdetine sahiptir: Bu ayet genelde şu üç çağrı yolunu zikreder: "Hikmet", "güzel öğüt" ve "güzel mücadele / tartışma". Bu bölüme, akla bakışımıza uygundur. Çünkü akıl bize göre üç derecelidir: En yükseği, hikmet ehline özgü "desteklenmiş akıl"; ortanca, güzel öğüt ehline özgü "rehberlik edilmiş akıl" ve en aşağı olanı, "güzel tartışma" ehline özgü "soyut akıl". (Şu kitabımıza bkz. *Dinî Amel ve Aklın Yenilenmesi*) Ancak İslam ahlakını diriltme çağrısı bize göre özel bir çağrıdır ve ancak amel ile olur. Amel de hikmet mertebesinde hikmetin sahibiyle kaim bir nitelik olur, yani onun için sürekli bir hâl olur. Amel, güzel öğüt mertebesinde bu mertebenin sahibi için devamlı olmaksızın meydana gelir. Güzel tartışmaya gelince, onda amel yoktur, çünkü salt soyutlamadır ve dolayısıyla İslam'a dönüş çağrısında müstakil bir yol olmaz; güzel tartışma, hikmet ve güzel öğüde itiraz edildiğinde o ikisini açıklamak için kendisinden yardım alınan bir araçtan ibarettir. Fahreddin Razi *et-Tefsiru'l-Kebir*'de davetin, "güzel tartışmaya" bakışınız, onun bu yola bakışınızla aynı olmamakla birlikte, ilk iki yolla sınırlı kalma imkânından bahsetmiştir. Çünkü o güzel tartışma yolunu Yunan'dan aktarılan özel anlamında [cedel/diyalektik], yani susturma ve köşeye sıkıştırma anlamında almış, oysa biz onu genelde "soyut akıl" anlamında alıyoruz. Yeri geldiğinde bugün çağrıcılardan pek çoğunun hasımlarının tutumundan etkilenerek çağrıda soyutçuluk yolunu izlemek suretiyle çağrıyı güzel tartışmayla nasıl sınırlandırdıklarını göreceğiz. Böylece onlar iki hata işlemişlerdir: Birincisi: İslam'a dönüş çağrısında yol olmayan bir şeyi onda yol yapmışlardır. İkincisi: Güzel tartışma sanki çağrıda en iyi yolmuş gibi onunla onun dışındaki yollardan bağımsız olmuşlardır.

aydınlatma ve özgürleştirme rolünün bilincinde olarak üzerine alsın, isterse bu rolü imanının kuvvetliliğine değil zayıflığına daha yakın değerlendirmelerle almasın, fark etmez.

Özetle, İslam'a dönüş çağrısının kendisi hakkında geçerli olan şudur: *Genellik* gereği bu çağrıyı yapmak her Müslüman bireyin veya milletin hakkıdır. *Davranış* gereği bir Müslüman'da –ondan sözlü bir ifade çıkmasa dahi– ve aynı şekilde bütün olarak İslam ümmetinde –bu diriltici çağrıyı açıktan bir üstleniş söz konusu olması dahi– çağrıcılık niteliğini mevcut kılar.

İslam'a Dönüş Çağrısı Üzerindeki Kuşatma Çeşitleri

İslam'a dönüşün kavram bakımından rabbani bir aydınlatma ve özgürleştirme daveti, yani insanı rabbine bağlamada son noktaya ulaşmış bir çağrı niteliği taşıdığı ortaya çıkmıştır. Yine hakkında geçerli olduğu kimseler açısından genel bir çağrı ve canlı bir davranışçılık başka bir ifadeyle insanı insana bağlamada son sınıra ulaşan bir çağrı olduğu belirginleşmiştir.

İslam'a dönüş çağrısının, diğerlerine benzemeyen bir çağrı olduğu açıklık kazandığına göre, rabbani veya insani olmayan çağrıların ona düşmanlık etmesi onun taşıdığı aydınlatma ve özgürleştirme sebeplerini kesmek için farklı yollar denemesi ve onun genel ve davranışsal karakterini yok etmeye çalışmasında bir gariplik yoktur. Zira ne zaman doğru bir çağrı olsa, o çağrıya karşı koyan bozuk bir çağrının belirmesi bir kuraldır. Söz konusu çağrı en doğru davet, yani İslam'a dönüş çağrısı olduğunda durum nice olur varın siz düşünün!

Bu en doğru çağrıya çevresinden ve ufkundan gelen gittikçe artan düşmanlığın tezahürleri üzerinde bir göz gezdiren kimse, çağrının bu evresinde karşılaştığı en kötü düşmanlığın kuşatma (*muhâsara*) olduğunu görür. Dolayısıyla

rehberlik edilmiş ve desteklenmiş ahlakında İslam dinine dönüşe çağrı, diğer çağrıların aksine, *başkalarının kuşatılmadığı şekilde kuşatılmış bir çağrıdır.*

Bilindiği gibi, kuşatma kısaca bir şeyin kendisine önemli bir değer kazandıran asli amacına ulaşma gücünü engelleyen her türlü baskıdır. İslam'a dönüşe çağrının asli amacı aydınlatma ve özgürleştirmeyi geri getirmek olduğu için, bu çağrının kuşatılması, onun köleleri aydınlatma ve özgürleştirmedeki rolünü geri döndürme gücünü engellemekten ibarettir. O, bütün Müslümanların sırtladığı ve çeşitli davranışlarında açığa çıkan bir çağrı olması sebebiyle bu çağrının kuşatılması, tıpkı onlardan bazısının kuşatılması hepsinin kuşatılması anlamına geldiği gibi, Müslümanlardan her birinin kuşatılmasıdır.

Yine bilindiği gibi bir şeyin varlığını tanımlayan amaca ulaşmasına engel olan her şey, o şey için açık bir zulüm sayılır. Bu yüzden İslam ahlakına dönüş çağrısının kuşatılması apaçık bir *zulümdür.* Zulüm, kendisine iliştiği şey ölçüsünde olduğundan, o şeyin derecesi arttığında zulüm artıp azaldığında da azaldığından, bu diriltici çağrıya zulmedilmesi zulümde son sınıra varır; çünkü –hem gösterge hem de gönderge olarak– Allah'ın dinine yapışıp tutunmaya çağrıdan daha yüce bir şey yoktur.

Bu kuşatma üzerinde biraz daha düşündüğümüzde, onun çeşitli türleri olduğunu görürüz. Bu türlerden şu üçünü sıralayalım: dış kuşatma, iç kuşatma ve öz-kuşatma/kendi kendini kuşatma.

Dış Kuşatma

Açıktır ki dış kuşatma ile kastedilen, egemen dış güçlerin dünyanın her yanına yayılmış kurumları aracılığıyla Müslüman çağrıcıyı kuşatmasıdır. Bu güçler bu kuşatmanın meşruiyetini ispatlamak için iki değerlendirmeye dayanırlar:

a) İslam'a dönüş çağrısını *terörist eylem* diye değerlendirmek: Dış kuşatmacı –sömürgeleştirilmiş İslam milletlerinin özgürlükleri için ve geleceklerini kendileri belirlemek için çarpışmaya devam ettikleri yıllar boyunca– genelde insanların zihinlerini silahlı özgürlük eylemi ile terörist şiddet arasında bağ kurmaya alıştırmaya çalıştılar ve buna devam ettiler. Böylece insanların vicdanı –kendilerinde bu milletin çocukları da dâhil olmak üzere– bu ikisi arasında bağ kurma alışkanlığını kazandı. Bu yüzden bu insanlar, haklı veya haksız şekilde terör diye adlandırılan her şeyden nefret etmeye başladılar, bunu yaparken bu terörist nitelemesinin doğruluğunu araştırma ihtiyacı duymadılar.

Buradan da bu kuşatmacı, İslam'dan –ki sömürgeciliğin bağından kurtulmuş pek çok milletin dinidir–, insanların kolayca kafasını karıştırmasına imkân verecek ve İslam'da dönüşe çağrı ile açık terörizmi karıştırmalarını sağlayacak dinî anlamları seçip ayıklamaya çalışmıştır. Nitekim cihadın içeriğini bozmak için iletişim araçlarını harekete geçirmişler, böylece insanların zihinlerine cihadın benzersiz bir şiddet örneği olduğu fikrini yerleştirmek istemişlerdir. Bunun sonucunda İslam, cihat esasına dayandığı için, tartışmasız dinî terörizmin simgesi görülmeye başlamış ve İslam'a dönüşe çağıran herkes teröre çağırır duruma düşürülmüştür.

b) İslam'ı *medeniyeti için tehlike* görmek: Dış kuşatmacı, insanların zihinlerine kazımak için, bilimsel ve teknolojik kazanımlardan elde ettiği şu anlayışa dayanmıştır: Batı medeniyeti, en yüksek insanlık medeniyeti olup milletlerin ilerlemesini ve mutluluğunun gerçekleşmesini sağlayacak yegâne yoldur. Dış kuşatmacı, insanların vicdanı bu iddiaları kabul eder hâle gelinceye kadar [propagandasını] devam ettirmiştir. Böylece insanların zihninde Batı medeniyetiyle ilişkilendirilen her şeye yönelik olarak, bu ilişkilerin hakikatini araştırma ihtiyacı hissetmeden ve ilişkilendirilen

şeyin iyi mi kötü mü olduğuna bakmadan, güçlü bir arzu doğmuştur.

Sonra insanlar arasında İslam'ın değerlerinin, Batı medeniyetinin değerlerine en aykırı değerler olduğu şeklinde bir düşünce yayılmıştır. Bu doğruysa, bu değerlerin İslam milletlerinin özgürleşmesiyle birlikte yeniden ortaya çıktığı ve bu milletlerin bazısının kendini özel varsaymaya özlem duyduğu da aynı şekilde doğrudur. Bu durum, modern Batı medeniyetine [bu medeniyetin] ufuklarda genişlemesi ve evrensel değerler koyması itibarıyla, en büyük zararı vermesi gerekir. Batı medeniyetinin değerler sisteminin, bu İslam dışı medeniyetin tarafları arasındaki ideolojik mücadelenin bitmesinden sonra, uluslararası düzeyde egemenliğin ve etkinliğin tamamına tek başına sahip olması, bu bağlamda özellikle önemlidir.

İşte bu şekilde, Batı, İslam'a dönüş çağrısının açık bir terör olduğu ve kendisine çağırdığı şeyin yakın bir tehlike olduğu inancını yerleştirme amacına ulaşınca, çağrıcıları kuşatma altına almayı başarmıştır. Bu kuşatma, çağrıcıların aydınlanma ve özgürlüğü geri getirmedeki rollerine en çok zarar veren ve Müslümanların ümmetler arasındaki konumunu en alçaltıcı tavırdır.

Bu zarar verme ve alçaltmanın tezahürlerine Müslüman çağrıcının yabancı ülkelerde maruz kaldığı, sözlerinin ve fiillerinin engellenmesi durumunu örnek babında zikretmemiz yeterlidir. Nitekim bu engelleme kapsamında olmak üzere çağrı merkezleri kapatılmakta, bu merkezlerde toplantılar engellenmekte, çağrıcının bağlantıları sıkıştırılmakta, seyahatleri kısıtlanmakta, hareketleri denetlenmekte, izleri araştırılmaktadır. Benzer şekilde Müslüman çağrıcı şahsına yönelik çeşitli eziyetlere maruz kalmaktadır. Nitekim hapsedilmekte, gözetim altına alınmakta, entrikalar çevrilmekte, çeşitli vesilelerle yargılanmak için fırsatlar gö-

zetlenmekte veya ülkesinin hükûmetleriyle pazarlık konusu yapılmaktadır.

İç Kuşatma

İç kuşatma ile kastedilen sadece, hâkim iç örgütlerin İslam'a dönüş çağrıcılarını kuşatması değil, aynı zamanda yurtlarında var olan, partiler, dernekler, örgütler ve cemaatler arasındaki çeşitli bloklaşmaların uyguladığı ve böyle bir dine dönüşe açık veya gizlice, isteyerek veya istemeyerek karşı çıkan her türlü kuşatmadır. Bu yüzden, kimi İslam ülkelerinde İslam'a dönüş çağrıcısına şu veya bu düzenden, şu veya bu örgütten gelen baskı, onun seyahatleri, ilişkileri ve tasarrufları üzerine yönelik dış baskının ulaştığı veya daha fazla ölçüde olmasa bile mevcuttur. Bu yüzden İslam'a dönüş çağrıcısı İslam ülkelerinin her yanında rahatça konuşamaz, geniş hareket imkânı yoktur, alanı açık değildir ve kendisine çok fırsat tanınmaz. Bize göre iç kuşatma çağrıcının, kendi kardeşini kuşatması konumundadır; çünkü İslam'a dönüş çağrısı, daha önce ifade ettiğimiz gibi yönetici, yönetilen, gurup veya birey olsun her Müslümanın hakkıdır. Bu kuşatmanın sebeplerini üçe indirgeyebiliriz:

a) Batı, bazen havuç bazen sopayla, Müslümanların kendi yöneticilerini ve liderlerini, dinî diriliş çağrıcılarına yönelik ön yargılı görüşlerine inandırmayı başarmıştır. Böylece bu yöneticiler ve liderler, o çağrıcılara aynı milletten ve inançtan olmalarına rağmen, o çağrıcılarda düşmanlarının gördükleri neyse onu görmüşler, hatta onları tıpkı düşmanlarının isimlendirdiği gibi terörist, radikal, sapık ve zındık diye isimlendirmekten çekinmemişler ve onları, tıpkı düşmanlarının yaptığı gibi, şiddetli şekilde boykot etmiş ve kuşatma altına almışlardır.

b) Bu dönüşün çağrıcılarının seçkinleri, özellikle de yöneticileri ve liderleri arasındaki iktidar mücadelesi, bu kim-

selerden bazılarını çağrıyı kendi tekeline almaya, onu kendi gücü, konumu veya görüşünün doğruluğu için araç olarak kullanmaya sevk etmiştir. Bu tekele almanın, bazılarını, Müslüman yönetici ve lider kardeşleri üzerine konulmuş dış kuşatmaya katkıda bulunmaya sevk etmesi garip değildir. Bu katkıysa o kuşatmayı cesaretlendirmek, ona razı olmak veya onun karşısında susmak şeklinde olur.

c) Çağrıcıların alt kesimleri ile seçkinleri arasında bu diriltici çağrı üzerindeki rekabet, yöneticinin yönetilenle ve toplanmışın yalnızla olan ilişkisini iktidar karışıklığı, nüfuz çekişmesi veya yetki anlaşmazlığı görünümüne sokmuştur. Bu da yöneten ve lider pozisyonundaki çağrıcıyı karışıklık, çekişme ve anlaşmazlık çıkaran diye gördüğü kimseler hakkında kuşatıcı tedbirler almaya götürmüştür. Özellikle de bu tedbirler, bu çağrıyı İslam'ın ahlaki ve amelî ilkelerinin diriltilişini açıklama bağlamından çıkarıp bazı yöneticilerin siyasi kontrol veya toplumsal baskı uygulamalarını kınama noktasına getirdikleri zaman alınmaktadır.

Kendi Kendini Kuşatma

Kendi kendini kuşatma ile kastettiğimiz, çağrıcının kendi üzerine koyduğu kuşatmadır. Zira bazı dine dönüş çağrıcıları, aydınlatma ve özgürleştirmede izlediği yanlış yöntemler sebebiyle kendi çağrısını kuşatma altına alır. Bu yöntemlerin yanlışlığı, çağrıcının onları din karşıtlıkları meşhur yabancı kültürlerden ödünç almasından kaynaklanır. Çağrıcı, ne kendisinin bu yöntemleri ödünç aldığının farkındadır, ne de bu yöntemlerin İslam'a çağrının ruhuna aykırı yönlerinin. Bu yönlerden ikisi üzerinde duracağız:

Birincisi, *siyasallaşma hareketidir:* Dinin ihyasına çağrı kısa zaman sonra bazı çağrıcıların elinde çağırılanı, onu kardeşine yaklaştıracak ahlaki anlamlar ve rabbine yaklaştıracak amelî tutumlar üzere eğitmeye dayanan rabbani ay-

dınlatmacı karakterinden çıkmıştır. Bu yabancı seküler kültürlerdeki gereğine uygun şekilde temeli açık siyasallaşma olan gayrı rabbani aydınlatmacı ve özgürleştirici bir karaktere bürünmüş; bu da söz konusu çağrıcıların iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak görevini yerine getirdikleri bahanesiyle yapılmıştır. Oysa benimsenen bu siyasallaşma, gayreti yücelten manevi değerleri zihinde öldürmekte ve yerlerine kendileriyle ahiretin amaçlanmadığı maddi değerleri geçirmektedirler. Çünkü siyasallaşmada asıl olan imandan yüz çevirmek ve ahireti hesaptan çıkarmaktır. Oysa İslam'a dönüşe çağrının hakikati, çağırılan kimseye unuttuğu veya unutmuş göründüğü, ama onun ahlaklılığını artıracak ve insanlığını yükseltecek rabbani anlamları göstermektir. Böylece bu çağrının dayandığı temel siyasallaşma (*tesyîs*) değil, sevdirme ve ısındırmadır (*te'nîs*).

Buna göre işinde, dindar olmayan toplumlardan alınmış siyasallaşma yolunu kullanmaya yönelen çağrıcı, İslam'ı diriltme çağrısının ufkunu son derece daraltır. Bu çağrıyı amacının tam tersine götürmezse dahi, çağrının manevi aydınlatma gereği ile maddi siyasallaşmayı birleştirmenin gereğini birleştirmeyi arzulayan çağrıcının hâli, iki zıt hâli birleştirmeye çalışan kimsenin durumu gibidir. Ancak bu çağrı, dinle bağdaşması mümkün olan siyasetin iktidarı ele geçirmeye yönelik ahlak dışı siyaseti değil, ancak toplumun guruplarını düzeltmeye yönelik ahlak siyaseti olduğunu anlamamaktadır.

İkincisi, *soyutlamacı akılcılıktır.* Modern Batı toplumları, ince bilimleri ve gelişmiş teknolojileriyle parladıkları ve bunları insan aklını özgürleştirmedeki şereflerine bağladıkları için çağrıcı Batı'yı, bu özgürlük tarzında taklit etmenin Müslümanların konumunu yükselteceğini sanmıştır. Ancak çağrıcı akılcılığın tek çeşit değil, pek çok çeşit olduğunun ve Batı'nın bildiği akılcılık çeşidinin bizim soyut akıl diye isimlendirdiğimiz en aşağı akılcılığı benimseme sınırında

durduğunun farkında değildir.[3] Bu aklın özelliklerinden birisi, öncelikle düşünceyi benimseyip amelî terk etmese dahi, düşünceyi amele öncelemesidir. İkinci özelliği, bilgiyi sağlayacağı fayda için değil, bilgiyi bilgi için istemesidir.[4] Üçüncü özelliği eşyanın dış yüzünün ve şimdisinin bilgisiyle yetinmesi, asla iç yüzünün ve sonrasının bilgisine ulaşmaya çalışmamasıdır. Bu yüzden soyut akıl, zararlı bilginin yanı sıra yanlış düşünce de kazandırır.

Müslümanın kullandığı akla gelince, bu aklın Müslümana doğru düşünce ve faydalı bilgi vermesi gerekir. Bu amacın geçerli olması için söz konusu aklın, devamlı surette İslam şeriatının getirdiği amelî ve gelecekle ilgili amaçları talep etmekle, teorik ve şimdiki amaçları onlar üzerine bina etmekle koşullanması şarttır. Bu da soyut akla karşılık rehberlik edilmiş akıl adını verdiğimiz şeydir. Buna göre, ödünç soyutlama yolunu kullanmaya yönelen çağrıcı, İslam'a çağrıyı amacının tam tersine götürmese bile, İslam'a çağrı ufkunu son derece daraltır. Yine bu ihyacı çağrının özgürleştirici gereği ile soyutlamacı aklın gereğini birleştirmeyi arzulayan bu çağrıcının hâli, birbirine zıt iki şeyi birleştirmeye çalışan kimsenin durumu gibidir; onun bu konudaki durumu, çağrı ile siyasallaşmayı birleştiren kimsenin örneğidir.

İslam'a Dönüş Çağrısından Kuşatmayı Kaldırmanın Yolları

Müslüman, İslam'a dönüşe çağrı üzerine konulmuş kuşatmanın dış kuşatma, yani çağrıcı dışındaki birinin çağrıcıyı kuşatması; iç kuşatma, yani çağrıcının çağrıcıyı kuşatması; öz-kuşatma, yani çağrıcının kendi kendini kuşatması olmak üzere gerçekte üç çeşit olduğunu bilirse, bütün gü-

3 Bu konunun ayrıntısı için bkz. bu kitabın İkinci Bölüm'ü.

4 Ülkemizde de ortaöğretim ve yükseköğretim kurumlarında bilgi böyle tanımlanmaktaysa da modern Batı'da bilgi, Lord Francis Bacon ve Frederick Nietzsche'nin tanımlarından anlaşılacağı gibi "kuvvet isteği" için elde edilir. [Ed.].

cüyle bu çeşitli kuşatmaları bertaraf etmeyi sağlayacak yolları araması gerekir. Bu yollar üzerinde biraz düşünürsek, onlardan bazılarının bu üçlü kuşatmaya karşı durmada diğerlerinden daha etkili olduğunu görürüz. Bu yollar kuşatmayı kaldırmanın ilkeleri adını verdiğimiz şu ilkelere dayanır: fiilin sözü doğrulaması, değiştirme sıralaması ve amele en güçlü değiştirmeyle başlamak.

Kuşatmayı Kaldırma İlkelerinin Gerekleri

Fiilin sözü doğrulaması ilkesinin gereği, İslam'ı diriltme çağrıcısının bizzat kendisinde, kendilerine çağırmak için öncülük yaptığı İslami niteliklerin bulunması gerekir. Çünkü bu nitelenme sayesinde, çağrıcının aracı amacına uygun olur ve bu uygunlukta, düzeltme ve destekleme bakımından ilahi yardımı celp etme vardır.

Diğer iki ilkeye, yani değiştirmenin sıralaması ilkesi ile amele en güçlü değişiklikle başlama ilkesini, şu meşhur değiştirme hadisinden çıkarıyoruz: "Sizden kim bir kötülük görürse eliyle değiştirsin, gücü yetmiyorsa diliyle, gücü yetmiyorsa kalbiyle. Bu, en azından yapılması gereken şeydir.[5]"[6] Açıkça görüldüğü gibi, bu hadis kötülüğü değiştirmenin üç şeklini belirlemektedir. Onlar:

a) Elle Değiştirmek: Çoğunluğun anladığı şekliyle bununla kastedilen özelde, kötülüğü değiştirmede gücü ve sindirici gücü kullanmandır. Ancak bize göre bu ifade şu daha geniş anlamda alınabilir: "Elinden gelen değişikliği hayata geçirmendir". Bir başka deyişle, imkânlarını şu anda elinde tuttuğun değişikliği gerçekleştirmendir.

5 Hadiste geçen *zalike ad'afu'l-iman* tabiri lafzen "Bu imanın en zayıfıdır." demektir ve Türkçeye çoğu zaman bu şekilde çevrilmektedir. Ancak bu Arapçada bir deyimdir ve "en azından yapılması gereken iş" anlamına gelir. Bu yüzden ifadeyi lafzi değil, deyimsel anlamında çevirmeyi uygun gördük. (Çev.).

6 Bu hadis Müslim'in *Sahih*'inde ve Ahmed bin Hanbel'in *Müsned*'inde ve başka hadis kitaplarında gelmiştir.

b) Dille Değiştirmek: Çoğunluğun anladığı şekliyle bu ifade, özel olarak reddetmeye özendirmendir. Bunun da aynı şekilde daha geniş biçimde anlaşılması mümkündür: "Değişikliğin elinde gerçekleşmesi için çalışmandır". Bir başka deyişle, değişikliğin imkânlarına şimdi sahip olmadığında onları *gelecekte* aramandır".

c) Kalple Değiştirmek: Çoğunluğun anladığı şekliyle bu ifade, özel olarak kızdığını ve çirkin gördüğünü içinde saklamandır. Bunun da aynı şekilde daha geniş biçimde anlaşılması mümkündür: "Değişikliği elinde gerçekleştirme niyetini sürdürmendir". Bir başka deyişle, değişikliğin imkânlarına şimdi ve öngörülebilir gelecekte sahip olmadığında onları elde etme *niyetini* koruman ve canlı tutmandır".

Kötülüğü değiştirmenin bu üç şeklinin anlamını ayrıntılarıyla ele aldıktan ve aralarında ilişki kurduktan sonra, hadisi şerifin bu daha genel yorumundan son iki ilkenin –yani değiştirmenin sıralaması ilkesi ve amele en güçlü değişiklikle başlama ilkelerinin– gereğini çıkarabiliriz.

*Değiştirmenin sıralaması ilkesi*nin gereği, bu üç değiştirme şeklinin ayrı bölümler olmayıp, farklı dereceler olduğudur. Bu durumda elle değiştirme en yüksek dereceye yerleşir, onu sözle değiştirme ve kalple değiştirme izler. Böylece en aşağı değiştirme en yukarı değiştirmenin bir gereği olur, ama aksi söz konusu olmaz. Daha açık bir deyişle, elle değiştirme dille değiştirmedir; dille değiştirme kalple değiştirmedir; böylece elle değiştirme kalple değiştirmedir. Bu durumda bizim hadise ilişkin bu genişletilmiş yorumumuzdan, değiştirmenin imkânlarını kazanma niyetinin söz konusu bütün değiştirme derecelerinde saklı olduğu açıklığa kavuşur.

Amele en güçlü değişiklikle başlama ilkesinin gereği, kötülüğü değiştirmenin bu üç şekliyle amel etmenin, tahakküm veya ihtiyar değil, tercih veya zorunluluk olmasıdır. O hâlde elle değiştirmek dille değiştirmekten üstündür; dille

değiştirmeye, elle değiştirmek mümkün olmadığında gidilir. Benzer şekilde dille değiştirme kalple değiştirmeden üstündür; kalple değiştirmeye, dille değiştirme mümkün olmadığında başvurulur.

İnsanı rabbinden ve insan kardeşinden koparmaktan daha büyük kötülük olmadığını, buna karşın insanı onlara bağlamaktan daha büyük iyilik bulunmadığını öğrendiğimize göre –ki bu, dini diriltme çağrısının özgürlüğü ve aydınlığı geri getirirken yapmayı taahhüt ettiği şeydir–, bu çağrıya düşmanlık veya muhalefetle karşı duran kimsenin en kötü şeyi yapıyor olması gerekir. Benzer şekilde bu kötülüğü değiştirmek [yani çağrıya karşı durma kötülüğünü veya onun üzerindeki kuşatma kötülüğünü ortadan kaldırmak] de en büyük ödev olur.

Kuşatmayı Kaldırma İlkelerinin Sonuçları

Şimdi kötülüğü değiştirmenin bu üç ilkesini uygulamanın, İslam'a dönüş çağrısı üzerindeki üç kuşatma şeklini kaldırmaya ulaştıran doğru yola nasıl ulaştırdığına bakalım.

Diriltme çağrıcısının maruz kaldığı dış kuşatmayla yüzleşmesi hakkında yargıda bulunurken ikinci ilkeyi –yani, değiştirmenin sıralaması ilkesini– benimseyecek olursak, onu eliyle değiştiremeyeceğini görürüz. Çünkü gücü yetseydi, onun zararına uzun süre katlanıp durmazdı. Onu diliyle de değiştiremez, çünkü kendisine kuşatma uygulayan veya dış düşmanıyla iş tutan, kardeşi olabilir. Bu yüzden kardeşi ona bu dille değiştirmenin işe yaraması için yardımcı olmaz. Bu, kardeşi ona zıt bir değişiklikle karşı çıkmaması hâlinde söz konusudur –çünkü kardeşi de onun gibi çağrıcı olma hakkına sahiptir. Düşman, bu zıt değişiklikte kendi dış kuşatmasını sürdürmek için bir destek görebilir; hatta onda, kuşatmayı şiddetlendirmeye ve sürdürmeye yönelik bir çağrı da görebilir. Bu durumda diriltme çağrıcısının yapabileceği

tek şey, dış kuşatmayı kalbiyle değiştirmek, yani kuşatmayı kaldırma niyetine devam etmektir.

Ancak biz aynı ilkeyi diriltme çağrıcısının maruz kaldığı iç kuşatmayla yüzleşmesi hakkında yargıda bulunurken benimseyecek olursak, düşmanın kuşatmayı sürdürmesi, kendisine zorla müdahale etme imkânı olması ve Müslümanlar arasında fitne çıkma ihtimali sebebiyle onu eliyle değiştiremeyeceğini görürüz. Bu durumda diriltme çağrıcısının bütün yapabileceği, onu kalbiyle düzeltmek, yani onu gelecekte değiştirmek istemektir.

Bundan şu sonuç çıkmaktadır: Diriltme çağrıcısı sadece öz-kuşatmayı, yani kendi kendini kuşatmasını değiştirebilir.

Çeşitli kuşatmalarla olan bu yüzleşme hakkında yargıda bulunurken, değiştirme hadisinin içerdiği üçüncü ilkeyi –yani, amele en güçlü değişiklikle başlama ilkesini– benimseyecek olursak, çağrıcının kendi kendine uyguladığı kuşatmayı kardeşinin ona uyguladığı kuşatmadan önce, hatta yabancının kuşatmasından da önce kaldırması gerekir. Çünkü çağrıcının kendi kendine uyguladığı kuşatma üzerindeki gücü, diğerleri üzerindeki gücünden fazladır; onun bundaki konumu, ikinci ilke –yani, sıralama ilkesi– gereğince elle değiştirmenin konumu gibidir. Aynı şekilde kardeşinin kuşatmasını, yabancının kuşatmasından önce kaldırması gerekir. Zira birinciye olan kudreti, ikinciye olan kudretinden fazladır; ondaki konumu, bu ikinci ilke gereği dille değiştirme konumundadır.

Şu hâlde ikinci ve üçüncü olmak üzere iki ilkenin – çağrıcıların kendisinden sıkıntı çektiği kuşatma olgusu üzerinde birleşerek– uygulanmasının sonucu, dış kuşatmanın ancak çağrıcıların birbirlerine uyguladıkları kuşatmayı kaldırmaları hâlinde kaldırılabileceği ve bu ikinci kuşatmanın da ancak kendi üzerlerine uyguladıkları kuşatmayı kaldırmaları hâlinde kaldırılabileceğidir.

Son olarak, bu kuşatmayla yüzleşme hakkında yargıda bulunurken, kuşatmanın kaldırılması ilkelerinden birinci ilkeyi –yani fiilin sözü doğrulaması ilkesini– benimseyecek olursak bir hususu anlarız. O da çağrıcının kendi kendine uyguladığı kuşatmayı kaldırabilmek için çağrısının ürünlerinin başkasında –ki bu başkası ister içeride kendisinin bir kardeşi olsun, ister dışarıda kendisinin bir düşmanı olsun– görünmeden önce kendi üzerinde görünmesi gerektiğidir.

Benzer şekilde üç ilkenin ortaklaşa sonucu, İslam'a dönüş çağrıcılarının ilk olarak kendisine çağırdıkları aydınlatma ve özgürleştirme niteliklerini kuşanmak yoluyla, kendi kendilerine uyguladıkları kuşatmayı kaldırmaları gerektiğidir. Bu gerçekleşirse ve çağrıcılar ilkelerini kendilerinde gerçekleştirirlerse, bu durumda diğer iki kuşatmanın, yani iç ve dış kuşatmanın sıkıntısını giderebilirler. Şimdi bunu biraz daha ayrıntılı açıklayalım.

Öz-Kuşatmayı Kaldırmak

Çağrıcının kendi kendine uyguladığı kuşatmanın, bütünlüğü ve kapsamlılığı içinde İslam'a dönüşe çağrının hakikatine aykırı iki içtihat yolunu izlemekten kaynaklandığını zikretmiştik. Bunlar liderlik, başkanlık ve iktidar arayışında çağrıyı kısıtlayan siyasallaşma ile davranıştan yoksun sözlerin yığılmasında ve amelsiz düşüncelerle yetinmede çağrıyı kısıtlayan soyutlamadır.

İfade ettiğimiz üzere, bu kuşatma halkasını kırmanın yolu İslam'ı diriltme çağrıcısının, çağrısının aydınlatma yönünden, manevi insanileşme arayışını maddi siyasallaşma arayışının yerine geçirmesi ve çağrısının özgürleştirici niteliği bakımından, amelî düzeltme arayışını teorik soyutlama arayışının yerine geçirmesidir.

Isındırıcılığın çağrıcıdan iki ödev gerektirdiği kapalı değildir. Bunlardan *birisi,* ister ululuk ister göz önünde olmak olsun, bütün dünyevi zevklere bağlılığı terk etmek suretiyle

Allah için samimi olmayı kazanması; *ikincisi,* çağırılan kimseye şeriatın ahlaki amaçlarını, siyaset fiili de dâhil olmak üzere bütün insani fiilleri kapsayıcılığı içinde öğretmesi. Kısaca söylemek gerekirse insanileşme, İslam'ı diriltme çağrıcısına ahlakileşmeyi gerçekleştirme görevini yükler. Böylece çağrıcı kasten veya tesadüfen siyaset yaparsa yahut iyiliği emretme ve kötülüğü engelleme işine çıkarsa, bu işi, çağırılanın insanlığının kemale ermesi için ahlakı düzeltme niyetiyle yapar; böylece çağrısıyla kendisi için iktidar arayışında olmak, yönetici ve liderlerle güç mücadelesine tutuşmak gibi yanlışlara düşmesinden endişe edilmez.

Bunun anlamı şudur: Diriltme çağrıcısının kendisine çağırdığı rabbani aydınlanma niteliği bizzat çağrıcının kendisinde gerçekleşir. Bu çağrıcı ahlakileşmenin tamamını gerçekleştirdiğinde, davranışına fayda verecek şeyle kendisini aydınlatmayı gerçekleştirmiş olur.

Şu da aynı şekilde kapalı değildir: *Düzeltme* çağrıcıdan iki ödevi yerine getirmesini gerektirir: *Birincisi* başka bir amaca bakmaksızın ve karşılık aramaksızın Yaradan'ın haklarıyla meşgul olmayı tamamen kazanmak; *ikincisi* çağrılanın, şeriatın amelî imkânlarını söz hareketi de dâhil olmak üzere bütün insani hareketleri kapsayacak şekilde kazânmasını sağlamak. Kısaca söylersek düzeltme, çağrıcının sırtına ameli gerçekleştirmesini ödev diye yükler. Böylece çağrıcı, kasıtlı veya tesadüfen konuşmaya girişecek olsa, bu işi çağırılanın imanının kemale ermesi için ameli pekiştirmek niyetiyle yapar ve onun, çağrısını amelsiz konuşmaya götürmesinden endişe edilmez.

Bunun anlamı, diriltme çağrıcısının kendisine çağırdığı rabbani özgürlük niteliği bizzat çağrıcının kendisinde bulunmasıdır. Böylece çağrıcı amelin tamamını gerçekleştirdiğinde kendisini, aklına zarar veren her şeyden kurtarmış olur.

Çağrıcı için ahlakileşme ve amel olmak üzere iki nitelik gerçekleştiğinde, onun için aydınlatma ve özgürleştirme gereği birleşmiş olur. Bu ikisi, onun kendi kendini içine düşürdüğü kuşatmadan çıkarılması için gereklidir.

İç Kuşatmayı Kaldırmak

Diriltme çağrıcısı öz-kuşatmasından çıktığında, kendisi ile kardeşi arasındaki ikinci kuşatmayı –ki kardeşinin kuşatmasıdır– kaldıracak aydınlatma ve özgürleştirme imkânları oluşur ki kardeşinin, İslam'ı diriltmeye çağırma hakkından faydalanacak diğer kişi olduğu bilinmektedir.

İkisi arasında oluşup gelişen ve çağrıcının ahlakileşmesinin ürettiği aydınlatma imkânı, kardeşinin ona güvenini ve meylini sağlar. Şöyle ki çağrıcı, kardeşinin ahlakileşmesinden emin olursa, onun nüfuz kazanmak için kendisiyle rekabet etmesinden korkmaz ve onun çağrısında kendi iktidarı için bir tehdit görmez. Böylece bir başkasının gücüyle –ki bir kardeş veya düşman olabilir– ona galip gelme veya kendi gücüyle ona baskı uygulama ihtiyacı hissetmez.

İkisi arasında oluşan ve çağrıcının ahlakileşmesinin ürettiği özgürleştirme imkânı, kardeşiyle yardımlaşmayı ve kardeşinden yardım almayı celp etmektir. Şöyle ki çağrıcının elinde amelin ürünlerinin ortaya çıkması, kardeşinde ona benzeme arzusu oluşturur. Böylece kardeşi de kendisinin faydalandığı amellerinden faydalanır. Çok geçmeden kendisinin ameli, kardeşininkiyle birleştiğinde faydalanmanın hacminin ikiye katlanması gerektiğini ve Müslümanların yararının kendisinin bu faydalanmayı katlamaya çalışmasını gerektirdiğini anlar. Böylece yavaş yavaş, kendisiyle kardeşi arasında yardımlaşmanın yollarını açmaya başlar.

Dış Kuşatmayı Kaldırmak

Diriltme çağrıcısı, kardeşinin kuşatmasından kurtulduğunda, ona güveninin geri gelmesi ve onunla yardımlaşma-

nın tekrar başlamasıyla, maruz kaldığı en ağır kuşatmayı kaldırma işine koyulmaya hazır hâle gelir. Bu kuşatma da dış kuşatmadır.

Hem avam hem de seçkinler olmak üzere çağrıcılar arasında güvenin kökleşmesi, rabbani bir aydınlanmanın sebebi olduğunda, bu durum safların birleştirilmesini sağlar ki bu da düşmanın Müslümanları birbirlerine düşürme imkânını elinden alır. Düşmanın Müslümanları birbirine düşürmekteki hedefi, durumlarını zayıflatmak ve birliklerini dağıtmaktır. Böylece eğilimlerini bozmada onlara kendi hizmetini sunabilir. Bununla amaçladığı, dış kuşatmasını iç kuşatmayla destekleyip pekiştirmektir. Ancak bu kez iç kuşatmayı çağrıcının bizzat kardeşi üstlenmektedir.

Hem avam hem de seçkinler olmak üzere çağrıcılar arasında yardımlaşmanın meydana gelmesi rabbani bir özgürleştirme sebebi olunca, bu durum yetinmenin gerçekleşmesini sağlar. Bu da düşmanın faydayı kazanıp zararı engelleme hususunda Müslümanları kendine muhtaç etme imkânını elinden alır. Düşmanın bu muhtaç kılmadaki hedefi, Müslümanların ekonomisini kendine bağlamak ve kaynaklarını boşaltmaktır. Böylece onlar ihtiyaçlarını giderirlerken, aralarına kendi aracılığını koyabilecektir. Düşmanın bununla hedeflediği, Müslümanların varlığını zayıflatmak ve değerlerini yok etmektir.

Düşman, zihinsel aydınlanma imkânı kazanan çağrıcıların arasını artık bozamaz ve birbirine düşüremezse ve işlemlerinde kazandıkları özgürlük sebebiyle artık onları kendine muhtaç edemezse, onlardan bir kısmı üzerine koyduğu kuşatma zayıflayacak ve onların bütün insanlığın bireyleri arasında rabbani mesajı –hem aydınlatma hem özgürleştirme itibarıyla– yaymalarına engel olma ümidi yıkılacaktır.

İslam'a dönmeye çağrıda sözün özü şudur ki bu çağrı içten, kendi kendinden ve dıştan kuşatılmış, genel aydınlatıcı ve özgürleştirici bir eylemdir. Bu üçlü kuşatmayı kaldırma-

nın yolu, bizzat bu çağrının kendilerine dayandığı aydınlatma ve özgürleştirme sebeplerini araç olarak kullanmaktır. Diriltme çağrıcısı ahlakileşmenin tamamını kazanır –ki aydınlatmanın sebebidir– ve amelin tamamını kazanırsa –ki özgürleştirmenin sebebidir–, kendi kendine koyduğu kuşatmayı uzaklaştırır. Sonra, kardeşinin güveninin tamamını kazanır –ki aydınlatmanın sebebidir– ve onunla yardımlaşmanın tamamını kazanırsa –ki özgürleştirmenin sebebidir–, kardeşinin kuşatmasını uzaklaştırabilir. Çünkü geri kazanılan güven, düşmanın yollarının çeşitliliğine rağmen Müslümanların arasını bozma çabalarını boşa çıkaran safların birleştirilmesini sağlar. Benzer şekilde çağrıcı, düşmanının kuşatmasını uzaklaştırabilir, çünkü kendisi ile kardeşi arasındaki yardımlaşma, farklı görünümlerine rağmen düşmanın kendine muhtaç etme çabalarını boşa çıkaran yetinmenin gerçekleşmesini sağlar.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

DİNÎ DÜŞÜNCENİN YENİLENMESİ GERÇEKLEŞMESİNİN ŞARTLARI VE YOLUNDAKİ ENGELLER NELERDİ?

Okuyucunun düşünce eylemimizin kavramlarına ve kurallarına ilişkin daha fazla açıklama isteme, düşünce eylemi ile diğer eylemler arasındaki ilişkinin ufukları hakkında daha fazla bilgi sahibi olma hakkı vardır. Bu yüzden bu dinî ahlaki yenilemenin şartları ile İslam ve Batı düşüncesinin konumlarıyla bağlantılarını görmek ister. Bu yüzden burada –eserin başlığının gösterdiği üzere, bu kitabın ahlak sorunsalını yeniden gündeme getirme amacı gereğince– bazı değerli okuyucularımızın yönelttiği uygun soruları dikkatlere sunacak ve elden geldiğince ve genelde din ve özelde ahlak konusunu felsefi bir sorun şeklinde ele alışımızı zenginleştirecek tarzda onları cevaplamaya çalışacağız. Bu sorular aşağıdaki gibidir:

Dinî Düşüncenin Yenilenmesinin Şartları

Size göre dinî düşüncenin, kendisinden beklenen etkinliği gösterebilmesi için onda bulunması gereken şartlar nelerdir?

Bana göre dinî düşüncenin yenilenmesi için gereken şartları belirlemek, dinî hakikatin boyutlarının düzgün bir şekilde belirlenmesine bağlıdır. Zira din, bazılarının sandığının aksine, insanî uygulamanın pek çok alanı arasında kişiyle sınırlı bir sahayla ilişkili değildir; din, her ne kadar insan etkinliklerinin anlamları soyutlaşsa yahut tam tersine görünümleri somutlaşsa da, bu etkinlikleri bütünlüğü ve birbiriyle ilişkisi içinde kuşatan tam bir yöntemdir. Bu yüzden dinî düşüncenin şartlarının, dinî hakikati ayırt eden kapsamlılık ve bütünlük niteliklerini dikkate alması gerekir. Böylece Müslüman'ın hayatının hiçbir yönünde, dinî haklara riayet edilmemesi söz konusu olmaz. Bu şartlarsa iki kısma ayrılır: *amelî şartlar ve teorik şartlar.*

Dinî Düşüncenin Yenilenmesinin Amelî Şartları

Bu amelî şartların İslam'da aranan kapsamlılık ve bütünlüğü gerçekleştirmesi için, insanın en özgün nitelikleriyle ilişkili olmaları gerekir. Bilindiği gibi, insanın niteliklerinin en özgünü de ahlaktır. Bu yüzden İslam'da ahlak, her amelde esastır ve güzelliği her faydada asıl olandır. Diğer insanî etkinlikler ahlakın türevlerinden ibarettir. Nitekim düşünce, ahlakın bir türevidir; toplumsal aktivizm onun bir türevidir; siyaset de benzer şekilde, zararlı değil faydalı olmak istiyorsa, ahlakın türevidir. Diğerleri de bu şekildedir. Bu esas veya asıl düzgün olmadığında, onu izleyen türevlerin düzeltilmesinde ümit yoktur; bu türevleri değiştirmeyle uğraşmak, asıllarını değiştirmekle işe başlanmadığı takdirde, İslami amelîn aleyhine dönebilir ki bu da, İslami amelî durdurma veya bozma şeklinde olabilir. Şu hâlde ahlakın yenilenmesi olmadan dinî yenilenme olmaz; ahlakın yenilenmesi için de düzeltmenin en özel ahlaki özellikle ilişkili bulunması gerekir. En özel ahlaki özelliğinse ihlas olduğu kapalı değildir. Bu durumda ihlası kazanmak, her faydalı davranışı kazanmanın esasıdır. Çünkü ihlas, yapılan amele

Hakk'ı şahit kılmaktır; böylece kişi, onu [ilahi] düzeltmeyle yerine getirir, ona batıl ilişemez ve boşa gitmez. Kim Yüce Hakk'ı ameline şahit kılırsa, küçük çıkarlarına değer vermez ve ameli kendisi için bereketlenir ve başkası ondan fayda bulur.

Ancak görünen o ki yeni İslami diriliş[1] şimdiye kadar İslam geleneğinin bu manevi yönüne pek önem vermemiş ve bütün önemi, siyasi ve iktisadi yönler gibi bu geleneğin maddi yönüne göstermekte yarışmış; türevi asıl konumuna, peşi sıra gideni önce gelen konumuna yerleştirmiştir. Bu maddi yönü öne çıkarış, muhtemelen iki sebeple ilişkilidir: *1)* Müslüman'ın medeniyet ilerlemesini hızlandırmak istemesi; *2)* Batı modernitesini taklit yanlışına düşmesi.

Medeniyet İlerlemesini Hızlandırmak

Müslüman'ın medeniyet yenilenmesini hızlandırmaya hakkı varsa bile, bu amacına ulaşmak için maddi bir yol aramaya hakkı yoktur. Çünkü ancak bu şekilde başlangıç noktalarını inceleyebilir ve vardığı sonuçları üzerinde düşünebilir, başlangıç noktalarının meşruiyeti ve ulaşılan sonuçların selametinden tatmin olur. Batı'dan aktarılan maddi ilerleme yollarını incelemediği için, manevi güç ve ahlaki kudretten, yanlışlık ve boşa gitme sebeplerini bu yollardan gidermeye yetecek gerekli nasibi almadan bu yolları benimseyiverir, oysa bu yollar manevi arınmadan yoksun kalacak olursa kendilerine bu yanlışlık ve boşa gitme sebepleri arız olacaktır.

1 Yeni İslami dirilişi ifade etmek için genelde *sahve* kelimesi kullanılmaktadır. Ancak biz *yakza* kelimesini tercih ediyoruz, çünkü bize göre *yakza* burada meşgul olduğumuz ahlaki yönü daha çok göstermektedir. Zira biz ahlaktan, yaygın kanaatin aksine, daha önemli olabilecek başka davranış şekilleri arasından sınırlı bir davranış şeklini anlamıyoruz.

Batı Medeniyetini Taklit

Müslüman'ın Batı'ya ait modernist modele öykünmesi doğru değildir, çünkü bu model esasen ahlakı bütünüyle bir kenara atmaya ve ahlakın bilim ve teknolojiye girmesini bu ikisinde gerileme ve zayıflamanın sebepleri olarak görmeye dayanır. Oysa bilim ve teknoloji ahlaktan soyutlandığında, faydadan kopması uzun sürmeyecek maddi bir yöneliş edinir.

Dinî Düşüncenin Yenilenmesinin Teorik Şartları

Bu amelî şartların İslam'da aranan kapsamlılık ve bütünlüğü gerçekleştirmesi için, düşüncenin (*nazar*) amele dayanması gerekir; bu da pek çok yönden olur ki onlardan üç temel yönü zikredeceğiz. Bunlar: şeri ameli gerçekleştirme, bilgiyi kullanma ve düşüncede şeri ameli kavramları kullanmak. Bunların ayrıntıları şöyledir:

Şeri Ameli Gerçekleştirmek

Fikrî üretkenliğin, şeri amelin niteliklerini gerçekleştirmeye dayanması gerekir. Böylece bu niteliklerin etkileri, fikrî üretkenliğe yansıyacak, üretkenliğin kendisine yöneldiği amaçlar da ilahi yardımdan ve bu amaçları gerçekleştirmek için edindiği rabbani yardımdan bir pay alacaktır. Fikrî verimliliğin şeri uygulamayla alakası olmadığını iddia eden kimse bu yönü imha etmeye çalışmış, böylece bazı Müslümanlar, bilginin şu şekilde ikiye ayrıldığına inanmıştır: *1)* Şeri ve ahlaki ilimler, edebi ve sanatsal bilgiler gibi inançla ilgili değerler alanıyla ilgili kısım; *2)* Matematik, iletişim, doğa, kimya ve biyoloji bilimleri gibi bu değerlerle alakası olmayan kısım. Ancak bu iddia asılsızdır, çünkü bilimlerin –hangisi olursa olsun– İslam şeriatının hakikatine iki yönden hizmet etmesi gerekir ki bunlar da: ya şeriatın amaçlarını ortaya çıkarması yönünden, ya da bu şeri amaçları açığa çıkarmaya imkân veren araçları düzenlemesi yönündendir.

Buna göre, bir bilimin şeriat yönünden bilim olabilmesi için kendisinde belirlenmiş hakikatlerin, şeriatın haber verdiği, dikkat çektiği veya şu veya bu şekilde gösterdiği hakikatlerle bağlantılı olması gerekir.

Bilimlerin –ki ister doğayla, ister insanla ilgili olsun fark etmez– İslam şeriatının hakikatine hizmet etmesi gerektiğine dair en iyi delil, bilimsel araştırmanın seyrine ve teknolojik uygulamanın mecrasına sapmaların girmesidir. Böylece çağdaş insan, bilimsel ve teknolojik gelişmelerin taşıdığı faydaları arzulamaktan çok insanoğlunun zararına olan şeyler arasından bulup çıkardığı yenilikleri takip etmeye başlamıştır. Bu durumda Allah Teâlâ'nın yüce kitabında övdüğü ve değerli elçisinin tavsiye ettiği bilimin, farklı bakımlardan insanlık için zararlı olması düşünülebilir mi hiç? O hâlde iki seçenek söz konusudur: Ya insanların uğraştığı ve bilim saydıkları, bu ilahi övgünün iliştiği ve Muhammedi vasiyetin teşvik ettiği bilim değildir, ya da bilimin bir kısmı faydalı ve bir kısmı zararlı olmak üzere farklı tutumları vardır.

İnsanlar arasında üzerinde uzlaşılan ilmin, övülen ve tavsiye edilen ilim olmamasına gelince, Müslümanlar arasında bu iddiayı kabul eden ve bu konuda Kur'an'da ve sünnette ilimle kastedilenin akli ilim değil nakli ilim olduğuna delil getiren bir gurubun bulunduğunu görüyoruz. Ancak bu delil, kabul edilmez ve sahipleri reddedilir, çünkü İslami ilmin kemali için bu iki ilmi birleştirmek zorunludur. Dolayısıyla akli ilim, nakli ilim olmadan, şeriatla nitelenmez ve akideye bağlanmaz. Akli-nakli ilim ayrımı İslami bilgi tasavvuruna sızan ve dinî hakikate hiç değer vermeyen yabancı etkiler sebebiyle eski ve yeni araştırmacılar nezdinde kendine yer bulmuştur.

İlmin faydalı ve faydasız olmak üzere pek çok imkânı ve yolu olduğu iddiasını kabul etmek, ilmi rabbani ufka bağlama zorunluluğunu kabul etmeye bağlıdır. Böylece o ufuktan

yönlendirme ve yardım gelir. Sonuçta ilim talep eden kimse, ilmin zararlı imkânlarını araştırmaktan ve bozuk teknolojik yollara girmekten uzak durur, bunlardan kendisine ve bütün insanlara fayda sağlayacak şeyleri yapar.

İlmi Kullanma

Bilenin bilgisiyle amel etmesi gerekir; sahibinin kendisine çağırdığı, ama kendisinin amel etmediği ilmin iki tehlikesi vardır: soyutluğa düşmek ve faydasızlık.

Soyutluk (*tecrîd*) ile kastedilen, şu veya bu bilimsel amaçlar için bazı anlamları soyutlamak, ayırt etmek ve sistemleştirmek değil, amelden kopukluk ile değerlendirmede bulunurken amelin fiili değerini unutmaktır. Çünkü teorik yapının imkânlarının sınırı yoktur ve yaygın inancın aksine, kendi kendimize getirdiğimiz bağlayıcılık dışında, bu imkânlarda bağlayıcılık bulunmaz. Yine bu imkânlar, kendilerine yansıyan amel bakımından olması dışında birbirlerinden üstün değildir. Böylece amel, düşüncenin düzelticisi olur.

Benzer şekilde soyut bilginin fayda eksikliği, onu benimseyen kimsenin o bilginin doğruluğunu ispatlayan bir delile ihtiyaç duymasında yatar. O bilgiyi aldığı kimsede delile şahit olmadıkça o kişiyi o aldığı bilgi hususunda izleyemez, hatta zihninde o aldığı şeyin veya kendisinden o şeyi aldığı kimsenin canlı bir imajı oluşamaz. Bu onun zihninde sözleri ile fiilleri arasında ayrım yapma eğilimi oluşmadığı, böylece bu eğilimden kendisine, kendisini barındıran topluma sıkıntı veren büyük bir zarar ilişmediği takdirde söz konusudur.

Düşüncede Amelî Şeri Kavramları Kullanmak

Teorik yapıların, ameli gerçekleştirmekten doğan ve şeri iştigalden alınmış kategori ve yapılarla güçlendirilmesi gerekir. Çünkü yabancı bilgi anlayışı aramızda egemen olmuş, böylece Batılıların gerçekleştirebildiği bilgi imkânlarından

başkasını bilmez duruma gelmişiz, onların ulaştığı bilgi ufuklarından başkasını tasavvur etmez olmuşuz. Bilginin tek çeşit olup yollarının çok olmadığına, bilginin zorunlu olup mümkün aşamalarının bulunmadığına, bilginin mutlak olup sonuçlarında göreliliğin olmadığına inanır duruma gelmişiz. Oysa bütün bunlar sadece tevehhümdür. Zira bilginin, hakikati itibarıyla pek çok kapısı ve farklı yolu vardır. Bilginin kapılarından Batı'ya açılan kapı ve bilginin yollarından Batı'nın izlediği yol denizde damla gibidir. Batı bilgisini amelin kayıtlarından ve şeriatın sınırlarından soyutlamayı ve bu soyutlamasına bu seçimin meşru olduğunu zannettiren nesnellik, sebeplilik, mekanizm, işlemsellik ve bilimsellik vb. adlar vermeyi seçmişse, bu tutum kendisine başka pek çok imkânın benzediği bir imkândan ibarettir. Bu imkânların başında, amelle kayıtlanmış ve şeriatla sınırlanmış bir bilgiyi seçmek vardır. Bu imkânla kastedilense, bilgiye İslami köken bulma [yani, bilgiyi İslamileştirme] arayışında olan kimselerin Batı'dan aktarılan bilimsel yapıya İslami bir süs verme şeklinde düştükleri yanlış değildir. Bu süslemeyle kastedilen bilimsel araştırmaların başına besmele ve sonuna "Allah daha iyi bilir." ibaresi koymak ve aralarına ayet ve hadisler serpiştirmektedir. Batı'nın yolundan farklı bir bilimsel imkânı gerçekleştirmekteki amaç, aktarılan teorik yapının eklemlerini sökmek, kavramlara ve yargılara bitişen pek çok dönüştürme işlemi sayesinde onları yeniden birleştirmektir.[2]

Burası bu konuda uzun uzadıya konuşmaya imkân vermemektedir, ancak örnek olarak, modern bilimin amaç ve araçlara ilişkin anlayışının nasıl değiştirilebileceğini zikredelim. Bu anlayış, insani fiilin özel amaçlar aradığı ve bu amaçları gerçekleştirmek için yine özel araçlar kullandığı kabulüne dayanır. Ancak bu amaçların insana fayda sağlamasının yalnız Allah'ın iradesiyle olduğu tamamen unu-

2 Felsefe okuru burada, Jacques Derrida'nın izini görecektir. [Ed.].

tulmaktadır. Benzer şekilde bu amaçlara ulaştıran araçların sadece bu ilahi iradeyle etkili ve işler olabileceği de unutulmaktadır. Oysa Müslüman'ın, amaçları ve bu amaçlara götüren araçları seçerken bu iradeyi dikkate alması gerekir. Bu işte Müslüman'ın ilahi iradeyi dış görünüşte dikkate almakla yetinmesi –bu iradenin insani fiillerde etkili olduğuna inanmak örneğindeki gibi– fayda etmez. Çünkü bu inanç, önündeki teorik aygıtı hiçbir şekilde değiştirmemekte ve bu aygıtı inceleyen kimseyi ilahi iradeyi kabul etmeye veya bu kabulü bu aygıtın doğruluğunda bir şart olarak görmeye götürmemektedir. Aksine bu kabulü, bu aygıtı inceleyen herkesin bileceği işlemler aracılığıyla bu aygıtın bizzat yapısına yerleştirmek gerekir. Bu da bu bilimsel aygıtı aşağıdaki iki işlemsel kategoriyle donatmakla olur: *1)* İnsanın seçtiği amaçların faydalı olmasını sağlayan ilahi yardım (*tevfîk-î ilâhî*); *2)* Edindiği araçların işe yararlığını ve etkililiğini sağlayan rabbani yardım. Birinci kategoriye düzeltme (*tesdîd*), ikinci kategoriye destekleme (*te'yîd*) adını verme hususunda anlaşabiliriz. Böylece düzeltme, bu konudaki Batılı anlayışın aksine, amaçların düzgünlüğü için ilmî bir şartken, destekleme araçların uygunluğu için ilmî bir şart olur. Nitekim bu konuyu *Dinî Amel ve Aklın Yenilenmesi* kitabımızda ayrıntılarıyla ele almıştık.

Yenileme ve inşa etme işlemi için özgürlüğe ihtiyaç vardır. Bugün Arap İslam aklının, kendisini çoğu zaman engelleyen vakıanın baskılarından ve kuvvetlerinden kurtulmak için hangi gücünü görüyorsun?

Çağdaş İslami yenileniş hareketinin dış ve iç kuvvetlerden maruz kaldığı baskı ve iftira gibi şeylerin bu kuvvetlerden bazılarının, yeni dünya düzeni kurmak adına insanlar arasında yaydığı hiçbir ilke, iddia ve sloganla uyuşmadığını kimse inkâr etmiyor.

İslami yenileniş hareketine yönelik bu baskı ve iftiraya en açık delil, bu hareketin şiddet ve radikalizmle nitelenmesi,

taraftarlarının püritanizm ve terörizmin simgesi yapılmasıdır. Öyle ki bizzat Müslümanlardan bazı guruplar, cehalet veya alçaklık sebebiyle, bu zalim uygulamaya katılmaktadır.

Gerçek şu ki Batı dünyasında yaygınlaşan sapık hareketler ve ırkçı akımlarda gördüğümüz ve görmeye devam ettiğimiz vandalizm yöntemlerini ve yolsuzluk biçimlerini, bunlar dinin öğretilerinden ve ümmetin tarihinden ayrıldığı için Müslümanlar onların takip edilmesine ve onlara çağrılmasına engel olmuştur. Buna rağmen Batı, İslami hareketle ilgili yaptığı gibi, bu hareketlere karşı durmak için baskı ve iftira araçlarını kullanmaktan çekinmemiştir. Bunun sebebiyse, Batı'nın egemenlik projelerine karşı durabilecek veya devre dışı bırakabilecek yegâne gücün İslam'ın ilkelerine yayılmış iman gücü olduğunun farkında oluşudur.

Bu arada Batı, alışılmadık şekilde kendisinin yerine İslam ülkelerinde baskı ve iftira işini üstlenecek Müslümanlardan bazı gurupları kullanmaya yöneldi, çünkü bu onun üstün gelme ve hâkim olma planlarının başarısını garanti ediyordu. Zira Batı bu zalim uygulamayı tek başına yapmaya kalksaydı, kullanılan kimselerin bu işte ulaştığı [başarıya] ulaşamaz, hatta bu teşebbüs kendilerinin aleyhine dönebilir ve Müslüman guruplar Batı'nın planlarına karşı birleşirdi.

Bu kullanılan grupların İslami yenilenişe karşı olan duruşları, temel inanç esaslarıyla çatışan pozisyonlar almaya cesaret etmek ve kesin şeri esasları yaralayan görüşler öne sürecek kadar ileri gitmek noktasına varmıştır. Onlardan aşağıdaki karşı çıkma tarzlarını zikredelim:

- İslam ruhunu diriltme düşmanlığını, toplantılar düzenlemek suretiyle açığa vurmak ve İslami hareketlerin harcadığı diriltme çabalarını kötülemek için protestolar yapmak.

- Bazı dinî inançları ihmal etmeye ve bazı dinî sınırları boş vermeye teşvik etmek için dernekler ve örgütler kurmak.
- Dinî hareketin uzantılarıyla meşgul olmaya darbe vuran iç aygıtları teşvik etmek, böylece aktarılan seküler düşünceleri ve ateist görüşleri yaymak için alan açılmasını sağlamak.

Durum böyleyse, İslami yenileniş hareketinin bu çeşitli baskı ve iftira yollarının zararını kendinden gidermesi nasıl mümkün olur?

Bana göre İslami dirilişe yönelik bu sistemli saldırı karşısında misliyle muamelede bulunmak pek işe yaramaz, çünkü bu saldırının sahiplerinin ilke ve sloganlarına açıkça düşmanlık etmek ancak bu baskı ve iftiraları artıracaktır. Çünkü bu ilke ve sloganlar insanlar nezdinde, güçlü propaganda yardımıyla, bu kimselerin zannında ancak cahillerin inkâr edebileceği ve kötülüğü iyiliğinden çok olan, dolayısıyla bastırılıp susturulması gereken kimselerin eleştirebileceği hakikatler konumuna gelmiştir.

Yine bana kalırsa bunlara karşı düşman kurumlar şeklinde örgütlenmenin İslami yenileniş hareketini daha fazla kötülemeye ve taraftarlarını daha fazla tutuklanmaya maruz bırakmaktan başka bir getirisi olmayacaktır. Zira toplu oluşumlarda temsil edilen örgütlü direnişe terör ve şiddet yaftasını yapıştırmak, kendiliğinden ve eşgüdümsüz direnişi bu şekilde yaftalamaktan daha kolaydır.

Aynı şekilde otoriter, ezici aygıtlardan yardım almak da bana göre sadece düşmanların İslami yenilenme hareketini daha çok karalamasını ve kuşatmasını sağlayacaktır; çünkü bu hareketi gericilik, fırsatçılık ve düzenbazlıkla suçlamak için düşmanın elinde yeni silahlar olacaktır.

Son olarak, bana göre İslami yenilenme akımının siyasi dinamiklerini harekete geçirmek, hasımların yöntemlerine

üstün gelmede pek fayda sağlamaz; aksine bu akımın faaliyetlerini siyasi yönelişin despotça kullanması, içten ve dıştan gelen bu düzenli baskı ve yoğun karalamayı celbeden asıl sebeptir. Zira insan doğası, doğaları gereği başkanlık sevgisine sahiptir ve rakibi alt etmesini sağlayacak bütün araçlarla iktidar mücadelesi yapmaya hazırdır.

İslami yenileniş hareketini, maruz kaldığı baskı ve iftira konumundan çıkaracak yegâne şey, yenilenişin İslami içeriğini tam manasıyla aydınlığa kavuşturmaktır. İslami bakış açısına göre yenilenme sadece, özel zevklerden ve ortak çıkarlardan dünyevi bir yapı oluşturmak değildir; aksine yenilenme, bundan derecelerce çok daha şerefli bir şeydir, çünkü insanın rabbiyle bağlantısını inşa ve tahkim etmeye çalışır. Yine yenilenme sadece, bireylerin siyasi bilincini değiştirmek de değildir; aksine yenilenme, bundan derecelerce çok daha geniştir, çünkü insanı tam bir bütün olarak değiştirmeyi arzular.

Baskı ve iftira hamlesi İslami harekete ancak, insanlığın savaşta kullandığı şu iki bayağı yönden dokunur ki onlar da dünyevi yapı inşa etmek ve siyasi bilinçlenmeye girişmek. O yüzden bu hareketin, yenilenme ve İslami verimliliği diriltme arayışında, en aşağı olan dünyevi düzeyden en yüce olan rabbani düzeye, dar siyasi düzeyden en geniş insani düzeye ameliyle yükselmesi layık ve uygun değil midir? Bu hareketin kulun rabbiyle bağlantısını yenileyen en yüce rabbani düzeye çıkabilmesinin tek yolu ahlakı arındırmak, en geniş insani düzeye yükselebilmesinin tek yoluysa düşünceyi geliştirmektir.

Ahlakı Arındırmak

İslami hareketin, başkalarına örnek ve numune olmayı hak eden insanlar vücuda getirmeyi sadece kendisinin mümkün kıldığı bu İslami esasa bütün özenini göstermeye çok ihtiyacı vardır. Ayrıca bugün örnek insana duyulan ihti-

yaç öncekinden çok daha şiddetlidir, zira tarafgir ve propagandacı söylemler son derece artmış ve genişlemiş, bu yüzden gözle görülür davranışlarda örneklenmiş canlı çağrılara ihtiyaç hâsıl olmuştur.

Düşünceyi Geliştirmek

Düşmanların şüphelerini reddetmeyi ve doğru bir İslami epistemoloji kurmayı sadece kendisi mümkün kılabilecek bu insani yönü geliştirmek için yeni İslami dirilişin amele çok ihtiyacı vardır. Ayrıca bugün İslami düşünüre olan ihtiyaç geçmişe göre çok daha şiddetlidir. Zira İslami hareketin fikrî düzeyine yönelik itibarsızlaştırma ve küçük düşürme amaçlı sesler son derece artmış ve gelişmiştir. Böylece hasımların, aktarılan ve sürekli tekrarlanan ideolojilerine (*fikrâniyye*) sistematiklik ve derinlik bakımından benzeyen zengin bir fikir inşa etme zorunluluğu doğmuştur.

Böylece çağdaş İslami yenileniş hareketi –siyaset yaparken ve iktidarı isterken dış ve iç güçlerle rekabeti sebebiyle– kuşatmaya maruz kalır. Yöntem ve hedefleri kötülenip karalanırsa, İslam'da onu kendi ameliyle yükseltecek ve hareket alanını genişletecek imkânlar vardır. İslami yenileniş hareketi, gayretini yükseltecek, Yaradan ve yaratılanlarla ilişkisini yenileyecek ahlaki azığı kazandığında kendi ameliyle yükselir. Benzer şekilde, kendisinden şüpheleri uzaklaştıran ve kabul edilebilirliği kendisine çeken fikrî azığı kazandığında hareket alanı genişler.

İslami Yenilenişin Geleceği

Arap İslam ülkelerindeki yenilenme hareketi ile Batı düşüncesi arasındaki ilişkinin geleceğini nasıl görüyorsunuz?

Bana göre İslami yenilenişin geleceği sanayi kurumları ve teknoloji merkezleri inşasına, modernleşme programları yapmaya veya maddi güçleri seferber etmeye bağlı değildir.

Her ne kadar İslami liderlikler ve yönetimler, bilinçsizce veya yanlış bir bilinçle, bu yenilenme görüşüne meyletse de yenilenmeden amaç, Müslüman toplumu Batı toplumuyla örtüşen bir kopya yapmak olsaydı bu doğru olabilirdi. İslami liderlik ve yönetimler bu iş üzerinde dikkatle düşünselerdi, bu modernleştirme tutumunun ancak Batı'ya daha fazla bağlı olmaya ve daha fazla gerilemeye, ayrıca mirası işlevsizleştirmeye ve güç yetirileni donuklaştırmaya sebep olacağını görürlerdi. Bu, üç sebepten dolayıdır:

a) Modernleşmenin gereklerini Batılı tarzda tasavvur etmek ve bu tasavvuru İslami olgumuza yerleştirmek, İslam toplumunu kendisi için Batılı örneklerinin çizdiği bilimsel ufuk içinde sınırlandırır. Oysa bu ufuk, İslam toplumu ne kadar çok şey bekleyip arzularsa, o kadar daralır; çünkü Batılıların İslam toplumunu kontrolü, İslam toplumunun arzu ve ihtirasları ölçüsünde olur. Bunun tek istisnası, İslam toplumunun kendi kimliğinden sıyrılıp Batılılar içinde tamamen erimesidir. Bizim, Batılıların kendisine nasıl yaşayacağını öğreten dostlar, kendisine nasıl düşüneceğini dayatan yakın arkadaşlar, *hatta nasıl Müslüman olacağını telkin eden yakın dostlar* edinen kimselere söyleyecek lafımız yoktur.

b) Batılıların modernleşme tarzları esasen, İslam şeriatı hakikatiyle çatışan öğretiyle ilgili esaslar ve ideolojik kurallar üzerine kurulmuştur. Öğretiyle ilgili bağlamlarını tam kavramadan, yakın ve uzak etkileri ile sonuçlarını tam görmeden bu modernist tarzları izleyen herkesin dinî inancına ve şeri ameline zarar vermesi kaçınılmazdır. Çünkü bu modernist tarzlar iki türe ayrılır: Birincisi, *aklın gayba olan bütün göstergelerini koparmak*tır. Bilindiği gibi İslam'da, ancak bu gaybi göstergeyi idrak eden ve onunla amel eden kimselerin aklı vardır. İkincisi, *bilgiyi ahlaktan ayırmak*tır. Kabul edileceği üzere, İslam'da ancak bilgiyi davranışında kullanan ve onunla ahlakileşmeye çalışan kimsenin bilgisi

vardır. Müslüman, gaybı dışlayan ve ahlakileşmeyi bir kenara atan bu modernist yolları benimsediğinde, bu yolların yakın veya uzak bir zamanda onun kalbinde, iman elbisesini ne zaman ve nasıl söküp çıkaracağını bilemeyeceği idrak ve yönelişler doğurmasından emin olamaz. Benzer şekilde onların, yaşantısında şimdi veya gelecekte Allah ile ilişkisini ne zaman ve nasıl unutturacağını bilemeyeceği eğilim ve davranışlar meydana getirmesinden emin olamaz.

Buna göre, Batı modernleşmesi duyusal göstergeyle sınırlı, aklın gaybi göstergesinden kopuk ve soyut göstergeyle sınırlandığı için bilginin ahlaki göstergesinden uzak kaldığı müddetçe, Müslüman'ın kendisini bu Batılı modernleşme modelinin içine düşürdüğü istidraç yönlerini görmesi ve kendisinden bu istidracın gelmeyeceği farklı bir model araması gerekir. Bunun, ancak şu iki kayıp ilişkiyi birlikte geri getirmekle mümkün olduğu açıktır: akıl-gayb ilişkisi ve bilgi-amel ilişkisi.

c) Batı, İslam toplumlarını kendi bilimsel üretkenlik ve seküler tavır kervanına katılıncaya kadar asla beklemeyecek, hatta elindeki bütün imkânları kullanarak bu üretkenlikten, önceden sahip olduğunun kat be kat fazlasını kazanmaya çalışacak, böylece kendisi ile İslam toplumları arasındaki fark artacaktır. Çünkü bu toplumlar, kendilerinin asli manevi yönelişleriyle çatışan ve gerçek yetenek ve yaratıcılık imkânlarına zarar veren modernleşmeci yolların tutumuna zorlandıkları sürece, bilimsel üretkenlikten geçmiştekinin kat be kat fazlasını kaybedecektir.

Batılıların izlediği aynı modernleşme yolunu izlemenin bizde ancak kontrol edilme ve geriye gitmeye yol açtığı doğruysa, *hangi yönden ilerlediğimizi ve hangi taraftan bilgimizi kuşatacaklarını bilemeyecekleri bir modernleşme yolu izlememiz gerektiği de doğrudur.*

Bizim için Hz. Peygamber'in (s.) çağrısında güzel bir örnek vardır. Nitekim bu çağrıya iki büyük millet çağdaş ol-

muştu. Bu iki milletin, yani Farsların ve Bizanslıların, bilimsel ve teknolojik ilerlemede ulaştıkları nokta ile Arapların o günkü durumu, Batı'nın bilimsel ve teknolojik üstünlüğü ile bugünkü Müslümanların durumu gibidir. Ancak Hz. Peygamber bu iki büyük milletin medeniyetini taklit etmeye ve bilim ve sanayideki modellerini kopyalamaya çağırmamıştır. Sadece Arapların akidesini yenilemiş, kalplerini arıtmış ve ahlaklarını düzeltmiştir. Böylece onlar akidenin yenilenmesi, kalbin temizlenmesi ve ahlakın düzelmesi meziyetlerini kazandıklarında, onları Bizans ve Fars ile rekabet etmeye çağırmıştır. Bu da onların sahip olmadığı bir şeye bağlılık sayesindedir. Çünkü onlar, o şeyin nereden geldiğini bilmedikleri için onu kontrol edemezler, onu takdir edemedikleri için onu kuşatamazlar. İşte bu şey, *ilahi beraberlik*tir. Araç-gereçler, ancak Müslüman'ın onları kullanırken kalbiyle Allah'la beraber olduğu ölçüde fayda sağlar.

Böylece, dünün geriliğinden çıkışın iki temel şarta dayandığı açıklığa kavuşur; onlar da *insani özü kökleştirmek ve ilahi beraberliği kazanmak.* Bugünkü Müslümanların durumu, ancak dünkü Müslümanların durumunun kendisiyle düzeldiği şeyle düzelirse, bugünkü Müslümanların bu iki şarta göre konumları nasıldır? Onlar akideyi yenileme, kalbi arındırma ve davranışı düzeltme gibi insani özü kökleştirmenin gereklerini yerine getirmişler midir? Gelişmeci yönelişlerinde Allah'la beraber olmak, hareketli hazırlıklarında Allah için muhlis ve samimi olmak, amellerinde ona tevekkül etmek gibi ilahi beraberlik gereklerini yerine getirmişler midir?

Yeni İslami uyanışı bu muhtelif yönlerden değerlendirmeye girişecek olsak söz uzar, bu yüzden bu uyanışın iki niteliğine işaret etmekle yetinelim: *1)* Zorunlu ahlakileşmeyi gerçekleştirmedeki eksiklik; *2)* İlahi beraberlik dilinden uzaklaşmak.

Aranan Ahlakileşmeyi Edinimde Eksiklik

Yeni İslami uyanışın, henüz ahlaki yenilenmeyi sağlamlaştırmadan aceleyle siyasi harekete giriştiği görülmektedir. Muhtemelen bu aceleciliğe götüren ve ahlaki yönü savsaklamaya sürükleyen Batı modernizmidir. Çünkü bu modernitenin yegâne meşguliyeti, nesnelerin maddi değerine yöneliktir ve Batılı anlamıyla siyaset, duyusal zevkleri ve çıkarları lekeleyen heva ve şehvet gibi şeylerin kendisini lekelediği bir uğraşıdır. Batı medeniyetinin –manevi değerlerden hiçbir şey anlamayan– siyasi seyrine kapılmış kimsenin çok uyanık ve doğru görüşlü olması gerekir. Bunun da yolu ahlaki terbiyede kökleşmektir. Böylece, Müslüman'ın benliği için aranan yenilenme gerçekleşir ve Müslüman, insanlığının yenilenmesinin aleyhine dönmeyecek yollarla toplumsal seçimlerini kurmaya, planlarını çizmeye ve siyasi seyrini belirlemeye muvaffak olur.

İlahi Beraberlik Dilinden Yüz Çevirme

İslami dirilişin söylemi, farkında olmadan, modernitenin söyleminin izlediği propaganda yollarını kullanmaya sürükleniyor görünmektedir. Dolayısıyla İslami diriliş, çözümlemelerinde ve çıkarımlarında ancak bu çözümleme ve çıkarımları sadece insan iradesine bağlantılı kılacak şeyleri dikkate almakta ve önem vermektedir. Öyle ki İslami söylemden haberdar olan kimse, bu söylemin boynundaki ilahi emanetle ilgilenmeyen bir kimseden çıktığını düşünebilecektir. Oysa bu diriliş taraftarlarının, ilahi beraberlik niteliklerine bürünmüş kendi kendilerine ait bir söylem inşa etmeye çalışmaları daha uygun olurdu. Bunda onların bu beraberliği ikrar etmeleri yeterli değildir; aksine, onu amelî olarak gerçekleştirmeleri, sonra o gerçekleştirmeyle yardım istemeleri, böylece ondan kendileriyle ayrı bir söylem bina edecekleri işlevsel kategoriler ve üretken yargılar çıkarım-

ları, bu kategorilerden de bu söylemin unsurlarını birbirinden türetmenin ve birbiriyle ilişkilendirmenin anahtarlarını edinmeleri gerekir.

Muhammed İkbal'in Yenileme Çağrısı

Müslüman filozof Muhammed İkbal (1938) birkaç on yıl önce, Müslümanlardaki dinî düşünceyi yenilemeye çağırmıştır. Bu çağrıda, çağın etkinliğini nasıl görüyorsunuz?

Muhammed İkbal –Allah rahmet eylesin–, Batı kültürü ile hem alma hem de düzeltme şeklinde etkileşirken asli İslam kültüründen yararlanmış önde gelen çağdaş düşünürlerden biriydi. O gerçekten dinî düşüncenin yenilenmesine çağırmıştır, ama bu çağrısı bazı selefi kimselerden ve ahlakçılardan karşılık bulmuş olsa da, bu karşılık sınırlıdır ve kendiliğinden düşünce pratiği alanında kalmıştır, sağlam bir teorileşme alanına yükselememiştir.

Bununla kast ettiğim, Muhammed İkbal'in İslam düşüncesini ayağa kaldırıp yükseltmek için iki temel şeye çağırdığıdır. Bunlar, İslam'da amel kavramına önem vermek ve İslam dininin felsefesini yenilemektir.

İslam'da Amel Kavramına Önem Vermek

Çağdaş İslami dirilişin, dinî ibadetleri diriltmenin sonunda meydana geldiğini, yani şeri amel azalıp yok olduktan sonra şeri amele girişin hasılası olduğunu kimse inkâr etmemektedir. Ancak şeri uygulamanın mübarek dirilişi çabucak siyasi harekete kalkışmış, böylece amel kavramı bir defada ibadetleri yerine getirmek alanından –yani ibadet uygulama olmaktan– çıkmış, siyasi işlemler alanına –yani iktidarı kullanma fiiline– dönüşmüştür. Böylece bu kavram, düşünür Muhammed İkbal'in kastettiği anlamdan başka bir şey olmuştur. İkbal'in kastettiği anlamsa İslam'da amel kavramının fikrî çözümlemesi ve bilimsel teorileştirilmesidir.

Zira bu kavramın köklerini ve dallarını, uygulamanın içeriği bağlamında yeni çıkan sorunsallar ve açılan ufuklar bakımından araştırmaya, özellik ve işlevlerini incelemeye ihtiyacımız vardır. Muhtemelen bu konudaki gevşeklik, hatta bu eylemsel yönü boşlama, gözümüzün önünde yaşanan İslami amelin seyrindeki başarısızlığa ve bu seyri planlamada aceleciliğe götüren şeydir.

İslam Dininin Felsefesini Yenileme

Muhammed İkbal, bilimsel ilerlemenin gereklerini ve fikrî yenilenmenin taleplerini yerine getiren bir İslam felsefesi bulup getirmeye çağırmıştır. Ancak onun yenileyici çağrısı sanki hiç yapılmamıştı. Belki de bunun sebebi, Muhammed İkbal'in bu bağlamda kullandığı felsefe kelimesinden bazılarının nefret etmesi ve bazılarının da onun bu yenilenişte ahlaki İslam'ın yerini savunmasını itici bulmasıdır.

Gerçek şu ki yeni bir din felsefesi inşa etme çağrısı, mevcut tarihî evrenin gerekliliklerine ilişkin derin bir anlayış içerir. İçeriden veya dışarıdan düşmanlarıyla çarpışırken İslami hareketi, İslam inancının düşünce silahını kuşanma mecburiyeti hissetmesini sağlar. Aynı şekilde, onun yolları kuşatmaya ve ahalisi sıkıştırmaya maruz kaldığında faaliyetlerine yeniden başlama gücüyle destekleyen bir kültürel alan sağlama zorunluluğu gibidir.

EK

İSLAM GELENEĞİNE MAĞRİBLİ KATKI GERÇEKTE NASIL BİR AHLAKİ KATKIYDI?

Geçen yüzyılın ikinci yarısında Arap geleneğindeki araştırmalarda, burada ayrıntısına giremeyeceğimiz pek çok fikrî bidat ortaya çıkmıştır. Bunlardan, bazı Mağribli araştırmacıların yaygınlaştırdığı ve şöyle bir iddiada bulunan kötü bidati zikredeceğim: Batı İslam dünyasının (*el-ğarbu'l-islâmî*) [yani, Kuzey Afrika ve Endülüs'ün] fikrî katkısı, akılcı ispatçı bir özelliğe sahiptir. Buna karşın Doğu Arap [*el-meşriku'l-'arabî*] dünyasının katkısı, irfancı hayalci kalmıştır. Bu bidatçi düşünce aynı zamanda, ispatçılığı en yüce dereceye, irfancılığıysa aşağı dereceye yerleştirmektedir. Biz bu az görülen bidati önceki kitaplarımızda[1], yanlışlığını ve zararını açık bir şekilde göstererek reddetmiştik. Bu bidatçi düşünceyi burada bir kez daha zikrediyorsak, aşağıdaki üç sebepten dolayıdır:

Birincisi: Bu araştırmacının[2] en yüce dereceye çıkardığı soyut akıl, bize göre en aşağı akılcılık derecesine yerleşmektedir. Çünkü önceki bölümlerde ortaya konulduğu üzere,

1 Özellikle şu kitabımıza bkz. *Tecdidu'l-Menhec fi Takvimi't-Turas.*

2 Yazarın bu araştırmacı ile Faslı hemşehrisi Muhammed Abid el-Cabiri'yi (ö. 2010) kasdettiği anlaşılmaktadır. (Çev.).

rehberlik edilmiş akılcılık soyut akılcılığın üstünde, desteklenmiş akılcılıksa rehberlik edilmiş akılcılığın üstünde yer alır. Bu yüzden bize göre soyut akılcılığın insan tanımında kullanılmaya layık ve uygun olmadığını düşünüyor ve bu konuda Aristoteles'ten itibaren bütün filozofların benimsediği insanı akıllı hayvan diye tanımlama yöntemine, buradaki akıl kelimesini soyut akıl anlamında alarak, karşı çıkıyoruz. Dolayısıyla bize göre insanı hayvandan ayırt eden şey bu akıl [yani, soyut akıl] değildir, çünkü bu akıldan bir miktar –az veya çok– hayvanlarda da vardır. Zira bu akıl, hayvandaki içgüdünün bir uzanımıdır ve içgüdü gibi maddidir; zira bu akıl, duyulur olanın idrakinin ve duyulur olandan soyutlanmış şeyin idrakinin ötesine geçemez. Buna göre insanı hayvandan ayırt eden şey ahlaklılıktır. Çünkü hayvan asla ahlaklı bir varlık olamaz ve idealar âlemi (*'âlemu'l-misâl*) gibi olgu âleminin üstünde yer alan şeyleri idrak edemez. İdealar âlemiyse bizzat, kendisini aramak ve izlemek vasıtasıyla ahlaklılığa ulaşılan değerlerin yeridir. Durum böyleyse, soyut aklın derecesinin yukarısında olan bir aklın insanı hayvandan ayırt etmesi gerekir. Böylece bu akıl, ya rehberlik edilmiş akıl ya da desteklenmiş akıldır. Çünkü ahlaklılık, ancak bu iki akıldan birisinin bulunduğu yerde bulunur. Buna göre insan, genelde rehberlik edilmiş bir akılla anlayan canlıdır; kâmil insansa, özel olarak, desteklenmiş bir akılla anlayan canlıdır.

İkinci Sebep: Bu araştırmacının en aşağı dereceye yerleştirdiği irfancılık, eğer onun gözünde bu kavramı saran karışıklık olmasa, bizim için en yüksek akılcılık derecesine yerleşir. O [yani, Cabiri] irfancılığa birbiriyle buluşamayacak iki yöneliş sokmuştur. Birincisi, taraftarlarının soyut akıl taraftarlarıyla aynı kategoride değerlendirilmesi gereken teorik bir yöneliştir. Çünkü bu yöneliş, manevi ve vicdani hakikatler üzerinde yapılan açık felsefi bir düşüncedir. İkincisi, taraftarlarının desteklenmiş akıl taraftarlarıyla aynı

kategoride değerlendirilmesi gereken amelî bir yöneliştir. Keza bu yöneliş, en yüksek derecedeki ahlaki ve davranışsal bir uygulamadan ibarettir. Bu uygulama, kendisiyle kâmil insanın tanımlanmasını hak etmektedir. Böylece bu araştırmacının uygunsuz yerde doğru söylediği, uygunsuz yerde yanıldığı ortaya çıkmaktadır. Zira irfancılık ile manevi ve vicdani anlamlar üzerinde soyut akılcı düşünceyle uğraşan felsefi yönelişi kastediyorsak, o irfancıların derecesini düşürmekte haklıdır. Ancak bu haklılık, ona çok zarar verir; çünkü bu düşüş, filozofların geneli hakkında da geçerlidir; zira ona göre sadece filozoflar soyut düşünceye yetkilidir. Buna karşın o, irfancılıkla davranışlarda ahlaki değerleri gerçekleştirmekle uğraşan amelî yönelişi kastediyorsak, irfancıların derecesini düşürmekte hatalıdır. Ancak bu hata da ona zarar verir, çünkü daha önce ifade edildiği gibi, derece yüksekliği, sadece bu yönelişe yetkin olanlar hakkında doğru olur. Bu kimselerse soyutlamacı akıl taraftarı değil, desteklemeci akıl taraftarıdır. Bu ikisi arasında da, zikredildiği üzere, büyük bir fark vardır.

Üçüncü Sebep: Bu araştırmacının Mağrib[3] düşüncesinin soyut akılcılık özelliğine sahip olduğu şeklindeki iddiasını, Mağrib'de bulunduğu şekliyle *soyut akılcılığın* Doğu Arap dünyasındaki varlığını, –ancak inatçı biri– çürütür ve yanlışlar. Benzer şekilde, *soyut olmayan akılcılığın* Doğu Arap dünyasında bulunduğu şekliyle Mağrib'deki varlığı, –ki o bu akılcılığın Doğu Arap dünyasına özgü olduğunu iddia etmektedir[4]– bu iddiayı çürütür ve yanlışlar. Bu varlığı da ancak inatçı biri inkâr eder. Ancak bu iddiayı çürüten ve yanlışlayan en büyük olgu, onun kendilerine soyut aklın zir-

3 Mağrib kelimesi Arapçada hem Türkçede Fas dediğimiz Kuzey Afrika'daki modern ülkeye, hem de Bilad-ı Mağrib anlamında Fas ile birlikte Libya, Tunus, Cezayir ve Moritanya'yı kapsayan Kuzey Afrika bölgesine işaret etmektedir. Yazar burada Fas'tan ziyade Kuzey Afrika bölgesini kastediyor görünmektedir. (Çev.).

4 Batı İslam dünyasında soyut olmayan akılcılığın varlığına dair bariz bir örnek, taraftarlarının işraki irfan ile tanındığı İbn Meserre okuludur.

vesini tahsis ettiği Mağriblilerin, Doğu Arap dünyasındaki soyut olmayan akılcılığın varlığına büyük katkıda bulunmuş olmaları, buna karşın Doğuda soyut akılcılığın varlığına katkıda bulunduklarının kesin olmamasıdır. Aksine kesin olan şudur ki bu akılcılık bütünüyle, Doğuda Mağriblilere ihtiyaç duymadan veya onlarla ortaklık kurmadan var olmuştur. Oysa soyut olmayan akılcılıkta, özellikle de desteklenmiş türü dikkate alındığında, durum bunun tersinedir. Nitekim Mağriblilerin, Doğulu kardeşlerini İslam kültürünün çeşitli alanlarının başka hiçbirinde –özellikle de bu araştırmacının onların ihtisas sahibi olduğunu iddia ettiği soyut akıl alanında– desteklemedikleri şekilde, ahlak alanında desteklemişlerdir. Bu alan da Mağriblilerin başkalarına, yani Doğululara ve onlar dışındakilere –onlar hakkında iddia edilen ve onlarla ilişkilendirilen ihtisas gereğidir–, yardım ettikleri farz edilen alandır. İşte bizim bu ek bölümde kendisine yakışır kesin akli ve tarihî delillerle açıklayıp ortaya koymak istediğimiz, pek çok araştırmacı ve felsefecinin dikkatinden kaçan bu önemli tarihî gerçektir. Başkalarını içine düşmekle eleştirdiğimiz genellemeci ve aceleci yargılara düşmekten sakınmak için, konumuzu Doğu üzerindeki Mağribli ahlak etkisine ilişkin bir örnekle sınırlandıracağız. Bu örnek de tam anlamıyla büyük Mağribli ahlakçıların Kinane yurdunda [yani, Mısır'da] yaşayan kardeşleri üzerindeki etkisidir.

Mağriblilerin ahlaka yer vermeyen soyut akılcılıkla özelleştiğini söyleyen fikrî bidat konusuna geri dönmeye bizi götüren sebepleri zikrettikten sonra, şimdi Mağriblilerin soyut olmayan ahlaki katkıyla başka şeylerle, olduklarından daha çok meşhur olduklarını açıklamaya geçebiliriz. Üstelik bu şöhret sadece kendi aralarında ve yurtlarında değil, genelde bütün Müslümanlar arasında ve yurtlarının dışında da yayılmıştır.

Mağribliler İslam fethinden sonra Doğuya yaptıkları seferlerle Doğuda, ibadete düşkünlükleri ve Allah'a kendilerini

adamalarıyla tanınmışlardır. Öyle ki Mescidi Haram, Mescidi Nebevi ve Mescidi Aksa çevresinde yaşayan Mağribliler nicelik ve nitelik itibarıyla başkalarını geride bırakmışlar, bu kutsal mekânların ahalisi nezdinde bidatlerin yayıldığı ve fesadın ortaya çıktığı zamanlarda kitap ve sünnete en sıkı yapışan Müslümanlar diye meşhur olmuşlardır.[5] Böylece insanların kalplerinde şu hadisle kastedilen kimselerin, onlar olduğu izlenimi oluşmuştur: "Mağrib halkı kıyamet kopuncaya kadar hakkı destekleyecektir".[6] Benzer şekilde Doğudaki ahlak insanları, Mağribli benzerlerinin ahlak terbiyesi ve ruhsal arınmalarındaki derin bilgi ve becerilerine tanıklık etmişler, güzel ahlakla bezenmek ve güzel ahlakı gerçekleştirmek için kendilerine gelen kimseleri onlara yönlendirmek suretiyle onları kendilerinden üstün tutmuşlardır.[7]

Eğer durum böyleyse, dinî ve ahlaki terbiye hakkında Mağriblilerin katkısının çok olduğu anlamına gelmez mi? Belki de onların bu alandaki katkısı, İslami kültürün diğer alanlarındaki katkılarından fazladır. Bu bağlamda birtakım iddialarda bulunmak ve onları ispatlamak istiyoruz. Şöyle ki:

Mısırlıların kendisinden yararlanmak durumunda kaldıkları Mağribli katkı esasen, Mısır'a giden Mağriblilerin kendisiyle ön plana çıktıkları ve belirginleştikleri ahlaki ameldir.

Bu konuda aşağıdaki üç amaç hakkında ayrıntılı konuşmamız gerekiyor:

- Mağribli ahlakçıların Mısır'a gitme şekilleri ve sebepleri.
- Mağribli ahlaki amelin özellikleri.
- Mısır'da Mağribli ahlaki amelin rolü.

5 İbn Zeyyat, *et-Taşavvuk ila Ricali't-Tasavvuf*, s. 32.
6 Müslim'in *Kitabu'l-İmara*'da rivayet ettiği bir hadisi şerif.
7 Mahmud Abdulhamid, *Kadiyyetu't-Tasavvuf*, s. 20.

Mağribli Ahlakçıların Mısır'a Gitmesi

Mağribli ahlaki amelin Mısır diyarına gittiği, şüpheye yer bırakmayacak şekilde kesindir. Ancak bu amelin Mısır'a gidişi rivayet ve yazıya dayalı teorik yollarla değil, bizzat oraya gitmeyi ve orada yaşamayı gerektiren ameli yollarla gerçekleşmiştir.

Mağribli ahlakçılar –hocalar ve öğrenciler– Kinane yurduna [yani, Mısır'a], hac görevlerini yerine getirip Hz. Peygamber'in (s.) kabrini ziyaret etme sürecinde gitmeye başlamışlardı. Onlardan bir kısmı bu mübarek topraklara yerleşmeyi tercih ediyordu. Kaynaklar hicri 4. yüzyılın başlarında Mısır'a yerleşen en meşhur Mağribli diye Ebu'l-Hayr el-Akta et-Tinani'yi (ö. h. 343) zikretmektedir. Bu kişi tevekkül ahlakını gerçekleştirmede çağının biriciğiydi. Sonra kaynaklar, ondan sonraki çağlarda gelenleri sayar ve on hicri 14. yüzyıla varıncaya kadar gelen kimseleri zikreder. Bu Mağriblilerin en meşhurlarının adlarını sayacak olsak söz uzar,[8] ancak bu kimselerden bazıları, Mağriblilerin ah-

8 Hicri 4. yüzyıldan 14. yüzyıla gelinceye kadar onlardan bazılarının isimlerini zikrediyoruz. Hicri dördüncü yüzyılda: Hicri 340 yılında vefat eden Ebu'l-Hayr Akta et-Tinani. Hicri 6. yüzyılda: El-Kanai ve Ebu Medyen'in ashabından İskenderiye'de Hicri 577 yılında vefat eden Ebu Yezid Yala. Faslı olup İskenderiye'yi yurt edinen Ebu Hafs Umar el-Cinan. İskenderiye'de bir süre oturan ve İbn Tandelust diye tanınan İbn İmran. Ebu Muhammed Abdurrazzak el-Cezuli el-Kebir ve Hicri 612 yılında vefat eden Ebu'l-Abbas et-Tanci, 597 yılında Mısır'a giden ve orada vefat eden Muhammed el-Hisar el-Mağribi el-Fasi. Hicri 7. yüzyılda: Eş-Şazili, el-Bedevi, Eşşerişi es-Selvi (h. 581-641 yılları arasında yaşamış), Ebu'l-Hasen bin ed-Dakkak, Ebu Zekeriyya es-Sebti, Ebu Muhammed es-Selcimasi, Abdurrahman es-Susi, Ebu Abdillah Muhammed el-Fasi, Kahire'de 646 yılında vefat eden Abdulaziz bin Ebi Muhammed Salih, Dimenhur bölgesinde Şazili halifesi ve Hicri 684 yılında vefat eden Abdullah es-Sayih el-Mağribi ed-Dimenhuri. Hicri 8. yüzyılda: Huseyn el-Ademi, Hicri 816 yılında vefat eden Burhanuddin İbrahim bin Muhammed el-Mağribi. Hicri 9. yüzyılda: Mısır'da Hicri 878 yılında vefat eden Avvad bin Muhammed bin İshak et-Tahlemus ve Hicri 899 yılında vefat eden Ahmed Zerruk. Hicri 10. yüzyılda: Hicri 11. yüzyılın başlarında vefat eden Muhammed el-Mağribi. Hicri 13. yüzyılda: Emir Abdulkadir'in şeyhi Muhammed el-Fasi eş-Şazili, Mısır'a gitmiş ve Hicri 1284 yılında Mekke'de vefat etmiştir. Son olarak Hicri 14.yüzyılda: Abdulkadir bin Abdilkerim eş-Şefşaveni ed-Derkavi, Kahire'de 1313 yılında vefat etmiştir.

lak alanında Mısırlı kardeşlerini desteklediklerini iddiasına ilişkin delilleri ayrıntılandırırken bizi durduracak [ve kendilerinden bahsetmemizi gerektirecektir].

Geçiş Şekilleri

Mağribli ahlaki amelin Mısır diyarına geçmesi farklı şekillerde gerçekleşmiştir. Onlardan aşağıdakileri zikredelim:

a) Mağribli hocaların İskenderiye, Kana, Tanta, Fustat, Kahire veya Feyum gibi belli başlı şehir ve kasabalara geçmesi.

b) Batı İslami ahalisinden (yani, Uzak Mağrib, Endülüs, Orta Mağrib ve İfrikiyye[9]) izleyicilerinin Mısır'a gitmeleri ve farklı bölgelerine yayılmaları.

c) Mısırlıların Mağribli hocalardan veya öğrencilerinden ilim öğrendikten sonra onları ülkelerine davet etmeleri,[10] buna karşın Mısırlılardan Mağrib'e gelenler az sayıdadır.

İkamet Şekilleri

Benzer şekilde Mısır şehirlerinde ve köylerinde ikamet de birkaç şekilde olmuştur ki onlardan bazılarını zikredelim:

a) Daimi ikamet: Hoca veya öğrenci Mısır'da sürekli kalmayı tercih edebilir, böylece oranın dışarıdan yerleşimcisi (*nezil*) olur ve vefat ettiğinde dışarıdan gömüleni (*defin*) olur.

b) Tek bir seferliğine geçici ikamet: Hoca veya öğrenci Mısır'da kısa veya uzun tek bir zaman diliminde kalabilir, ardından Mağrib'e döner veya Hicaz, Şam [Suriye, Lübnan, Filistin], Irak ve Yemen gibi diğer İslam yurtlarından birine gidebilir.

9 Yani şimdiki Tunus.

10 O Mısırlılardan birisi, Ebu Medyen'in ashabının büyüklerinden Abdulaziz el-Mehdevi ile beraberliği ve dostluğu bulunan Abdul'azim eş-Şeruni'dir.

c) Birden fazla sayıda geçici ikamet: Hoca veya öğrenci Mısır'da birden fazla zaman diliminde ikamet edebilir; bu zaman dilimlerinde Doğuya veya Batıya yaptığı seyahatlerden sonra Mısır'ı ziyaret edebilir.[11]

Mısır'a Gidiş Sebepleri

Mağribli ahlakçıları Mısır'a gidip orada yaşamaya iten sebeplere ilişkin çeşitli görüşler vardır.

Medeniyet yayma ve kültürel faaliyet merkezlerine sahip Mısır'ın, Mağriblileri kendisine yönelmeye sevk ettiği, bunu da sahip olduğu merkezlerin Mağriblilere çağrılarını icra edebilecekleri ve kendilerine takipçi çekebilecekleri alanlar açması sayesinde gerçekleştirdikleri söylenmiştir.

Yine hac için veya orada yaşamak için Hicaz'a giden Mağribli gezginlerin Mısır'a yerleştiği, benzer şekilde Mısır'da hacıların konaklama yerlerinde Mağriblilerin zevklerine uygun ruhani bir koku yayıldığı ve onlar için oralarda kalmanın güzel olduğu söylenmiştir.

Aynı şekilde, içinde oturanın mücahit sevabı kazandığı büyük bir İslami uç şehir/İslami ileri karakol şehri [*ribat*] sayılan İskenderiye'nin, ülkelerinde böylesi ileri karakollara alışık ve oraları kendisinde ilim, ibadet ve cihatla meşgul oldukları merkezler edinen Mağribli ahlakçıları kendisine çektiği söylenmiştir.

Son olarak, İmam Malik'in mezhebi üzere Sünni bir şehir olmaya devam eden İskenderiye'nin Mağribli ahlakçıların inanç ve mezheple ilgili ihtiyaçlarını karşıladığı, onları kalacak yerle kandırdığı ve böylece onların orada kaldığı söylenmiştir. Burada İslam beldelerinin uçları arasında sı-

11 Mısır'da birden fazla kez ikamet eden kimseler arasında, Ebu'l-Abbas Ahmed bin İdris'i (h. 1172-1253) görüyoruz. Bu zat, Ebu'l-Abbas el-Araisi adıyla bilinir ve Muhammediyye Ahmediyye tarikatının kurucusudur.

nırların çizilmediği ve sınır duygusunun var olmadığı da eklenmelidir.

Mağribli eğitimcilerin Kinane topraklarına gelişinin gerekçelendirilmesine ilişkin bu varsayımlardan hangisi kabul edilirse edilsin, onlardan sadece birinin doğru olduğu yargısını kesin bir şekilde ileri süremeyiz. Onlardan her birinin doğru bir tarafı olabilir veya bir araya gelerek bu doğruyu kısmen veya tamamen oluşturabilirler. Ancak şu kesindir ki bu varsayımlar Mağribli ahlakçıların Mısır'a yerleşmesini genel şekilde gerekçelendirmekle ilgilidir. Buna karşın bizim, Mağrib ile Mısır arasındaki iletişim dönemleri boyunca *bu ikametin artma ve eksilme itibarıyla değişkenliklerinin sebeplerini açıklamamız gerekmektedir.*

Buna göre biliyoruz ki Mısır'a giden Mağribli ahlakçıların sayısı, hicri 6. [miladi 12. yüzyılın] yüzyılın sonları ile hicri 7. yüzyılın [miladi 13. yüzyılın] sonları arasındaki zaman diliminde artmıştır. Bu dönem de bizzat, Mısır ülkesinde ahlaki amelin gelişip serpildiği ve hareketinin genişlediği dönemdir. Mısır'a giden Mağribliler arasında şu kişiler vardır: Üstat Abdurrazık el-Cezuli, Üstat Abdurrahim el-Kanai, Üstat Ebu'l-Hasen eş-Şazili ve Üstat Ahmed el-Bedevi.

Abdurrazık el-Cezuli aslen el-Musamede'lidir. Ahlak eğitimini Ebu Medyen el-Ğavs'tan almış, İskenderiye'ye yerleşmiş ve orada hicri 592 yılında veya bazı rivayetlere göre 596 yılında vefat etmiştir.

Abdurrahim el-Kanai, aslen Terğay'lı, Sebte bölgesindeki Ğamara kabilesindendir. Hicri 521 yılında doğmuş ve Ebi Yaza'ya öğrenci olmuş, sonra Hicaz'a gitmiş ve orada dokuz yıl kalmıştır. Sonra oradan Mısır topraklarına gitmiş, Kana'ya yerleşmiş, hicri 592 yılında vefat edinceye kadar öğretim ve irşat faaliyetleriyle meşgul olmuştur.

Ebu'l-Hasen eş-Şazili'nin de Sebte bölgesindeki Ğamara kabilesine mensup olduğunu söylerler. O, hicri 593 yılında doğmuş ve ahlak eğitimini kendisini İfrikiyye'ye, yani Tunus'a yönlendiren ve Doğuda zuhur edeceğini haber veren Abdusselam bin Meşiş'ten almıştır. Böylece eş-Şazili İskenderiye'ye yerleşmiş ve Allah'a kavuşması yakın (*el-karîbu'l-'ahdu bi'l-llâh*) konuşmasıyla, hac yolunda vefat ettiği hicri 656 yılına kadar insanlara Allah yolunda kılavuzluk etmiştir.

Ahmed el-Bedevi ise hicri 596 yılında Fez'de doğmuş, büyük Üstat Abdulcelil en-Neysaburi'ye öğrenci olmuş, sonra Doğuya yönelmiş ve orada dolaşmış, sonra Mısır'ın kuzeyindeki Tanta'ya yerleşmiş ve orada eğitim ve Allah'a davette öncülük etmiştir.

Birisi, bu dönemde terbiye üstatlarının Mısır'a gidişlerini şu şekilde izah edebilir: Onlar güvenli hayatı, Moğol ve Haçlı saldırılarını yenebilen İslam kuvvetinin sembolü Eyyubiler ve Memlukler'in gölgesinde bulmuşlardır. Ancak bu sözün doğru olması imkânsızdır, çünkü bu dönemde fitneler yaygındı ve Eyyubiler ile Memlukler arasında iktidar mücadelesi ortalığı kasıp kavuruyordu. Bize göre Mısır'a bu göçlerin sebebi birbirini tamamlayan şu iki sebeptir:

Birincisi, bu *talep edilen bir gidiştir:* Mısır'ı bu dönemde kuvvetli ve izzetli bir devlet yönetiyor idiyse, Mağrib'i de güçle övünmekte onlardan aşağı kalmayacak bir devlet yönetiyordu. Mağrib yurdu o zamanlar, bağımsız bir devlet olduğundan beri elde edemediği bir güç ve görkeme sahipti. Öyle ki Eyyubiler devleti onlardan yardım istemeye koştu ve Haçlıların işgal ettiği yerlere saldırmak için bir filo istedi.

Aynı şekilde, Mağrib cihada da çağrılmaktaydı. Mağribli ahlakçılara göre, cihada çağrılan kimse mücahedeye çağrılan kimse gibi olduğu ve Mağriblilerin manevi ve maddi mücadeleyle tanınan serhat boylarında ikamet etmeye alışık ve bunu tercih eden kimseler oldukları bilinmiyor değildir.

Buna göre, Mağribli eğitimcilerin Mısır'a yönelişi, eğer askerî yönelişten dolayıysa savaşçıların donanmalarındaki hareketlerinin bir uzantısı olma veya bu mümkün değilse onu telafi edecek bir şey olma ihtimali uzak değildir. Bu telafi de Mısırlı kardeşlerinin çağrısına cevap vermek, böylece halkın ahlakını yenileme ve ülkelerini saldırganlara karşı korumaları için halkı hazırlama görevini yerine getirmektir. Mağribliler talep edilmeselerdi, Eyyubiler medrese ve hankahlar inşa etmeye girişmez, onlara gelirler akıtmaz ve vâkıflar bağlamaz, öğretim ve eğitim işlerini kendilerine gelenlere çarçabuk vermezlerdi. Nitekim Eyyubiler Abdurrahim el-Kanai'yi Kana şehrinde ahlak hocası tayin etmişler, Ebu'l-Hasen eş-Şazili'yi de İskenderiye'nin kalelerinden birine yerleştirmişlerdir.

İkinci gerekçe, izin verilmiş bir geçiş olmasıdır. Mağribli ahlakçıların bütün hareket ve duruşlarında, seyahatleri ve kalışlarıyla geçici hevaların ve fani amaçların oynamasına izin vermeyen manevi değerleri ve rabbani idealleri benimsedikleri gizli değildir. Onları bu manevi değerler ve rabbani idealler, bu ahlaki anlamlarla daha çok fayda sağlayacaklarının veya daha çok fayda kazanacaklarının delillerini buldukları her yere ve yine o anlamların şartlarını en mükemmel şekilde yerine getirme delillerini buldukları her yere yerleşmeye veya seyahat etmeye sevk etmiştir. Benzer şekilde bu değer ve idealler onları eğitim ve mezuniyette hocalarının işaretlerinden yardım almaya yöneltmiş, böylece güzel edebi ve dostluğun hukukunu yerine getirmeyi ellerinden kaçırmamışlardır. Nitekim Ebu Medyen el-Ğavs [el-Mağribi], Abdurrezzak el-Cezuli'nin Mısır'a gitmesine izin vermiş, benzer şekilde Abdusselam bin Meşiş ona Ebu'l-Hasen eş-Şazili'yi işaret etmiştir.

Tarihçiler böylesi sebepleri dikkate almama alışkanlığıyla hareket etmişlerdir, çünkü onlar böylesi sebepleri tarihsel çözümlemede pek anlam ifade etmeyen öznel iddialar ve

düşünceler sayarlar. Burası bu yaklaşımı değerlendirmeye imkân vermemektedir. Ancak bu yaklaşımın araştırmacılar arasındaki yaygınlığına ve çoğunluğun onun nesnelliğine ve bilimselliğine yönelik inancına rağmen, biz sadece şu kadarını söylemekle yetinelim: En ince ayrıntılarını sırf manevi değerler üzerine kuran hayatın çözümlemesinde maddeye kilitlenmekle damgalanmış yöntemler ve açıklamasında dış görünüş üzerine donmakla nitelenmiş sebepler işe yaramaz.

Bu yüzden bu manevi yönün, Mısır'a gidişin gerekçesini Mağriblilere yönelik talebin, emprik yönden daha açıklayıcı olduğunu düşünüyoruz. Enerjisini ruhani şeylerin tükettiği kimse, bu ruhani şeylere hizmetçi olması dışında hiçbir duyguya eğilmez. Bir harekette izin hissedilmeseydi, o hareket kendisinden beklenen ürünleri vermezdi. Görüldüğü üzere, Mağribli eğitimcilerin Mısırlıların davranışında o dönem zarfında meydana getirdikleri ahlaki dönüşümün izleri, onların ortamlarında şimdi bile kutsal bir ruhaniyet yaymaktadır!

Mağribli ahlakçıların Mısır diyarına gidişlerine ilişkin bu gerekçelendirmemiz, yani çağrılmaları ve izin verilmeleri doğruysa, bununla birlikte iki gerçek daha söz konusudur:

Birincisi: Mağribli ahlaki amel, başkalarının sahip olmadığı niteliklere sahiptir.

İkincisi: Mağribli ahlaki amele özgü bu nitelikler, Mısır toplumunun o gün ihtiyaç hissettiği ahlaki yenilenmeyi gerçekleştirmede işe yaramıştır.

Şimdi, Mağriblilerin gerçekleştirdiği ahlaki amelin özelliklerini açıklamaya geçelim, sonra bu özelliklerin o günkü Mısır toplumunun ahlaki ıslahına fayda sağlama şekillerinin açıklamasına eğilelim.

Mağribli Ahlaki Amelin Özellikleri

Hicri 6 ve 7. yüzyılda Mağribli ahlaki uygulama üzerinde düşünen kimse bu uygulamanın şu temel niteliğe sahip olduğunu hemen görür: parçalılıktan uzaklık, soyutlamadan uzaklık ve siyasallaşmaktan uzaklık.

Parçalılıktan Uzaklık veya Bütünleyicilik Özelliği

Mağribli ahlaki amelde parçalılıktan uzaklık, aşağıdaki üç hususla birlikte kendini gösterir: ahlak-fıkıh birliği, soyutlanma-sebeplilik birliği ve mücahede-cihat birliği.

Ahlak-Fıkıh Birliği

Bu birliği aşağıdaki üç husus gösterir:

Birincisi: Mağribli ahlakçılar fıkhı, asli geniş anlamında almışlardır; o da şeriatın hükümlerine dışta ve içte uymaktır. Böylece dış amellerin sıhhati iç amellerin sıhhatine, şartlının sıhhatinin şarta bağlı olduğu gibi bağlıdır.

İkincisi: Mağribli ahlakçıların çoğunluğu öğretim ve ezberletmeyle uğraşan fakih, muhaddis, Kur'an hâmili veya ilmî metinlerin hafızı idiler.

Üçüncüsü: Mağribli ahlakçılar fakihlere dış amelleri yerine getirmeye devam etme hususunda katılmışlar, hatta fakihlerle onların yapmadığı amelleri yapacak kadar yarışmışlardır. İslam inancını yaymaya, zihinlere yerleştirmeye ve halkı ibadetlerini ve görevlerini yerine getirmeye yetkin kılmak için yardımcı olacak araçları bulup çıkarmışlardır. Çünkü onlar çöllere ve uzak bölgelere gidip insanlara dinî konuları öğretmişler, toplu zikir ve toplu Kur'an okuma gibi ibadet yöntemleri kabul etmişler, böylece haberi olmayana işittirmiş, yoldan geçeni çekmiş ve okuma-yazma bilmeyenin ezberlemesini kolaylaştırmışlardır. Yine onlar fakihleri Mağriblilerden hac ibadetini kaldıran fetvalar vermeye iten engelleri gidermeye uğraşmışlar, yolları güvenli hâle getir-

mişler, seferler düzenlemişler ve istasyonlar inşa etmişler, hacılara güven, azık ve rahatlık sağlamışlardır.[12]

Soyutlanma-Sebeplilik Birliği

Bilinmelidir ki ahlakçılar nezdinde soyutlanma iki türdür: zevklerden veya çıkarlardan soyutlanma ve sebeplerden veya vesilelerden soyutlanma. Bu ikisini, Mağrib kültürünü inceleyen kimseler karıştırmış, birini diğeri anlamında yorumlamıştır. Oysa doğrusu şudur ki Mağribli ahlaki amel, öğrencinin davranışsal ilerlemesini, zevkleri ve çıkarları terk etmeye bağlamıştır. Böylece öğrenci amellerde sadece Allah'ı amaçlamayı gerçekleştirecektir. Diğer taraftan Mağribli ahlaki amel, sebepleri terk etmeyi yasaklama özelliğiyle seçkindir. Nitekim onların büyük adamları, sebepleri aramaya koyulmuş ve insanlara muhtaç olmayı kendilerinden uzaklaştıracak geçim araçları edinmişler, öğretim, ticaret ve ziraat faaliyeti icra etmişler, öğrencilerinden aylakları hoş görmemişler, onlara meslek edinmelerini ve dilencilikten ve aile üyelerinden yardım beklemekten uzaklaşmalarını öğütlemişlerdir.

Ancak bu ahlakçılar öğrencilerinin sebepleri ararken onlara yapışıp kalmaktan uzak durmalarına özen göstermişlerdir. Böylece öğrenciler, onları rızık aramaya ulaştıranın, sebep edinmeleri değil, Rızık Veren, Kuvvetli ve Sağlam [Allah] olduğunu anlamışlar, aynı zamanda hem sebep edinen hem de [sebeplerden] soyutlanmışlardır.

Mücahede-Cihat Birliği

Bu üçüncü birliği aşağıdaki hususlar gösterir:

Birincisi: Sadece ibadet amelleriyle ilgilenmeye imkân veren medeniyetten uzak ve ülkeye yapılacak saldırılara

12 Asefi'de medfun Ebu Muhammed Salih'in ve soyundan gelenlerin Mağribli hacılar için yolu güvenli hâle getirmek yolunda yaptığı büyük işler bilinmektedir.

karşı durmaya imkân veren, sahillere ve sınırlara paralel olan sınır bekleme merkezleri inşa etmek.

İkincisi: Ya doğrudan savaşlara katılmak ve şehitliği veya gaziliği istemek yoluyla fiili katılım, ya da insanları motive etmek ve İslam yurdunu savunmak için onları harekete geçirmek.

Üçüncüsü: Vali ve emirler düşmanla çarpışmak için sefere çıktıklarında kendilerine yoldaşlık etme çağrılarını kabul etmekle gerçekleşen manevi katılım. Vali ve emirler bu çağrıyı bereket elde etmek, kalpleri pekiştirmek ve yardım celp etmek için yapmışlardır.

Özetle söyleyecek olursak, Mağribli ahlaki amel, parçalılıktan uzaktır ve açık bir bütünleyicilik yönelişine sahiptir. Bu yöneliş, manevi amelî fıkhi meşguliyetin bir parçası, soyutlanmayı sebepliliğin bir parçası ve cihadı mücahedenin bir parçası kılar.

Soyutlamadan Uzaklık veya Katılımcılık Özelliği

Mağribli ahlaki amelde soyutlamadan uzaklık, aşağıdaki üç kaçınma türünde kendini gösterir: fıkhi ayrıntılardan kaçınma, kelami tartışmadan kaçınma ve irfancı hikmetten kaçınma.

Fıkhi Ayrıntılardan Kaçınma

Gelişme fıkıh ilminin, esaslarının basitliğinden ve sorunlarının kaynağının kolaylığından çıkıp ilke ve hükümlerdeki karmaşıklıklara, yargı ve fetvalardaki ayrıntılandırmalara dönüşmesini gerektirmiştir. Bu dallanıp budaklanmalar bazı fakihlerin sözlerini soyut düşünce görünümünde göstermiş ve insanları basitlik ve canlılık özelliğine sahip olan, kavrama ve anlamada avamın gücünü göz önünde bulunduran bir davranışa çağıran ve altında amel bulunan veya amele çağıran görüşleri benimseyen ahlakileşme ehline sığındır-

mıştır. Bu yüzden ahlakçılar yakınlaştırılmış, dolayısıyla ne zaman ayrıntıcı fakihler uzaklaştırmak ve sıkıştırmak için saldırmışlarsa ahlakçıların çağrısı yayılmış,[13] buna karşın ne zaman ayrıntıcı fakihler yakınlaştırılmış ve nüfuzları genişlemişse, ahlakçılar sıkıştırma ve takibe maruz kalmışlardır.[14]

Kelami Diyalektikten Kaçınma

Mağribli ahlakçılar kelam ehlinin yöntemi üzere teemmülcü düşünceyi değil, esasen ibadet amelini gerektiren bir tevhid anlayışı benimserler; bu düşüncede kitap ve sünnetin getirdiği ölçüyü aşmaz ve ayrıntılı konulara dalmaktan kaçınırlar. Nitekim onlardan bazıları, kimi ahlakçıların kitaplarında[15] bulunan, yazarının kelamcıların yöntemlerini benimsediğini ve öncüllerine katıldığını hissettiren görüşleri reddetmekte tereddüt etmemişlerdir. Bunun delili, Ebu Şuayb es-Sariye ile Esnar –Muvahhidlerin yöneticilerinden birisi– arasında, Emir Abdulmumin bin Ali'nin düzenlediği bir oturumda gerçekleşen tartışmadır. Esnar, Ebu Şuayb'a tevhid akidesi hakkında soruyor, bununla el-Mehdi bin Tumert'in insanlar arasında yaydığı soyutlamacı nitelikleri kastediyor, Ebu Şuayb da ona tevhid anlamlarının geçtiği Kur'an ayetlerini zikrederek cevap veriyordu.

İrfancı Hikmetten Kaçınma

Ahlaki uygulamanın gelişmesi ve yayılması gereğince çevreden etkilenme sonucu, Mağrib ahlakçılarını sadece tedirgin edebilen bazı fikrî ve ilmî yönelişler sızmıştır. Çünkü

13 Buna güzel bir örnek, Muvahhidun'un ahlakçılara ve fakihlere yaklaşımıdır.

14 Buna en iyi örnek Murabıtun'un ahlakçılara ve fakihlere yaklaşımıdır.

15 Bu kitapların başında Gazali'nin *İhyau 'Ulumiddin* kitabıdır. Bu kitap, bilinen gürültü-patırtıyı çıkarmış ve insanlar onunla ilgili olarak eleştiren ve inananlar olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Sonunda eleştirenler üstün gelmiş, ardından Ali bin Yusuf el-Murabıti'nin *İhya*'nın yakılması emri çıkmıştır. *İhya*'yı eleştirenler arasında Ebu'l-Hasen bin Harzehem gibi büyük Mağribli ahlakçılar yer alır. Onun *İhya* karşıtı duruşu bilinmektedir. Nitekim *İhya*'nın bazı parçalarının yakılması işine öncülük etmiştir. Bir rüyasında Gazali onu Hz. Peygamber'e (s.) şikayet eder. Sonunda Hz. Peygamber onun [bin Harzaham] kırbaçlanmasına hükmeder.

onlar bu yönelişleri, nefsi kendisinden korumamız gereken ahlaki hastalıklar sayarlar. Bu yönelişlerden burada iki tanesine yer vermek istiyoruz: işrak [yani, akli aydınlanma] ve kimya.

Mağribli ahlakçılara göre işrak, şu iki ilkeyi benimseyen felsefi düşünceden alınmıştır: aklın mutlaklığı ilkesi ve bireyin ayrıcalığı ilkesi. Aklın mutlaklığı ilkesi, onların Sünni yönelişleriyle çatışmaktadır; çünkü aklın seyrini şeriatı dikkate almak sınırlandırmazsa, akıl hevaların hedefi olur. Bireyin ayrıcalığına gelince, bu da onların cemaatçi yönelişleriyle çatışır. Çünkü bireyin ufkunu cemaati dikkate almak sınırlamazsa, zararı faydasından çok olur.

Benzer şekilde Mağribli ahlakçılara göre [simya anlamındaki] kimya, aklın tanıklığına aykırı düşen dünyevi tamahkârlıktan kaynaklanmıştır[16] ve insanı açıkça fesada düşürür.[17] Aklın tanıklığına aykırı düşmesi, kimyacının nesneleri değiştirmek için asılsız sebepler aramasıdır. Açıkça fesada düşürmesi de bu sanatın aldatma ve kandırmaya yol açmasıdır. Bu yüzden Mağribli ahlakçılar kimyayla uğraşmayı yasaklamış ve izleyenlerini ondan şiddetle sakındırmışlardır. Bu yaklaşımlarında Advetu'l-Endülüs bölgesinden bazı ahlakçıların işrakçı ve kimyacı yönelişten etkilenmelerinin de etkisi vardır.

Özetle söyleyecek olursak, Mağribli ahlaki amel, ayrıntı fakihlerinin, kelam ve irfan erbabının içine düştüğü soyut-

16 Şazili dedi ki: "Kariyerimin başında kimyayla uğraşmak ve Allah'tan bu işte yardım istiyordum. Bana şöyle söylendi: "Kimyayı sidiğinde bulacaksın. Sidiğine istediğin şeyi koy, istediğin şeye dönüşsün". Bir baltayı ısıttım ve sidiğin içinde yüzdürdüm, altına dönüşüverdi. Aklımın şahitliğine başvurdum ve dedim ki: "Ya Rabbim. Senden bir şey istedim, pislikle uğraşmadan ona ulaşamadım". Bunun üzerine bana şöyle denildi: "Ey 'Ali! Dünya pisliktir. Pisliği istiyorsan, ona ancak pislikle ulaşırsın". Bunun üzerine, "Ey Rabbim, onunla ilgili olarak beni affet." dedim. Bana denildi ki: "Baltayı ısıt, aslına döner". Es-Savma'i, *el-Ma'za fi Menakibi Ebi Ya'za*, thk. 'Ali el-Cavi, Risaletu Diblumi'd-Dirasati'l-'Ulya Markune bi-Kulliyeti'l-Adab ve'l-'Ulumi'l-İnsaniyye bi'r-Rabat, 1989.

17 Muhammed Salih demiştir ki: "Kimya sanatıyla uğraşmaktan vazgeçin, çünkü o aldatmaya ve kandırmaya düşürür". *El-Minhacu'l-Vadıh*, s. 261, 266, 334, 334.

lamacı yönelişten uzak durarak ibadet, inanç ve bilgi uygulamasında katılımcı bir yöneliş benimser. Bu, söz konusu üç uygulamayı, kendisinde yapmacıklık bulunmayan doğal ve giriftlik taşımayan kolay bir uygulama kılar.

Siyasallaşmadan Uzaklık veya Isındırıcılık Özelliği

Mağribli ahlaki amelde siyasallaşmadan uzaklık aşağıdaki üç tür anlamda kendini gösterir: cihadın manevi anlamı, çağrının insani anlamı ve soyun manevi anlamı.

Cihadın Manevi Anlamı

Cihat kelimesinin anlamları bozulmuş kelimelerden biri olduğuna işaret edilmelidir. Bu kelime iki şekilde anlamından uzaklaştırılmıştır:

Birincisi, cihadın askerî hâkimiyet kazanmak ve siyasi nüfuzu genişletmek için savaşmak anlamında alınır olmasıdır.

İkincisi, cihadın dinî üstünlük kazanmak ve inanç nüfuzunu genişletmek için savaşmak anlamında alınır olmasıdır.

Mağribli ahlakçıların benimsediği şekliyle cihadın içeriğinin asla dünyevi iktidar arayışıyla ilgisi yoktur, çünkü bu, manevi terbiyenin amaçlarıyla çelişir. Yine bu cihat anlamının, inanç katılığı ve sertlikle de alakası bulunmaz; çünkü bu, manevi terbiyenin araçlarıyla çatışır. Söz konusu cihadın anlamı, İslam yurdunu savunmak ve Allah dışındaki amaçlardan uzaklaşmak uğruna canı feda ederek nefs mücahedesi yapmakla ilgilidir. Buna göre, Mağribli anlamıyla cihat, ne siyasi bir eylem, ne de ideolojik bir davranıştır; ancak, temelde *manevi bir eylemdir.*

Çağrının Manevi Anlamı

Şüphesiz ki çağrının Mağribli ahlak uygulamasında son derece önemli bir rolü vardır. Bu çağrının alanı, başlangıç-

ta medeniyetten uzak bölgelerle sınırlıyken daha sonraları çölleri ve şehirleri kapsamıştır. Şu var ki bu çağrı, belli bir gurup için siyasi nüfuz arayan veya maddi kazançlar peşinde koşan çağrılara hiç benzemez. Ama bu çağrının kimisine bozulma hastalığı girmiş ve halleri değişmiş yahut iddia hastalığı girmiş ve bazı çağrıcılar o hastalığı kapmış olabilir.

Doğrusu şu ki ahlaki çağrı, Mağribli amel topluluğundan kurucuların uyguladığı şekliyle, insanı ahlaken yenilemekten başka bir alternatif aramaz. İnsanlığı yenilemenin yegâne yolu da çağrıcının davetinde Allah için samimi olma şartını yerine getirmesi, çağırılan kimsenin de iradesini Allah'a teslim etme şartını sağlamasıdır. Nitekim bu insani yenilenmeye *salah* (iyilik), sahiplerine de *salihler* (iyiler), erdemliler, erdem ve din topluluğu isimleri verilir.[18] Çünkü insani değerlerin dinin değerlerinden alındığı bilinmektedir. Bu yüzden salih insanların çağrısı, bir gurupçuluk yahut maddi propaganda değil, *kalbi ısındırıcı* ahlaki bir çağrıdır.

Soyun Manevi Anlamı

Soyun Mağribli ahlaki tecrübede, zamanın geçmesiyle beraber artan bir öneme sahip olduğu, öyle ki büyük veliliği ve yüce fetihleri ancak şerefli soydan gelen kimselerin elde edeceğinin sanıldığı iyi bilinir. Mağribli ahlakçılardaki hâkim gelenek, hocalarının soyunu efendimiz Hz. Hasan'a dayandırmaktır. Buna karşın Doğulu ahlakçılar genelde hocalarının soyunu kardeşi Hz. Hüseyin'e dayandırırlar.[19] Bu soy doğru olsun yahut olmasın, fark etmez; çünkü göstergesi esasen *manevi gösterge* şeklinde kalır. Efendimiz Hz. Hasan, hilafetten Muaviye lehine çekildiği için, ona intisap siyasi iktidara değer verilmediğini gösterir. Mağribli ahlakçılardan birisi için bu görevi yapacak bir başkası olmadığı için –dar veya geniş ölçekte– siyasi iktidarı üstlenmek söz

18 İbnu'z-Zeyyat, *a.g.e.*, s. 270, 271, 300, 344, 377.

19 Huseyn Safi, *el-Edebu's-Sufi*, s. 146.

konusu olursa, onun bu görevi üstlenişi arızi ve asıl kendine özgü ahlaki iktidara bağlılıkla gerçekleşir; Hz. Hüseyin efendimize müntesip kimselerde olduğu gibi zati ve asaleten gerçekleşmez.

Özetleyecek olursak, Mağribli ahlaki amel, siyasallaşma yönünden uzaklaşır ve belirgin bir insanileşmeci yöneliş sergiler. Bu yönelişin özelliği, cihada manevi bir boyut, çağrıya insani bir boyut ve soya manevi bir boyut katmasıdır.

Mağribli ahlaki amelin parçalılıktan uzaklık –bir başka deyişle bütünleyiciliği arama–, soyutlamadan uzaklık –bir başka deyişle katılımı arama– ve siyasallaşmadan uzaklık –bir başka deyişle insanileşmeyi arama– olmak üzere üç özelliğe sahip olduğunu öğrendiğimize göre, bunun sebebinin Maliki mezhebinin, Mağriblilerin bünyesine iyice yerleşmesi olduğu da bilinmelidir. Öyle ki Malikilik, Mağriblilerde *mantığının* hükmü ve *oluşumunun* çevresel şartlarıyla manevi uygulamalara yönelik bir eğilim oluşturmuştur. Bu mantıksa özetle amel ve beraberlik/sohbet unsurlarına, bu oluşumun çevresel şartlarıysa yüceltme ve ihsan unsurlarına dayanır.

Amele gelince, Malikilik diğer fıkhi mezheplerden farklı olarak, *Medine'nin amelini* İslam şeriatının kaynaklarından biri kabul etmiştir. Bu da Malikiliğin *canlı davranışı gözlemlemenin* doğru dindarlığı gerçekleştirmedeki etkisini gerçek manada kavradığına delil teşkil eder. Zira Malikiliğin dayandığı yasama kaynakları iki kısma ayrılır. Teorik kısım; Kitap, sünnet ve kıyası kapsar. Amelî kısım; icma ve ameli kapsar. Bundan da dinde derin anlayış sahibi olmanın (*tefakkuh*) akıl yürütme ve uğraş uygulamalarını birleştirmek suretiyle gerçekleşeceği sonucu çıkar. Malikilikte amel sorununun, uygulamanın teorisi alanındaki yeni araştırmalar bağlamında ele alınma gerekliliği devam etmektedir.

Beraberliğe / sohbete gelince,[20] Malikiliğin benimsediği amel esasının bir gereğidir. Şöyle ki beraberlik, beraber olunan kimsenin söz ve fiillerine eşlik eden ve başka bir şekilde elde edilemeyecek bir kesinlikte amacın bilinmesini sağlayan *sebep ve belirtilerin canlı gözleminden* ibarettir. O hâlde ancak tam beraberlikle canlı amel vardır. Bu yüzden İmam Malik'in bazı Mağribli öğrencileri, ondan ahlakını ve hallerini de miras almak için, öğrenimlerini tamamladıktan ve teorik formasyonlarını kazandıktan sonra uzun süre onunla beraber olmuş, hiç yanından ayrılmamıştır.

Yüceltmeye gelince, İmam Malik, Allah ona rahmet etsin, söz ve fiilleriyle Hz. Peygamber'i (s.) yüceltmenin adabını gösteriyordu. Hz. Peygamber'e sevgisinin büyüklüğü, söz ve davranışlarının öğrencilerine ve arkadaşlarına Efendimizin (s.) haberlerini canlı olarak ve anlamlarını gözle görür gibi aktarmaya götüren nedendir. Böylece öğrencilerinin ve arkadaşlarının kalpleri bu haberlerin esrarıyla dirilir ve organları onlarla amel etmeye boyun eğerdi. Nitekim Mağribli Maliki fakihler ondan bu yüceltmeyi almış ve onun adabını toplumun katmanları arasında yaymıştır.

İhsana gelince, İmam Malik, ahlakçıların aradıkları ahlaki niteliklerde son sınıra ulaşmış amelde bulunan âlimlerle arkadaşlık etmiştir. Söz konusu nitelikler ihsan ahlakı veya manevi erdemlerdir. İmam Malik'in hocaları arasında, ağlamasıyla meşhur Hürmüz, zühdüyle maruf İbn Munkedir, muhabbetiyle bilinen Cafer es-Sadık vardır. Benzer şekilde, İmam Malik'e ihsan niteliklerini sergilemede ön plana çıkmış kimseler talebe olmuştur. Bunlar arasında Süfyan es-Sevri ve Ebu'l-Hasen eş-Şeybani vardır.

Amel, beraberlik, yüceltme ve ihsandan ibaret bu dört ahlak esasına özen göstermek, Malikiliğin Mağribliler arasında, onların sırf bu mezhebin mantığıyla dolu olmaları

20 Malik (r.a.), Abdullah bin Ömer'in azatlı kölesi Nafi ile birlikte zaman geçirmiş, böylece Malik'in en sahih senedi Malik – Nafi – İbn Ömer şeklinde olmuştur.

sebebiyle hızla hâsıla verecek manevi uygulamanın tohumlarını taşıdığına delil babında yeter. Mağribliler, Malikiliğe özgü bir şekilde ahlakileşmiş ve başkalarına örnek teşkil etmişlerdir. O yüzden Maliki fakihler arasında ibadet, züht, vera ve takva ehli çok sayıda insanın çıkması garip değildir. Öyle ki temel bir itibarla, sufilere sufi denildiği anlamda onlara da sufi denilmiştir.[21] Bu itibar da, onların fıkıh bilgileriyle Allah'ın rızasını kazanmayı amaçlamalarıdır. Öyle ki Maliki fakihler, biyografi ve tabakat kitaplarında, abit ve zahitlerle beraber zikredilmiştir.[22]

Özelde hicri 6. ve 7. yüzyıldaki Mağribli ahlaki ameli ayırt eden ve bu amelden *bütüncü, katılımcı ve kalbi ısındırıcı bir ahlakileşme* oluşturan özelliklere ilişkin sözümüzü tamamladıktan sonra, bu özelliklerin o dönem Mısır toplumunun aradığı ahlaki yenilenme amaçlarına nasıl hizmet ettiğini açıklamaya geçelim. Mağribli ahlaki amelin bu aranan hizmeti yerine getirmesinin yegâne yolu, bu amelin bütüncü niteliğinin Mısır toplumuna bitişmiş parçalı görünümleri ortadan kaldırmada işe yaraması, katılımcı niteliğinin ona bitişen soyutlamacı yönleri silmede fayda sağlaması ve insaniyetçi niteliğinin onda meydana gelmiş siyasallaşmayı silmede yarar sağlamasıdır.

Mısır Ahlakının Yenilenmesinde Mağribli Ahlaki Amelin Etkileri

Mağribli Ahlaki Amelin Bütüncü Özelliği ve Mısır Toplumundaki Parçalı Görünümlerin Silinmesi

Mısır bu döneme aşağıdaki iki parçalılık görünümünden muzdarip girmişti:

Birincisi: Sünni fakihlerin yerel ahlakçılarla arası iyi değildi, çünkü bu ikinciler İsmaililerle karışıp görüşmek-

21 İbnu'z-Zeyyat, *a.g.e.*, s. 34.
22 El-Maliki, *Riyadu'n-Nufus.*

le suçlanıyordu.[23] Nitekim Fatımiler çağrılarını dayatmak ve otoritelerini pekiştirmek için ahlaki söylem maskesini kullanmışlardı. Öyle ki her ahlakçının etrafında Fatımilere mensubiyet şüphesi dolaşıyordu. Bu bağlamda ahlakçıların konuşmasında ortaya çıkan ve –az da olsa– bir kısmı Şia'nın inançlarına benzeyen anlamları özellikle dikkate almak gerekir.

İkincisi: Resmî savaş araçları (maddi hazırlıklar ve düzenli ordular, vs.), manevi cihat tarzlarıyla uyumlu değildi. Bu Moğolların, Haçlıların ve misyonerlerin saldırısı sebebiyle Müslümanları kuşatan tehlikelerle çarpışmak için var olması gereken bir uyumdu.[24]

Bu yüzden Mısır'daki yeni yöneticiler fakihler-ahlakçılar ve cihadcılar-mücahedeciler bölünmüşlüğünden ibaret bu iki parçalı görünümü ortadan kaldırmak ihtiyacı hissettiler. Bunun yolunun fıkıhlanma-ahlakileşme ve cihat-mücahede birliğini uygulamada sağlamaktan geçtiğini de biliyorlardı. Böylece onlar bu işe, ancak doğru bütüncü yönelişi gerçekleştiren kimselerin uygun olacağını gördüler.

Mağriblilerin cihat ile mücahedeyi birleştiren sınır bekçiliği (*murâbata*) tecrübelerinin, Eyyubilerce iyi bilindiği görülmektedir. Benzer şekilde önlerinde, Mağriblilerin tarzında olduğu gibi hükmeden bir Ebu Bekr et-Tartuşi örneği vardı. Manevi terbiyeden önemli bir pay elde etmiş bu Endülüslü selefi fakih Mağrib'i ziyaret etmiş, Fez'de Mağrib'in âlimlerinden ilim öğrenmiş, Mağribli ahlaki ameli yakından görmüş, seyahatlerinin sonunda İskenderiye'ye yerleşmiş, orada telif ve tedrise koyulmuştur. Bu âlimin Mağribliler üzerindeki etkisi –ki o, bidatler hakkında bir kitap yazmış kişidir– onların hakkı desteklemeye devam etmeleri, bunu

23 İbn Haldun, *el-Mukaddime*, s. 473. İsmaililerle yakınlık suçlaması öylesine yaylmıştır ki hasımlar elinde, halk arasında biraz sesi duyulan ve yayılan herkesi sıkıştırmak için bir araca dönüşmüştür. Nitekim Ahmed el-Bedevi ve Ebu'l-Hasen eş-Şazili'ye de bu suçlama yapılmıştır.

24 Said Abdulfettah Aşur, *es-Seyyid Ahmed el-Bedevi, Şeyhun ve Tarikatun*, s. 35.

da sünnet ve cemaate yapışmak ve dinde bidat ve yenilikçilikten uzak durmak suretiyle yapma esasına dayalıdır.[25]

Bu [Mısırlı] yöneticiler Mağribli ahlaki tecrübenin açık bir bütüncü yönelişe sahip olduğunu görmüşlerdi. Bu tecrübenin bütünleyicilik yönü onu diğer tecrübelere göre, yöneticilerin fıkıh öğrenimi ile ahlak edinimi arasındaki ilişkiyi ve yine cihadın manevi yönü ile maddi yönü arasındaki ilişkiyi sağlamlaştırma amaçlarına daha iyi hizmet eder hâle getiriyordu.

Amel kapısı Mağribli eğitimcilere açılınca, bu eğitimciler Mısırlı öğrencileri yanında fıkıh öğrenimi-ahlak edinimi bağlantısını gerçekleştirme işini üstlendiler, ameli olarak bâtını ilimlerin [zahiri ilimlerden] ayrılığını öne süren İsmaili iddiayı çürüttüler. Nitekim onların çoğunluğu, özellikle de Abdurrezzak el-Cezuli, Abdurrahman el-Kanai ve Ebu'l-Hasen eş-Şazili, şeri zahiri ilimlerin ve kalbi ilimlerin her ikisine de vâkıftı. Benzer şekilde bu kişiler fıkıh öğretimi ve hadis rivayeti uygulamasında sağlam bir konuma sahiptiler, dolayısıyla öğrencilerine şeriatın şu iki yöne sahip olduğunu telkin ettiler: Dış amelleri düzenleyen hükümsel yönü, kalbi amelleri düzenleyen ahlaki yönü. Yine onlar öğrencilerini hüküm ilimleri ve amel ilimleriyle eşit şekilde ilgilenmeye yönlendirdiler. Böylece onların elinden ilmiyle amel eden seçkin bir âlimler sınıfı yetişti. Onlar arasında Ebu'l-Fukara Haccac ve Abdurrahman bin Tayyib, Abdurrazık el-Cezuli'nin öğrencilerindendi. Yine Ebu'l-Haccac el-Aksari ve Ebu'l-Hasen bin es-Sabbağ ve Salih bin Gazi el-Enmati ise Abdurrahim el-Kanai'nin müritlerindendir. Son olarak Mekinuddin el-Esmer, Ebu'l-Kasım el-Kabbari, İbn Munir ve Ebu'l-Abbas el-Mursi, Ebu'l-Hasen eş-Şazili'nin öğrencilerindendir.

Yine bu müceddıtler (yenilikçiler), savaşta manevi yetenekler ile maddi yeteneklerin birleştirilmesi işini üstlenmiş-

25 İbnu'z-Zeyyat, *a.g.e.*, s. 32.

lerdir. Nitekim Mısırlı öğrencilerine savaş eğitimi ile ahlak eğitimini birleştiren sınır bekçiliğindeki (*murâbata*) asil ve uzun tecrübelerini aktarmışlardır. Onlara göre savaş eğitimi ahlak eğitimini izleyen türev konumunda olduğundan, manevi ve vicdani güçlerini, kararlılıklarını yaratıcı manevi bir destekle güçlendirmek suretiyle yenilemişlerdir. Bu yaratıcı manevi destek onları gönüllülüğe teşvik ediyor ve onlara fedakârlığı ve şehitliği sevdiriyordu. Yine bu Mağribli eğitimciler, bu tür bütünleyici cihat işinde Mısırlı öğrencilerine bizzat kendileri örnek olmuş, silah taşıyarak ve cesaret vererek onların girdiği savaşlarda onlara katılmışlardır. Nitekim Ebu'l-Hasen eş-Şazili, gözü görmemesine ve yaşının ilerlemiş olmasına rağmen, Dimyat körfezini Haçlılardan kurtarmaya gitmiş, askerlerin gayretlerini arttırmış ve kalplerini pekiştirmiş, böylece Allah'ın yardımı [ve zafer] gelmiştir.

Mağribli Ahlaki Amelin Katılımcılık Özelliği ve Mısır Toplumunda Soyutlama Sorunlarının Silinmesi

Mısır, Fatımi yönetiminden çıktığında aşağıdaki iki soyutlanma etkisinden muzdaripti:

Birincisi: İrfancı hikmet; işraki şatahat ve eski Mısır'dan miras alınmış kimyacılık sırlarından ibaret iki yüzüyle, bazı yerel ve dışarıdan gelmiş ahlakçıların elinde ortaya çıkmıştı.[26]

İkincisi: Fatımi devletinin benimsediği ve Şia mezhebini yaymak için kullandığı ahlaki amel, bireysel ahlakileşmedir; yani topluluklara değil, bireylere özgü ahlakileşmedir.

Bu yüzden Mısır'daki yeni yöneticiler irfancı hikmet ve bireyselci ahlakileşmeden ibaret iki soyutlama sorununu

26 Zünnun el-Mısri ve öğrencileri kimyayla uğraşmalarıyla bilinirdi. Belki de bu uğraşı onun aklını başından almış ve Halife Mütevekkil zamanında hapse atılmasına sebep olmuştur.

ortadan kaldırma ihtiyacı duydular. Ayrıca onlar bunun tek yolunun şeri hikmet ve toplumsal ahlakileşmeyi öğrenmek olduğunu biliyorlardı. Bu işi de sadece doğru *katılımcı yönelişi* gerçekleştirmiş kimselerin yapabileceğini gördüler.

Bireyselci ahlakçılar Muhyiddin İbn Arabi ve Abdulhak İbn Sebin'in durumunun Mısır'daki yöneticiler tarafından biliniyor olması uzak bir ihtimal değildir. Bilindiği gibi bu iki Endülüslü ahlakçının Mağrib'de kaldığı, ama kısa süre sonra bireyselci işraki ve gizemci tecrübelerini yaşamak için Doğuya yöneldikleri bilinmektedir. Bu ikisi Mağrib'den ister arzudan ister korkudan ayrılmış olsun, fark etmez,[27] bu durum bu diyarın kendisiyle meşhur olduğu ve Doğudaki ülkelerin çoğuna şöhreti ulaşmış ahlaki uygulama türünün, o ikisinin özel irfancı hevasına uygun gelmediğinin canlı bir şahididir.

Görünen o ki Mısır'ın yeni yöneticileri Mağribli ahlaki uygulamanın kendisi sayesinde irfancı hikmete ve bireyselci ahlakileşmeye başka ahlaki uygulamalardan daha güçlü karşı koyacak katılımcı bir yönelişe sahip olduğunu anlamış, böylece yolu, Mısır'a gelen Mağriblilerin ameline açmışlardır.

Bu Mağribliler, Mısır'ın ahlaki uygulamasını kitap ve sünnetin açık anlamının (*zâhir*) reddettiği ve selefi salihin çoğunluğundan aktarılana aykırılık vasfı taşıyan ölçüsüz (*şatah*) sözlerden ve sembolik ifadelerden ayıklama işini üstlenmişlerdir. Yine onlar insanları, Mısır çevresinde kökleşmiş kimyayla ilgilenme eğiliminden soyutlama işini üstlenmişler ve Mısır'daki öğrencilerine kimyà ilgisiyle savaşma davasını miras bırakmışlardır. Nitekim Ebu'l-Hasen eş-Şazili'ye öğrencilerin en yakını Ebu'l-Abbas el-Mursi, kimyadan uzak durmuş ve nesneleri değiştirme ve zama-

27 Bazı Mağribli alimler, Abdulhakk bin Sebin'i tekfir etmiş ve sürgün edilmesine hükmetmiştir.

nı kat etme işinde kimyadan derecelerce üstün kerametler göstermiştir.[28]

Öğrencileri toplamak için medrese ve hankahlar gibi merkezlerin inşa edilmesi, o müceddidlere öğrenciler için toplu ameller düzenleme ve onlara ortak görevler yükleme hususunda yardımcı olmuştur. Böylece bu ameller ve görevler farklı katmanlardan bireyler topluyordu. Onlar arasında âlim ve okuma-yazma bilmeyen, büyük ve küçük, zengin ve fakir, ileri gelen ve sıradan, asil ve asil olmayan vardı. Bu amel ve görevler herkesi birbirinden faydalandırdı, böylece aralarındaki hizmet bağları güçlendi ve kendilerinde gayret ve azmi yükseltmenin imkânları çoğaldı.

O hâlde İbn Arabi'nin ve ardından İbn Sebin'in Mısır'da, Mağribli katılımcı cemaatçi ahlakileşmenin oluşturmaya başladığı bir muhit bulması ve kısa zaman içinde o çevreden tedirginlik duymaları veya o ortamın ikisini tedirgin etmesi üzerinde düşünülmelidir. Böylece Mısır'dan ve benzer şekilde daha öncesinde Mağrib'den ayrılmaları, ardından İbn Arabi'nin Şam'a ve İbn Sebin'in Hicaz'a yerleşmesi bize şaşırtıcı gelmemelidir.[29]

Mağribli Ahlaki Amelin Isındırıcılık Özelliği ve Mısır Toplumunda Siyasallaşma Sorunlarının Silinmesi

Eyyubiler Mısır'da yönetimi ele almışlar, böylece kendilerini aşağıdaki iki siyasallaşma sorunuyla karşı karşıya bulmuşlardır:

28 El-Mursi demiştir ki: "Kimya yapmıyorum. Allah'a yemin olsun ki bir insan topluluğuyla arkadaşlık yaptım, onlardan biri kuru bir ağacın yanında durup ona işaret ettiğinde ağaç o anda meyveye dururdu. Böylesi insanlarla arkadaşlık yapan biri kimyayı ne yapsın!" Ebu'l-Vefa et-Teftazani, *İbn 'Ataillah*, s. 101.

29 Nitekim Kutruddin el-Kastallani, Abdulhakk bin Sebin'i sıkıştırmış, İbn Arabi de bir suikast girişimine maruz kalmıştır.

Birincisi: Eyyubiler, Haçlıların gücünü kırmakla birlikte, Mısır yurdunun bazı merkezlerinde misyonerlik saldırılarını durdurmaya muvaffak olamamışlardı.

İkincisi: Eyyubiler Fatımilerin son halifelerini alaşağı etmek suretiyle Fatımilerin siyasi hâkimiyetine son vermekle birlikte, Fatımi mezhebinin insanlar üzerindeki etkisini durduramamışlardı.

Bu yüzden yeni yöneticiler Hıristiyan misyonerliği ve Fatımi Şiiliğinden ibaret iki siyasallaşma sorununa son verme ihtiyacı hissettiler; bunun da ancak insani ve manevi bir çağrıyla mümkün olacağını bildiler ve bu görevi de ancak doğru sevdirici ve *ısındırıcı yönelişi* gerçekleştirmiş kimselerin yapabileceğini gördüler. Böylece bu sevdirici ve *ısındırıcı yönelişe* sahip kimseyi siyasi eğilimler kandıramayacak ve riyaset hevesleri ayartamayacak, dolayısıyla yeni yöneticilerle iktidar ve nüfuz mücadelesine girmeyecektir.

Şüphesiz İskenderiye örneği gözlerinin önündeydi; bu insani ve manevi yenilenişin araçlarını varlığa getirmeye çalışıyorlardı. Bu şehir, Fatımiler döneminde Maliki mezhebiyle amel eden Sünni bir şehir kimliğiyle kalmıştı ve hacca gider gelirken Mağribli kafileler orayı durak edinmişti. İskenderiye'nin Sünni yapısını ve Maliki yönelişini korumasında asıl pay, şu iki tarihsel tecrübeye sahip Mağriblilere aitti. *Birincisi:* Yüzünü Mısır'a çevirmeden önce Mağrib bölgesindeki ayaklanması sırasında Ubeydi yönetimine karşı koyma tecrübesi. *İkincisi:* Batı İslam yurdunun sürekli maruz kaldığı sapkın çağrılara ve Hıristiyanlaştırma hamlelerine karşı koyma tecrübesi.[30]

Ağır basan görüş şudur ki bu yöneticiler Mağribli ahlaki amelin açık bir sevdirici ve ısındırıcı yönelişe sahip olduğunu, o yöneliş sayesinde Hıristiyan misyonerliğine ve Fatımi Şiiliğine başka şeylerden daha iyi karşı koyabileceğini bil-

30 Ebu Lubabe, *Mevkifu Mutasavvife İfrikiyye ve Zuhhadiha.*

mişler, böylece Mağribli ahlakçıları kendi yurtlarına kabul etmiş ve onları oraya yerleştirmişlerdir.

Bu gelen ahlakçılar, Haçlıların işgal ettiği merkezlere yakın bölgelerde ve yukarı Mısır'ın uzak bölgelerinde Hıristiyan misyonerlerin yaptığı misyonerlik faaliyetlerini önleyebilmişlerdi. Nitekim Üstat Ahmed Bedevi Tanta'da ve Üstat Abdurrahim el-Kanai Kana bölgesinde, bu Hıristiyanlaştırma faaliyetlerinin saptırdığı kimselerin kalplerinde imanı yenileme misyonunu omuzlamış[31] ve yeryüzüne dağılıp insanları hanif dinin esaslarına döndürecek bir nesil yetiştirme işine rehberlik etmişlerdi. İşte Abdurrahim el-Kanai'nin öğrencisi Ebu'l-Haccac el-Aksari, Aksar halkını İslam'dan çıktıktan yıllar sonra tekrar İslam'a döndürüyordu.[32]

Benzer şekilde bu müceddidler, Fatımi mezhebinin insanların zihninde bıraktığı inanç izlerini Mısırlıların genelinin kalbinden söküp atmaya, yerine Sünni mezhep sevgisini yerleştirmeye ve onların bazıları arasında Maliki fıkhıyla amel etmeyi kökleştirmeye uğraşıyorlardı; evrad, ezkar ve ahzaba yoğunlaşan manevi terbiye yöntemleriyle anlama ve ezberlemeye yoğunlaşan öğüt ve öğretim yöntemlerini birleştiriyorlardı.

Bu bölümdeki konunun özeti şudur ki Mağribli süluk ehlinin hicri 6. ve 7. yüzyılda Mısır'a gelişi, bu dönemde genelde Müslümanların ve özelde Mısırlıların bakışlarının bu olaya çevrilmesi itibarıyla arzulanan bir geliştir. Mağriblilerin genelde Müslümanlara ve özelde Mısırlılara yönelik görevlerini hissetmeleri bakımından izin verilmiş bir geliştir. Bütün bunlar, bu Mağribli amelin onu Mısır toplumunun ahlaki yenilenme ihtiyaçlarını karşılamaya yetkin kılacak nitelikleri taşıyacak şekilde gerçekleşmesi sebebiyledir. Nitekim bu niteliklerin şu üçü olduğunu söylemiştik: parçalanmadan uzaklık, soyutlamadan uzaklık ve siyasallaş-

31 Salah Azzam, *Es-Seyyid Abdurrahim el-Kanai*, s. 71.

32 Salah Azzam, *Es-Seyyid Abdurrahim el-Kanai*, s. 69-70.

madan uzaklık, buna karşın Mağribli sentezden *bütüncü, katılımcı ve sevdirip ısındırıcı* bir katkı oluşturmak. Sonra bu katkının bütüncü özelliğinin Mısır toplumunda fıkıh öğrenimi ve ahlak edinimi arasındaki karşılıklı nefreti ortadan kaldırmada ve cihat kavramını zenginleştirmede nasıl yarar sağladığını açıkladık. Yine bu katkının bu toplumda –işrak veya gizem türünden olsun– irfancı hikmetin ve bireyselci ahlakileşmenin izlerini ve etkilerini silmede nasıl fayda doğurduğunu izah ettik. Son olarak Mağribli katkının sevdirip ısındırıcılık özelliğinin Mısır'da misyonerlik girişimlerini durdurmada ve Fatımi mezhebinin etkisini önlemede yarar sağladığını ortaya koyduk.

Böylece Mısırlıların kendisinden faydalandığı Mağribli katkının esasen Mağriblileri karakterize eden ahlaki amelle ilişkili olduğu iddiamızı ispatlamış oluyoruz.

Bu iddia ispatlandığında, ondan şu sonuçlar doğar:

a) İslam güzel ahlaktan ibaret olduğu için, Mağribliler Mısırlılara İslam kültürünü karakterize eden en üstün durumla yardım etmişlerdir.

b) Aristoteles'ten itibaren sanıldığının aksine insanın zati değeri (*el-mukavvimu'z-zâtî*) soyut akılcılık değil ahlaklılık olduğu için, Mağribliler insani kültürü karakterize eden en özgün hâlle Mısır'a yardım etmişlerdir.

c) Mağribli katkının orijinalliği başka kültürel alanlardan ziyade ahlaki başarılarında aranmalıdır, çünkü Mağrib'in katkısı başka her yönden çok ahlak yönünde barizdir.

d) Mağribli katkının diriltilmesi ve kolayca yeniden başlatılabilmesi için Mağrib kültürünün ilkelerinden bu ahlaki esasla bağlantının yenilenmesi gerekir. Çünkü yenilikçiliğin sebepleri ve araçları Mağrib kültürünün diğer alanlarından ziyade ahlaki alanda mevcuttur.

SONUÇ
DİN FELSEFESİ NEDİR?

Bu sonuçta bu kitabın bölümlerinde geniş biçimde ele aldığımız konuları özetlemeye gerek yoktur, çünkü bunu her bölümün sonunda yapmıştık. Dolayısıyla bu kitabın içeriğine ilişkin genel bir bakış kazanmak isteyen kimse kitabın bütününü okuma zahmetine girmeden bu özetlere dönsün. Zira bu okuyuş dikkati vermeye, uzun uzun düşünmeye ve ciddi bir araştırma yapmaya ihtiyaç hissettirir. Bunlar da okuyucuların genelinin sahip olmadığı, hatta ilgi duymadığı niteliklerdir. Ancak bu eksiklik sebebiyle biz geneli eleştirmiyoruz, eleştirdiğimiz kimseler kendileri için yazılan seçkinler gurubudur. Çünkü onların çoğunluğu, halkın seviyesine uymayı seçmiş, ilmî araştırma yapmak ve onunla yükselmek yerine onların seviyesine inmiş, bunu da kendileri arasında avama hizmet ve ilme hizmeti ayırt eden kimseler olduğunu varsayarak yapmışlardır. Onlardan bazısı bilgiye hizmet ettiğini düşünmekte, oysa tek yaptığı halka yağcılık yapmak veya halka faydalı bir şey getirememektir ki bu durum, halka fayda sağladığını sanırken ona zarar vermesi hâlinde söz konusudur.

Ancak okuyucu bu kitabı incelerken ve yine takriben on sene önce kaleme aldığım *Dinî Amel ve Aklın Yenilenmesi* kitabımı gördüğünde aklına gelebilecek şu soruya cevap vermemiz gerekiyor: "Bu kitabın içeriği felsefi düşüncenin hangi bölümüne girmektedir?" Felsefeyle ilgilenenlerden birisi, bu kitabı okurken aklına gelen bu soruya şöyle cevap vermiş: "Bilmiyorum, bu felsefeye yabancı bir çalışmadır". Bu cevap şunu açıkça göstermektedir: Arap okuyucusu, felsefi düşüncenin bu modelinin uygulanmasına –ki söz konusu kitap bunu içermektedir– alışık değildir; tarihsel ve ideolojik karaktere sahip pek çok eserin istilasına uğradığı için felsefenin o yapıya bağlı ve onunla sınırlı olduğunu sanmaktadır.

Düşünce hakkındaki görüşümüz hoşuna gitmeyen araştırmacılardan bir diğeri –*Fî Usuli'l-Hivâr ve Tecdîdi 'İlmi'l-Kelâm* (Diyalogun Temelleri ve Kelam İlminin Yenilenmesi) bizim bir başka kitabımızı gördükten sonra– *Dinî Amel ve Aklın Yenilenmesi* adlı kitabımızın içeriğinin felsefeye girmediği, kelam ilmi alanına ait olduğu cevabını vermişti. Bu araştırmacı, bu kitabın fikrî içeriğinin diğer kitabın fikrî içeriği cinsinden mi olduğunu bilmek için kendini pek yormamış, aksine gururu ve dinî, hatta geleneğe ait her şeyden tiksintisi, hükmünü bir çırpıda vermesi için ona yetmişti. Bu da Arap sözde-felsefecinin henüz olgunlaşmadığının, isteyerek veya zorla insanların zihinlerinin kendisiyle dolduğu ve kendisine alıştığı din dışı ve ahlak dışı yönelişli literatüre aykırı düşünceleri kabul etmeye müsait olmadığının açık bir delilidir.

Şu veya öteki eleştirmen, modern felsefi düşüncenin genelinde olup bitenlerden tam manasıyla haberdar olsaydı, ufku çerçevesinde bildikleriyle yetinmeseydi, zihni sınırlı ve üretmeye alıştıklarıyla daralmasaydı, yazdığımız kitabın felsefi uygulamanın yeni bir alanına girdiğini anlardı. Çünkü bu düşünce türü Avrupa'nın kendisinde dahi ancak 17.

yüzyılda, yani bizzat, düşünürlerimizin bizi sürekli kendisini taklit etmeye çağırdığı ve Aydınlanma çağı adı verilen Batı'nın uyanış çağında oluşmuştur ve bu yeni felsefe alanına din felsefesi adı verilmiştir.

Buna göre, din felsefesi ile Yahudi ve Hıristiyan din bilginlerinin anladığı şekliyle teoloji ayırt edilmelidir. Çünkü teoloji, kendilerine izin verilmiş ve özel bir yetkiye sahip din adamları gurubunun Tanrı'nın zatını, sıfatlarını, insan ve âlemle ilişkilerini incelemesini, bunların içeriklerini ve amaçlarını diğer insanlara açıklamasını ve o insanların da başkalarını değil sadece o açıklamaları alıp benimsemesini gerektirir. Buna karşılık din felsefesi, ruhbanlık kurumunun yetkisini kullanmaz, aklın yetkisini kullanır; Tanrı'nın zatı hakkında düşünmez, insanın Tanrı ile ilişkisinde insanın zatı hakkında düşünür. Din felsefesi aklın yetkisini ruhbanlığın yetkisi yerine, insani düşünceyi de ilahi düşüncenin yerine geçirmesi sayesinde, Aydınlanma çağının nitelendiği fikrî özgürlük hareketinin sonuçlarından biridir.

Benzer şekilde, din felsefesi ile Müslüman düşünürlerin kullandığı anlamda kelam ilminin de ayırt edilmesi gerekir, çünkü bu düşünürler [yani, kelamcılar] hasımların ve bidatçilerin İslam inancına yönelttiği şüphe ve itirazlara cevap verme görevini üstlenmişler ve bu inancın kurucu unsurlarını tartışma kurallarına bağlı kalmak suretiyle elde ettikleri akli delillerle korumuşlardır. Buna karşın din felsefesi, inancı belirli bir hasma karşı korumayı amaçlamaz; fikrî yenilikler bağlamında inancın unsurlarını ve gereklerini yeniden anlamayı amaçlar; soyut konularla değil, amelî müşahhas konularla uğraşır. Din felsefesi, inancı modern gereğe göre anlaşılır kılmayı, inancı yerleştirmenin yerine geçirmesi ve amelî konularla ilgilenmeyi soyut konularla uğraşmanın yerine geçirmesi sayesinde, İslâm âleminin içinde yaşadığımız çağda tanık olduğu fikrî uyanışın ürünlerinden biri olmaktan ibaret olur.

Bundan da okuyucunun elindeki kitaptaki fikrî çalışmamızın aşağıdaki iki temel özelliğe sahip olduğu sonucu çıkar:

Birincisi: Bu kitap, modernistlerin mantığı uyarınca modern bir çalışmadır. Zira onlar ancak Aydınlanma hareketinde bir temeli olan şeyi modern kabul etmektedir. Din felsefesiyse, daha önce ifade edildiği üzere, bu yenilenme hareketi bağlamında ortaya çıkmıştır. Açıkça görüldüğü gibi, bu çalışmamız bu yeni felsefe kapsamına girmekte ve onun gibi modern olmaktadır. Şu var ki bizimle o modernistler arasındaki fark, biz bunu kendimiz dışındakileri taklit ederek yapmadık, onlarsa hem taklit etmekte hem de bu taklidi başkalarına öğütlemektedir. Biz kendi çalışmamızın modernliğiyle çağdaş Müslüman'ın, çağına uygun ayrı bir dinî düşünceye ihtiyacını hissederek karşılaştık. Böylece biz, bize tarih ve katılım yönünden yabancı kimselerin yaratıcılığından değil, kendi yaratıcılığımızdan bir modernlik getirdik.

Bu felsefi çalışmanın açık bir modern çalışma olduğu doğruysa, bu çalışmanın modernitenin farklı görünümlerine yaptığı eleştirinin münasebet şartını yerine getirdiği de doğrudur. Bu şartın gereği, aracın, onunla kendisine ulaşılan şey cinsinden olmasıdır. Bu eleştiride bizim kullandığımız araçsa, kendisine uygulandığı konuyla türdeştir; çünkü ikisi de moderniteyle ilişkilendirilmektedir. Hatta kullandığımız felsefi araç –en azından bir bakımdan– bu şartı diğer araçların karşılamadığı ölçüde gereklilikleri temin etmektedir. Çünkü bu çalışmanın modernlik özelliği, asla sahte değil hakikidir; zira başkalarındaki gibi modernliğini izlemek suretiyle onu taklit etmenin ve ona benzemeye çalışmanın sonucu değil, fikrî ihtiyacımızın özelliğinden hareketle çaba ve yaratıcılığımızın hâsılasıdır.

İkinci özellik: Bu, gelenekçilerin mantığına göre yenilikçi bir çalışmadır. Gelenekçiler, fıkıh ve hadis konularıyla ilgi-

li yazdıklarının dışında dinde teorik bir çabanın varlığını kabul etmezler. Dolayısıyla din etrafında dönen felsefi karakterli bir düşünce hakkında onların tavrının ne olacağını varın siz düşünün. Bundan daha talihsizi şudur ki din kelimesi, bu gelenekçilerin düşmanı modernistlerin tiksintisini uyandırdığı gibi, felsefe kelimesinin ağızdan çıkması da gelenekçilerin nefret etmelerine yetmektedir. Bizse bu kitapta onların kabul edemeyeceği en azından iki hususu sunduk.

Birincisi: Din kavramını onların din konusundaki görüşleriyle uyuşmayacak bir şekilde tanımladık. Çünkü onlar dini, cansız ibadetler bütünü saymakta ve ona bilgi gözüyle bakmaktadır; oysa biz dini canlı bir ahlak bütünü saymakta ve ona amel gözüyle bakmaktayız. Dolayısıyla bize göre ibadetin değeri, ürettiği ahlakın veya ahlakların değerine indirgenmiştir. Bu da dinî hakikati, insan bireylerinin derecelerine göre kendilerine yerleşecekleri mertebeler olarak görmemize ve bu mertebelerin kendisine dayandığı bütüncü mantığı görünür kılmamıza imkân verecektir. Böylece bize göre ibadetin akledilirliği, ona ilişen bir ahlaktan veya ahlaklardan alınmış olacaktır.

İkincisi: Biz bu dinî düşünceyi ortaya koyarken modernistlerin kesinlikle benimsemediği özel bir yöntem izledik. Şöyle ki onlar görüşlerini Kur'an-ı Kerim ve sünneti seniyyeden tanıklıklarla süsledikleri bölük-pörçük açıklamalar biçiminde sunuyorlar, araya kimi muhaddis ve müfessirlerin sözlerini sokuşturuyorlar. Bununla da bu delillere inanan kimselerin, kendilerinin görüşlerini benimsemelerini ve uygulamaya geçirmelerini hedefliyorlar. Oysa biz kendi görüşlerimizi filozofların tarzı üzere, birbirini destekleyen sorunsallar ve kanıtlamalar biçiminde sunduk ve modern akılcılığın gereğini yerine getirdik. Bununla da dinî hakikatlere, bilimsel hakikatler gibi din dışı hakikatler için belirlenmiş fikir alanına kuvvet ve genişlik bakımından benzeyen bir fikir alanı sağlamayı hedefledik. Bu geniş alan, dinin dış

görünümü üzerinde donup kalmanın koruyamayacağı şekilde dini korumada bir fayda sağlayabilir. Hatta bu alan, şeri delilleri kabul etme göreneğinden yoksun, âdetleri dinî delilleri inkâr etmek olan kimselerden, bu yeni fikir alanı içinde düşüncelerinin sınırlarını gördüklerinde ve delilleri çöktüğünde, tasdik ve kabul çıkarma seviyesine dahi yükselebilir.

Bu çalışmanın din kavramını onu ahlaka indirgemek suretiyle ele aldığı ve bu ele alışta çıkarıma dayalı bir yöntem izlediği doğruysa, o kimselerin yapabileceği tek şey bu çalışmayı kendi telif âdetlerine uymayan bir çalışma saymak ve onu bidatçilikle suçlamaktır. Buna karşın bu kişilerin hasımları, çalışmamızı Batıcılıkla suçlayacaktır. Batıcılık suçlaması modernistlere kötü göründüğü gibi, bidatçilik suçlaması da gelenekçilere kötü görünür. Ancak [onların bidatçilik diye yaftaladığı şey], bize göre bir şeyi önceden görülmemiş bir şekilde sunma [yani orijinal] anlamı itibarıyla kesinlikle bir yönden güzeldir. Yenilikçiliğin gereği de işte bu önceden görülmemiş bir tarzda sunmadır. Dolayısıyla çalışmamız en azından bu bakımdan şüphesiz yenilikçi bir çalışma olur. Bu yeniliğin kötü veya çirkin olduğu düşüncesine gelince, gelenekçilerin ve modernistlerin iki zıt kutup olmalarına rağmen bu düşünce [yani, yeniliğin kötü olduğu düşüncesi] üzerinde ittifak etmesi, bu nitelemenin doğruluğunun şüpheli olduğunu hissettirmektedir. Çünkü kendi aralarında son derece çelişen iki gurup nasıl olur da böyle bir düşünce üzerinde birleşir? Gerçek şu ki bu yenilenişin değeri hakkındaki nihai yargı, bu çalışmanın, dinin anlam ve hakikatlerinin felsefi uygulama âleminde kararlaştırılmış başka anlam ve hakikatlerin soruşturma ve ispatlama yeterliliğinden aşağı kalmayacak bir sorunsallaştırma ve kanıtlama yeterliliğiyle içinde hareket edebileceği fikrî bir alan yaratmada başarılı olup olmadığına karar verecek olan geleceğe havale edilmelidir.

ARAPÇA KAYNAKÇA

El-Isfehânî, er-Râğib, *Tafsîlu'n-Neşeteyn ve Tahsîlu's-Sa'âdeteyn*, thk. Ahmed Huseyn Ka'kû, el-Matba'atu'l-'Arabiyye.

El-Isfehânî, er-Râğib. (1987), *Ez-Zerî'a ilâ Mekârimi'ş-Şeri'a*, thk. Ebu'l-Yezîd el-'Acemî, Matâbi'u'l-Vefâ, el-Mansûra.

Bedevî, 'Abdrrahmân. (1985), *Târîhu't-Tasavvuf el-İslâmî*, Vekâletu'l-Matbû'ât, Kuveyt.

Besyûnî, İbrâhîm. (1969), *Neş'etu't-Tasavvuf el-İslâmî*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire.

Et-Teftâzânî, Ebu'l-Vefâ. (1969), *İbn 'Atâullâh es-Sekenderî ve Tasavvufuhû*, Mektebetu'l-Encilû Mısriyye, Kahire.

Et-Teftâzânî, Ebu'l-Vefâ. (1973), *İbnu Seb'în ve Felsefetuhu's-Sûfiyye*, Dâru'l-Kitâb el-Lubnânî, Beyrut.

El-Cîdî, 'Umar. (1987), *Muhâdarât fî Târîhi'l-Mezâhib el-Mâlikî*, Menşûrâtu 'Ukâz.

Hâtim, Câd. (1985), *Yahyâ bin 'Adî ve Tehzîbu'l-Ahlak: Dirâse ve Nass*, Dâru'l-Maşrik, Beyrut.

İbn Hazm, Ebu Hâtim. (1981), *el-Ahlak ve's-Siyer fî Mudâvâti'n-Nufûs*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire.

Huseyn Ebu Lubâbe, *Mavkifu Mutasavvifetin İfrîkiyyetin ve Zuhhâdihâ*, Dâru'l-Livâ' li't-Tibâ'a ve'n-Neşr.

El-Hanefî, 'Abdu'l-Mun'im. (1992), *el-Mevsû'atu's-Sûfiyye*, Dâru'r-Reşâd, Kahire.

İbn Haldun, Abdurrahman, *el-Mukaddime*, Matba'atu Mustafâ Muhammed, Mısır.

Dıraz, Muhammed Abdullâh. (1983), *el-Ahlak fi'l-Kur'ân*, Vuzâratu'l-Evkâf ve'ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye li'l-Memleketi'l-Ğarbiyye, Matba'atu Fudâleh, el-Muhammediyye, Fas.

Dernîka, Muhammed Ahmed. (1990), *et-Tarîkatu'ş-Şâziliyye ve A'lâmuhâ*, el-Muessesetu'l-Câmi'iyye, Beyrut.

Er-Râzî, Fahruddîn. (1986), *en-Nefs ve'r-Rûh*, Dâru'l-Hikme, Şam.

Rızku Yûnân Lebîb ve Mezîn Muhammed, *Târîhu'l-'Alâkât el-Mısriyye el-Mağribiyye*, el-Hey'etu'l-Mısriyye el-'Âmme.

İbnu'z-Zeyyât et-Tâdilî. (1984), *et-Taşavvuk ilâ Ricâli't-Tasavvuf*, Menşûrâtu Kulliyeti'l-Âdâb, Rabat.

Es-Sulemî, Abdurrahman. (1982), *et-Tabakâtu's-Sûfiyye*, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire.

Eş-Şâtıbî, Ebu İshâk. (1976), *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerî'a*, thk. 'Abdullâh Dırâz, 4 cilt, el-Mektebetu't-Ticâriyye el-Kubrâ, Mısır.

Şerît, Abdullah. (1984), *el-Fikru'l-Ahlaki 'inde İbn Haldûn*, el-Muessesetu'l-Vataniyye li'l-Kitâb, Cezayir.

Eş-Şa'rânî, Abdulvehhâb. (1985), *el-Muhtâr mine'l-Envâr fî Suhbeti'l-Ahyâr*, Alemu'l-Kitâb, Beyrut.

Eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed. (1975), *el-Milel ve'n-Nihal*, Tahkîku Muhammed Seyyid Keylânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut.

Subhî, Ahmed Mahmûd. (1983), *el-Felsefetu'l-Ahlakiyye fi'l-Fikri'l-İslâmî: el-Akliyyûn ve'z-Zevkiyyûn evi'n-Nazar ve'l-Amel*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire.

Taha, Abdurrahman. (1997), *el-Amelu'd-Dînî ve Tecdîdu'l-Akl*, 2. Baskı, el-Merkezu's-Sekâfî el-Arabî, Beyrut.

Taha, Abdurrahman. (1996), *Tecdîdu'l-Menhec fî Takvîmi't-Turâs*, 2. Baskı, el-Merkezu's-Sekâfî el-Arabî, Beyrut.

Taha, Abdurrahman. (1998), *el-Lisân ve'l-Mîzân evi't-Tekevsur el-Akli*, el-Merkezu's-Sekâfî el-Arabî, Beyrut.

Et-Tavîl, Tevfîk, *et-Tasavvuf fî Mısr İbâne'l-Asr el-'Usmânî*, Mektebetu'l-'Âdâb bi'l-Cemâmîz.

'Âşûr, Sa'îd Abdulfettâh. (1967), *es-Seyyid Ahmed el-Bedevî: Şeyh ve Tarîka*, Dâru'l-Kutub el-Arabî, Kahire.

Bin Abdillâh, Abdul'azîz. (1962) "el-Fikru's-Sûfî ve'l-İntihâliyye bi'l-Mağrib", *Mecelletu'l-Beyne*, sayı 6-7, Eylül-Kasım (Uktûbır-Nûfembır).

El-Acem, Refîk, (1999], *Mevsû'atu Mustalahâti't-Tasavvuf*, Mektebetu Lubnân Nâşirûn, Beyrut.

Azzâm, Salâh, *Es-Seyyid Abdurrahîm el-Kınâ'î*, Dâru'ş-Şa'b.

İbn Asker el-Hasenî, Muhammed. (1976), *Devhatu'n-Nâşir*, Matbû'atu Dâri'l-Mağrib, Rabat.

El-Gazâlî, Ebu Hâmid. (1975), *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Fikr, Beyrut.

Abdulğanî, Abdulmaksûd. (1987), *el-Felsefetu'l-Hulukiyye fi'l-İslâm*, Mektebetu'z-Zehrâ, Kahire.

El-Fârâbî, Ebu Nasr. (1985), *Kitâbu't-Tenbîh 'alâ Sebili's-Sa'âde*, Dâru'l-Menâhil, Beyrut.

El-Fâsî, 'İlâl. (1970), "et-Tasavvufu'l-İslâmî fi'l-Mağrib", Mecelletu's-Sekâfe el-Mağribiyye, Ocak-Şubat (Yenâyir-Febrâyir), 1970.

Fahrî, Mâcid. (1978), *el-Fikru'l-Arabî el-Ahlaki*, el-Cuzu'l-Evvel ve's-Sânî, el-Ehliyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', Beyrut.

Fehmî, Muhammed Abdullatîf, *Es-Seyyidu'l-Bedevî ve Devletu'd-Derâvîş fî Mısr*, el-Merkezu'l-Arabî li's-Sahâfe, Kahire.

İbnu'l-Kâdî el-Miknâsî Ahmed. (1974), *Cezvetu'l-İktibâs*, Dâru'l-Mansûr, Rabat.

El-Kalbî, Muhammed.(1987), *Murâca'âtun havle'l-Muctema' ve's-Sekâfe bi'l-Mağribu'l-Vasît*, Dâru Tûbkâl, ed-Dâru'l-Beydâ'.

İbnu Kanfed el-Kustantînî, *Unsu'l-Fakîr ve 'İzzu'l-Hakîr*, el-Merkezu'l-Câmi'î li'l-Bahsi'l-'İlmî, Rabat.

Kant, Emmanuel. (1970), *Ususu Mîtâfizikâ'l-Ahlak*, Dâru'n-Nahda el-Arabiyye, Beyrut.

El-Kettânî, Muhammed bin Ca'fer. (1900), *Selvetu'l-Enfâs ve Muhâdesetu'l-Ekyâs bi-men Ukbira mine'l-'Ulemâ ve's-Sulehâ bi-Fâs*, el-Matba'atu'l-Haceriyye, Fas.

El-Kelâbâdî, Ebu Bekr Muhammed. (1980), *Et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Mektebetu'l-Kulliyyât el-Ezheriyye, Kahire.

El-Mâlikî, Abdullâh. (1901), *Riyâdu'n-Nufûs*, Mektebetu'n-Nehda el-Mısriyye, Kahire.

El-Mâverdî, Ebu'l-Huseyn, *Edebu'd-Dunyâ ve'd-Dîn*, thk. Mustafâ es-Sekâ, Dâru'l-Fikr, Beyrût.

El-Muhâsibî, Ebu Abdillâh. (1971), *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân*, thk. Huseyn el-Kuvvetlî, Dâru'l-Fikr, Şam.

Mahmûd Abdulhamîd, *Ebu'l-Hasan eş-Şâzilî*, Dâru'l-Kutub el-Hadîse, Kâhire.

Mahmûd Abdulhamîd, *Kadiyyetu't-Tasavvuf*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire.

El-Merâkeşî, Abdulvâhid. (1978), *el-Mu'cib fî Telhîsi Ahbâri'l-Mağrib*, Dâru'l-Kitâb, ed-Dâru'l-Beydâ.

İbn Miskeveyh, Ahmed, *Tehzîbu'l-Ahlak*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut.

İbn Miskeveyh. (1983), Ahmed, *el-Hikmetu'l-Hâlide*, thk. Abdurrahman Bedevî, 3. Baskı, Dâru'l-Endelus, Beyrût.

İbnu'l-Mulakkin. (1973), *Tabakâtu'l-Evliyâ*, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire.

İbnu Ebî'l-Mansûr, Safiyyuddîn. (1986), *Risâletu Safiyyiddîn bin Ebî'l-Mansûr*, trc. ve thk. Denis Gril, el-Ma'hedu'l-Fransî li'l-Âsâri'ş-Şarkiyye bi'l-Kâhira, Kahire.

Mûsâ, Muhammed Yûsuf. (1963), *Felsefetu'l-Ahlak fî'l-İslâm ve Silâtuhâ bi'l-Felsefeti'l-İğrîkıyye*, Muessesetu'l-Hâncî, Kahire.

En-Neccâr, Âmir. (1983), *et-Turuku's-Sûfiyye fî Mısr*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire.

En-Neşşâr, Alî Sâmî. (1960), *Dîvânu Ebî'l-Hasen eş-Şusterî*, Munşeetu'l-Ma'ârif, İskenderiye.

Hârûn, Abdusselâm, *Tehzîbu Sîret-i İbn Hişâm*, el-Mecma'u'l-'İlmî el-Arabî el-İslâmî, Menşûrâtu Muhammed ed-Dâye, Beyrut.

El-Hucvîrî, Alî bin 'Usmân. (1980), *Keşfu'l-Mahcûb*, Dâru'n-Nehda el-Arabiyye, Beyrut.

El-Yûsî, el-Hasen. (1982), *el-Muhâdarât fî'l-Edeb ve'l-Luğa*, Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, Beyrut.

Adams, R. M. (1987), *The Virtue of Faith*, Oxford University Press, Oxford.

Apel, K. O. (1987), *L'éthique à l'âge de la science*, Presses Universitaires de Lille, Lille.

Ambroselli, C. (1988), *L'éthique médicale, Que sais-je?*, Presses Universitaires de France, Paris.

Atlan, H. (1968), *A tort et raison*, Editions du Seuil, Paris.

Atlan, H. (1991), *Tout, non, peut être*, Editions du Seuil, Paris.

Bernard, J. (1990), *De la biologie à l'éthique*, Buchet-Chastel.

Bohm, D. and Peat, D. (1987), *Science, Order and Creativity*, Routledge, London.

Butt, N. (1991), *Science and Muslim Societies*, Grey-Seal, London.

Canto-Sperber, M.1994), *La philosophie morale britannique*, Presses universitaires de France, Paris.

Canto-Sperber, M.(1994), Dictionnaire d'éthique et philosophie morale, Presses universitaires de France, Paris.

Castoriadis, C. (1978), *Les carrefours du labyrinthe*, le Seuil, Paris.

Conche, M. (1982), *Le fondement de la morale*, Editions de Mégare.

Dancy, J. & Sosa, E. (1993), *A Companion to Epistemology*, Blackwell Publishers, Cambridge.

Demarco, J. & Fox, R. (1968), *New Directions in Ethics*, Routledge and Kegan Paul, New York and London.

Domenach, J-M. (1986), *New Approaches de la modernité*, Ecole polytechnique, Paris.

Domenach, J-M. (1992), *Une morale sans moralisme*, Flammarion, Paris.

Dumouche, P. et Dupuy, J-P. (1983), *L'auto-organisation*, Editions du Seuil, Paris.

Dupuy, J-P. (1982), *Ordres et désordres*, Editions du Seuil, Paris.

Ellul, J. (1977), *Le systéme technicien*, Calman-lévy, Paris.

Ellul, J. (1954), *La technique ou l'enjeu du siècle*, A. Colin, Paris.

Ellul, J. (1988), *Le bluff technologique*, Hachette, Paris.

Fakhry, Majid. (1991), *Ethical Theories in Islam*, E. J. Brill, Leiden, The Netherlands.

Friedmann, G. (1968), *7 études dur l'homme et la technique*, Denoel/ Gauthier, Paris.

Gardies, J-L. (1987), *L'erreur he Hume*, Presses universitaires de France, Paris.

Goffi, J-Y. (1988), *La philosophie de la technique*, que sai-je?, PUF, Paris.

Habermas, J. (1988), *La technique et la science comme idéologie* , Denoel/Gauthier, Paris.

Habermas, J. (1986), *Morale et communication*, Editions du Cerf, Paris.

Helm, P. (1981), *Divine Commands and Morality*, Oxford University Press, Oxford.

Hottois, G. (1988), *Evaluer la technique*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris.

Hottois, G. (1984), *Le signe et la technique*, Aubier, Paris.

Hottois, G. (1983), *Ethique et technique*, Editions de l'université de Bruxelles, Bruxelles.

Hottois, G. (1984), *L'irrationalisme contemporain*, Editions de l'université de Bruxelles, Bruxelles.

Hottois, G. (1984), *Pour une éthique dans univers technicien*, Editions de l'université de Bruxelles, Bruxelles.

Hudson, W. D. (1983), *Modern Moral Philosophy*, The MacMillan Press Ltd., London.

Hume, D. (1987), *Dialogues sur la religion naturelle*, Vrin, Paris.

Jacquard, A. (1991), *Inventer l'homme*, Editions complexes, Paris.

Jacquard, A. (1987), *Les scientifiqes parlent*, Hachette, Paris.

Janicaud, D. (1985), *La puissance du rationnel*, Gallimard, Paris.

Janicaud, D. (édit.), (1987), *Les pouvoirs de la science*, J. Vrin, Paris.

Johnson, M. (1993), *Moral Imagination, Implications of Cognitive Science for Ethics*, University of Chicago Press, Chicago.

Jonas, H. (1991), *Le principe de responsibilité*, Les éditions de Cerf, Paris.

Kant, E. (1985), *Crtique de la raison pratique*, Gallimard, Paris.

Kant, E. (1968), *La religion dans les limites de la simple raison.*

Kekes, J. (1995), *Moral Wisdom and Good Lives*, Cornell University, Ithaca.

Ladriere, J. (1977), *Les enjeux de la rationalité*, Aubier, Paris.

Laszlo, E. (1983), *Systems, Science and World Order*, Pergamon Press.

Lecourt, D. (1992), *Contre la peur: de la science à l'éthique*, Hachette, Paris.

Lenoir, F. (1991), *Le temps de la responsabilité*, Fayard, Paris.

Lipovetsky, G. (1992), *Le crépuscule du devoir*, l'éthique indolore de nouveaux temps, Gallimard, Paris.

MacIntyre, A. (1985), *After Virtue, A Study in Moral Theory*, Duckworth, London.

Marcuse, H. (1986), *L'homme unidimentonnel*, Editions et Minuit, Paris.

Maritain, J. (1960), *La philosophie morale*, Gallimard, Paris.

Maxwell, N. (1984), *From Knowledge to Wisdom*, Basil Blackwell.

Misrahi, R. (1977), *Qu'est ce que l'ethique?*, Armand Colin/Masson, Paris.

Mitchell, B. (1980), *Morality: Religious and Secular*, Clarendon Press, Oxford.

Moore, G. E. (1989), *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge.

Mumford, L. (1950), *Technique et civilisation*, Editions du Seuil, Paris.

Perelman, C. (1980), *Introduction à la philosophie morale*, Editions de l'université de Bruxelles, Bruxelles.

Prior, A. N. (1956), *Logic and the Basis of Ethics*, Clarendon Press, Oxford.

Quinn, P. L. (1978), *Divine Commands and Moral Requirements*, Clarendon Press, Oxford.

Ricoeur, A. (1980), *Soi-même come un autre*, Editions du Seuil, Paris.

Roqueplo, P. (1983), *Penser la technique*, Editions du Seuil, Paris.

Russ, J. (1994), *Le pensée éthique contemporaine*, Que sais-je?, Presses universitaires de France, Paris.

Salam, A. (1992), *Idéeal et réalité*, SMER, Rabat.

Salomon, A. (1992), *Le destin technologique*, Balland.

Schurz, G. (1997), *The Is-Ought Problem*, Kluwer Academic Publishers, London.

Serres, M. (1974), *La traduction*, les éditions de Minuit, Paris.

Serres, M. (1990), *Le contrat naturel*, Editions François Bourin, Paris.

Simodon, G. (1989), *Du mode d'existence des objects techniques*, Aubier, Paris.

Stout, J. (1988), *Ethics After Babel*, James Clarke & Co., Cambridge.

Vadet, J-C. (1995), *Les idées morales dans l'Islam*, Presses universitaires de France, Paris.

DİZİN

Abdulcelil en-Neysaburi 292
Abdulhak İbn Sebin 308
Abdurrahim el-Kanai 291, 293, 306, 311
Abdurrahman bin Tayyib 306
Abdurrazık el-Cezuli 291, 306
Abdusselam bin Meşiş 292, 293
abit 140, 304
adalet 48, 80, 186
ahlak dalları 35
ahlak-din ilişkisi 46
ahlak felsefesi 1, 15, 17, 46, 240
ahlak görüşü 27
ahlak hayatı 223
ahlaki 15, 16, 17, 18, 19, 23, 24, 25, 26, 29, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 43, 47, 49, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 72, 73, 74, 75, 80, 81, 82, 94, 96, 106, 109, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 127, 128, 129, 131, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 141, 142, 153, 154, 158, 161, 167, 172, 173, 175, 178, 180, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 193, 196, 203, 207, 208, 209, 210, 212, 218, 219, 222, 223, 226, 227, 232, 235, 240, 244, 245, 253, 261, 265, 266, 267, 268, 276, 278, 280, 282, 285, 286, 287, 288, 289, 291, 293, 294, 295, 296, 297, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 310, 311, 312
ahlaki duygu 66, 67, 68, 73
ahlaki fiil 75, 80, 116, 117, 118, 119, 120, 128, 223
ahlaki kapsayıcılık 119
ahlakileşen 102, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 132, 133, 137, 141, 142, 146, 149, 150, 151, 153, 154, 156, 157, 159, 161, 197
ahlakileşme 100, 101, 102, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 146, 149, 154, 158, 189, 190, 191, 192, 193, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 204, 262, 297, 304, 305
ahlaki tecrübe 129, 142, 153
ahlaklılık 17, 23, 24, 78, 79, 284, 312
Ahmed el-Bedevi 291, 292, 305
akılcılık 21, 23, 26, 40, 49, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 95, 98, 100, 101, 104, 108, 131, 172, 173, 174, 175, 183, 184, 231, 238, 254, 283, 284, 285, 286, 312
akıl dışı 94, 114, 239
akıl-duyu 219, 220, 224, 233, 240, 241
akıl-kalp 217, 218, 223, 228, 233, 240, 241
akıl kuvveti 22
akıl-şeriat 213, 214, 215, 216, 223, 228, 231, 232, 239, 241
aklın otoritesi 112
akli erdemler 47
akli mekanik 95
amaç krizi 137, 161
amelî akıl 23
amelî tutum 150

Amerika 34
anarşizm 93
anlaşma 180, 202, 224
Arap İslam 44, 211, 272, 276
Aristoteles 90, 185, 214, 284, 312
atom mekaniği 95
avam 263
Aydınlanma 67, 315, 316
aydınlatma 244, 245, 248, 249, 253, 254, 260, 262, 263, 264
Aziz Augustinus 46
Aziz Thomas Aquinas 46
Bacon 163, 255
basiret 190, 197
Batıcılık 318
Batı felsefesi 13, 43
Batılı ahlakçılar 32
Batılı filozoflar 26, 33, 45
Batılılar 18, 277
Beytü'l-Hikme 213
bilgelik 28, 29
bilgi modeli 150
bilginin dolaşımı 112
bilgi patlaması 112
bilgi yöntemi 40
bilim-ahlak 142, 143
bilimcilik 163
bilimsel teori 82, 95, 134
bireyselci 307, 308, 312
Cafer es-Sadık 303
canlı içtihat 148, 149
cemaat 236, 237
cennet 57, 132
cihat 250, 295, 300, 305, 307, 312
cinsel 24, 32, 65
Cudworth 62
Cüveyni 215
çağrıcı 246, 247, 251, 254, 255, 258, 261, 262, 264
çevre ahlakı 35
davranış biçimleri 36
değiştirme 57, 166, 167, 175, 176, 241, 256, 257, 258, 259, 308
derecelenme 118, 120
derin ahlak 81, 232
derinlik 276
Descartes 62, 163
Descartesçı 6, 92, 93, 98
destekleme derecesi 104, 141
desteklenmiş akıl 104, 107, 247, 284
desteklenmiş tecrübe 197
dinamik ahlak 237
dindar ahlakçı 50, 51
din dışı 59, 87, 96, 101, 163, 243, 314, 317
din felsefesi 282, 315
Dinî Amel ve Aklın Yenilenmesi 1, 93, 139, 218, 243, 247, 272, 314
dinî anlam 58
dinî diriliş 252
dinî fer 56
dinî hakikat 56.
dinî tecrübe 141
doğruluk 30, 76, 118, 135, 136, 137, 139, 142, 147, 149, 150, 158, 161, 173, 180, 194, 238
doğruluk krizi 135, 137, 161
duyusal fiil 221
düşman 262, 274
ebedîlik 32
Ebu'l-Abbas el-Mursi 306, 308
Ebu'l-Fukara Haccac 306
Ebu'l-Haccac el-Aksari 306, 311
Ebu'l-Hasen bin es-Sabbağ 306
Ebu'l-Hasen eş-Şazili 291, 292, 293, 305, 306, 307, 308
Ebu'l-Hasen eş-Şeybani 303
Ebu'l-Hayr el-Akta et-Tinani 288
Ebu'l-Kasım el-Kabbari 306
Ebu Medyen el-Ğavs 291, 293
Ebu Şuayb 298
efendi 184, 187, 188, 189, 192, 193, 199, 200, 205
egemenlik 273
Einstein teorisi 95
Ellul 18, 182, 183, 184, 324
emir 27, 30, 150, 178, 212, 222, 223, 240
Endülüs 283, 289, 299
enformasyon 86
epistemolojik 16, 25, 45, 46, 119, 132, 133, 137, 141, 143, 144, 158, 159, 160, 161, 165, 172, 207, 213, 222
esmai hüsna 122, 123
estetik 67, 127, 128, 129

ethics 27, 34, 36, 179
ethikos 18, 26
ethique 27, 28, 29, 30, 34, 36, 325
etkililik ölçütü 90, 99
Euthyphron 51
evrad 311
evrensel ahlak 227
evrim teorisi 95
Eyyubiler 292, 293, 309, 310
ezkar 311
fakih 74, 75, 217, 295, 305
Farabi 215
Fars 213, 214, 279
Fatımi 307, 310, 311, 312
faydalı bilgi 139, 140, 141, 150, 255
Feyum 289
Fez 292, 305
F. Hutcheson 68
Fustat 289
Galileo 163
gaybi 37, 38, 46, 47, 51, 56, 58, 62, 64, 67, 76, 106, 107, 137, 138, 139, 158, 191, 192, 194, 204, 236, 277, 278
gaybiyat 37, 38
Gazali 103, 145, 215, 298
genişleme 120, 139, 194, 195, 204
gerektirme 60, 61, 64
gönderge 244, 247, 249
göreceli değerler 28
görelilik 25, 93, 94, 95
gösteriş 108
gurur 102, 198, 199
güzel ahlak 43, 44, 210, 241
haber-değer ayrımı 70
Habermas 18, 179, 180, 181, 182, 324
Haçlı 292
heva 31, 52, 230, 280
Hıristiyan 47, 57, 68, 103, 310, 311, 315
Hicaz 289, 290, 291, 309
hikmet 29, 48, 115, 124, 129, 155, 157, 170, 185, 189, 190, 246, 247, 307, 308
hikmet ahlakı 170
Hobbes 62, 68, 227
Hume 18, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 72, 73, 82, 324
Hz. Âdem 228
Hz. Hasan 301
Hz. Hüseyin 301, 302
Hz. Muhammed 203, 228, 229
Hz. Peygamber 122, 123, 140, 146, 223, 229, 278, 279, 288, 298, 303
Irak 213, 289
ibadet 32, 64, 76, 105, 111, 121, 212, 235, 281, 290, 295, 296, 298, 300, 304
İbn Arabi 308, 309
İbn Munir 306
İbn Munkedir 303
içsel 52, 66, 134, 136, 137, 155, 160, 193, 197, 198, 216
idealar âlemi 284
idrak kuvveti 22
iffet 48, 80, 186
ihsan erdemleri 47, 48
ilahi buyruk teorisi 50
iletişim 112, 153, 169, 177, 180, 181, 182, 185, 186, 187, 190, 250, 268, 291
iletişim ahlakı 190
iletişim devrimi 112
İmam Malik 290, 303
iman 33, 46, 47, 48, 49, 52, 54, 55, 57, 82, 103, 150, 217, 256, 273, 278
İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme 59, 68
insani 32, 34, 35, 37, 38, 45, 49, 58, 59, 64, 66, 71, 75, 85, 107, 108, 111, 112, 115, 126, 128, 131, 133, 134, 146, 172, 180, 211, 215, 216, 221, 227, 248, 261, 271, 272, 275, 276, 279, 300, 301, 302, 310, 312, 315
insaniyet 37, 38
insanlık 21, 23, 54, 78, 79, 159, 209, 210, 227, 250, 269
irfan 171, 179, 190, 192, 193, 195, 196, 199, 200, 204, 285, 299
irfancı 171, 283, 297, 307, 308, 312
İskenderiye 288, 289, 290, 291, 292, 293, 305, 310, 322

İslam'a dönüş 40, 245, 246, 247, 248, 250, 251, 252, 258, 260
İslam ahlakı 39, 40, 241
İslam ahlak teorisi 222, 240, 243
İslami diriliş 267, 280
işari tabir 153
işrak 299, 312
itibar 157, 165, 170, 171, 172, 189, 195, 199, 201, 212, 219, 240, 304
iyi irade 52, 53, 54, 58, 59, 82
iyilik 23, 28, 29, 50, 51, 53, 54, 62, 66, 193, 201, 235, 258, 301
Janicaud 182, 183, 184, 324
Jonas 177, 178, 179, 203, 325
Joseph Butler 68
Kâbe 234
kadim 35, 49, 50, 204, 245
kadim mitoloji 49
Kahire 288, 289, 319, 320, 321, 322
kalbi fiil 219
kalıcılık 99, 100, 101
Kana 289, 291, 293, 311
kanıtlama 56, 165, 318
Kant 18, 27, 28, 29, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 82, 178, 227, 321, 325
kapsayıcılık 30, 80, 99, 100, 119, 138, 181
Kartezyen 90
kıble 233, 234, 235, 236, 237, 241
kimlik 78
kolaycılık 134, 135, 160, 161
kölecilik 93
kötülük 28, 29, 39, 50, 51, 62, 66, 104, 129, 256, 258
kriz 14, 132, 135, 136, 137, 208
kulluk 126, 189, 190, 191, 192, 195, 199, 204, 205, 221
kurtuluş 29, 47, 51, 186
kutsal 51, 67, 68, 73, 103, 287, 294
Kuzey Afrika 283, 285
Latinler 26
logos 85, 129, 131, 207, 209, 214
logos medeniyeti 85, 207
Mağrib 41, 285, 287, 289, 291, 292, 296, 298, 305, 308, 309, 310, 312, 320, 321
Maliki 302, 303, 304, 310, 311
Mandeville 68, 69
manevi 37, 38, 39, 79, 97, 106, 108, 115, 117, 119, 125, 133, 137, 147, 149, 152, 157, 159, 161, 167, 173, 175, 176, 187, 194, 203, 207, 209, 235, 254, 260, 267, 278, 280, 284, 285, 292, 293, 294, 297, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 310, 311
manevi terbiye 311
maneviyat 37
matematikleştirme 164, 165, 169, 170
mekanik 94, 95, 136, 156, 183, 189
Mekinuddin el-Esmer 306
Memlukler 292
Memun 213
Mescidi Aksa 233, 287
Mescidi Haram 287
Mescidi Nebevi 287
metafizik 37, 107, 133, 142, 157, 158, 160, 179, 215, 218
Mısır 10, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 304, 305, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 319, 320
mitos 214
modernist 38, 43, 268, 277, 278
modernite 15, 39, 40, 86, 189
Moğol 292
Moore 61, 325
morale 27, 28, 29, 34, 36, 57, 323, 324, 325
moralis 18, 26
morals 27, 36
Muaviye 301
Muhammed İkbal 10, 281, 282
Musa 49
Musevi 234
Mutezile 51
mutluluk 27, 53, 125, 127, 128, 173
mücahede 295, 305
mükemmel akıl 139, 140, 142, 160, 231
müphemleştirme 214
müşahede 156, 157

nesnellik 96, 98, 112, 134, 135, 160, 194, 204, 271
Newton 95, 163
On Emir 49
Ortodoks 68
otoriter 132, 202, 207, 274
Otto Apel 18, 179
ödeve uygunluk 29, 30, 31
öğüt ahlakı 170
Öklid 93
örnek insan 18, 142, 145, 146, 147, 149
özgürleştirme 94, 95, 245, 248, 260, 262, 263, 264
öz-kuşatma 249, 255
özne 168
Platon 48, 51, 185, 214
Plotinus 215
rehberlik edilmiş akıl 101, 106, 107, 247, 255, 284
salih amel 139
Salih bin Gazi el-Enmati 306
seçkin 52, 140, 306
seferberlik 245
seküler ahlak 58, 82, 187
seküler insan 56
sekülerleşme 15, 67
seküler modernite 39
sevgi 32, 33, 47, 48, 50, 53, 156, 203
Shaftesburry 68
sistemleşme 168, 169
siyasallaşma 253, 254, 260, 302, 309, 310
Sokrates 51
soyut akıl 140, 234, 247, 254, 255, 283, 284, 286
soyutlama 98, 156, 255, 260, 307, 308
sözleşme 178, 185, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 233, 235, 236, 237, 241
sözselcilik 86
sözün otoritesi 40
Spinoza 31, 55
sufi 304
Süfyan es-Sevri 303
süluk 311
Sünni 290, 299, 304, 310, 311
Şam 213, 214, 289, 309, 320, 321
şecaat 48
şehvet 280
şereflendirici akıl 140
şeri amel 98, 143, 281
şeriat 37, 51, 100, 213, 214, 215, 216, 223, 224, 228, 231, 232, 239, 240, 241, 269
şeri bilgi 141
şeyleştirme 217
Şia 305, 307
tahakküm 167, 168, 170, 173, 174, 176, 185, 191, 194, 196, 197, 201, 257
Tanta 289, 292, 311
tasarruf 102, 169, 170, 174, 176, 184, 185, 191, 197, 200, 201, 202
tasavvuf 13, 19
Taylorizm 183
tebassur 107
tedebbür 107, 157
tekno-bilimsel düzen 163, 170, 202
teknoloji 131, 132, 174, 189, 191, 268, 276
teknolojik düzen 40
temizleme 158, 161, 230
tenzih 57, 234
teoloji 213, 315
teorik akıl 23, 56
teorik taklit 102, 108
terör 250, 251, 274
tesadüfi taklit 108
tevatür 150, 152
tevhid 221, 298
tevhidci akılcılık 49
tezekkür 107
Tumert 298
tümel emirler 36
usulcü 217
uygulamalı ahlak 34, 35
uyum 187, 188, 190, 204
ümit 18, 47, 93, 266
ümmet 247
vahiy yolu 72
varlıksal 45
varoluşsal 16, 60, 61, 63, 65, 69, 152, 153, 154, 164
yapmacıklık 66, 102, 108, 300
yasaklar 27, 49, 51, 222

yasama 53, 302
yaşam alanları 35
yeni ahlak 35, 36, 176, 209
yeni dünya düzeni 272
yenilikçi 244, 316, 318
yetenek 166, 168, 169, 171, 196, 198, 278
Yunanlılar 26, 221
yükümlülük 30, 59, 82, 106, 221
yüzeysel ahlak 39, 81
zayıflık 74, 90, 177, 183, 184, 185, 186, 187, 190, 203
zorunluluk 54, 65, 119, 136, 257

TAHA ABDURRAHMAN

AHLAK SORUNSALI

Ahlak bireyin amel aracılığıyla kendini gerçekleştirmesini ifade eder. Bu yönüyle insanın özü ve onu diğer canlılardan ayıran temeldir ahlaklılık. Akıllılık da dâhil olmak üzere tüm insani vasıfların kendisinden neşet ettiği bir niteliktir. Ancak meseleye yüzeysel bakan modernler bunu reddederler, dünya hakkındaki zanlara zemin hazırlayan soyut akıl üzerinde ısrarcıdırlar. Bu ise görecelik başta olmak üzere ahlakla ilgili fikrî karmaşayı beraberinde getirir.

Taha Abdurrahman'ın *Ahlak Sorunsalı* kitabına da yansıyan felsefi düşüncesinin bütünündeki hâkim çizgi kesinlikle ahlaktır. Onun eserleri çeşitli yönleri ile birlikte ahlak felsefesi adını verebileceğimiz bir alanda konumlanır. Teorik şekilde ifade edilmiş ve uygulamayla zenginleştirilmiş bir ahlaki amele öncelik verir. Filozofun görüşlerini, birbirini destekleyen sorunsallar ve kanıtlamalar biçiminde sunan eser tam anlamıyla bu çizgiye odaklanmakta hem Batı'da hem de İslam dünyasında karşılaşılan temel meselelere eğilmektedir.

Onun kapsamlı ahlak düşüncesi yüzeysel ahlakın tersine, bizi otoritenin logosta değil, ahlakta olduğu yeni bir medeniyet kurmaya çağırır. Öyle ki bu medeniyette insanın hakikati aklı ve sözüyle değil, ahlakı ve fiiliyle tanımlanır. Bundan uzak maddeci küreselleşme biçimlerini aşmanın yegâne yolu da ahlaklılıktır. O hâlde insanın bu dünyada düzelmesini ve ahirette kurtulmasını istiyorsak, insanı ahlak medeniyetine hazırlamaktan kaçış yoktur.

Seküler modern olanı İslam ahlakı ile eleştiren *Ahlak Sorunsalı*, insanın varlığının ahlaktan önce değil, onunla beraber olduğu esasını kavramak için önemli bir başlangıç.

PINAR

pinaryayincilik
pinaryayincilik
pinaryayinlari

internetten sipariş için:
KİTAPOBA
.com

9 789753 525572