

AHLÂKÎ DAVRANIŞ AÇISINDAN İNANÇ VE GÖREV AHLAKI*

Harun ÇAĞLAYAN**

Öz

Bu çalışmada, inanç ve görev ahlakı kavramlarının ahlâkî bir davranış üzerindeki etkileri konu edinilmiştir.

Çalışmada ahlâkî davranışın teşekkül ve gelişiminde, inanç ve görev ahlakının etkileri farklı açılardan karşılaştırılmıştır. Bu bağlamda öncelikle insan psikolojisinin ahlak ve güdülenme üzerindeki etkisi açısından inancın erdemli bir davranışın ortaya çıkmasındaki rolü tartışılmış, sonrasında ise inanç ve görev ahlakı kavramlarının ahlâkî bir kişilik oluşumunda hangi oranda etkin olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırmada inanç ve görev ahlakı kavramlarının ahlâkî davranışın oluşumunda karşılıklı olarak birbirini etkilemekle beraber, inancın ahlâkî bir kişilik oluşumunda görev ahlakı bilincinden daha etkin bir motivasyon gücü sağladığı görülmüştür. Buna göre ahlâkî kuralların belirlenmesinde sadece akıl ve vicdanın değil, inancın da etkin bir unsur olduğu kabul edilmelidir.

Çalışmada son olarak istikrarlı bir toplum yapılanmasında inanç ve görev ahlakı kavramları arasında daha tutarlı bir ilişkinin nasıl kurulabileceğinin imkânları ile bireysel ve toplumsal açıdan olgun insan sınırlarının niteliği üzerinde tahliller yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ahlak, İnanç, Görev Bilinci, Güdüleme, Amaç.

FAITH AND MORAL DUTY IN THE CONTEXT ETHICAL BEHAVIOR

Abstract

In this study, we discuss the impact of the belief and moral duty concepts on moral behaviour.

Also this paper compares the impacts of the belief and moral duty from different aspects in the formation and development of moral behaviour. In this context, first of all, from the aspect of the human psychology's impact on morality and motivation, the role of the belief in causing a virtuous behaviour is examined. After that, we reveal belief's and moral duty's ratio of impact in the formation of personality. In this study, it is clear that in the formation of a moral personality, belief provides a more efficient motivation power than the consciousness of moral duty. Yet, both affect each other in the formation of moral behaviour. Consequently, not only intellect and consciousness but also belief is an active element in determining the moral rules.

* Bu makale, Adana / 16-17 Mayıs 2014, Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 19. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı, İnanç ve Ahlak Sempozyumu'nda "Etik Açısından İnanç ve Ahlak", başlığıyla sunulan tebliğden üretilmiştir.

** Kırıkkale Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Kelâm ve İtikâdî Kelâm Mezhepler Anabilim Dalı caglayanharun@gmail.com

Finally, it is analyzed in this study that in constructing a stable society, the opportunities of establishing a coherent relationship between belief and moral duty concepts as well as the nature of a perfect man from individual and social aspects.

Keywords: Morality, Faith, Mission Awareness, Motivation, Objective.

Giriş

Ahlâkî ilkelerin içeriği, imkânı ve sınırları konusunda yürütülen tartışmalarda ahlâkî motivasyon gücünün kaynağı sorunu ayrı bir öneme sahiptir. Dini inancın görev ahlakının teşekkül ve gelişimindeki etkinliğinin belirlenmesi, gerek bireyin çalışma ahlakına sahip olmasında, gerek toplumsal istikrarlı çalışma ortamının sağlanmasında ve gerekse toplumlar arası ilişkilerde insanlığın ortak kazanımları açısından büyük önem arz etmektedir.

Psikolojiye göre bir insanın varlığını sürdürebilmesi ve yaşamla olan ilişkisini koparmaması için maddi veya manevi bir desteğe ihtiyacı vardır. İnsanın içinde yaşadığı ortam ne kadar zor olursa olsun, esasen onu yaşama bağlı kılan unsurlarla çevrilidir. İnsanın bireysel açıdan bir düşünceye veya inanca, toplumsal açıdan da bir ideolojiye veya vicdana sahip olması kendini değerli hissetmesi için vazgeçilmezdir. Çünkü insan esas itibarıyla mutlak olmayan noksan bir canlıdır. Bundan dolayı devamlı olarak kendini gerçekleştirmek ve bir hedefe ulaşmak ister. İşte insanın bu noksanlıklarını tamamlama girişimi, onun varlıksal bir gerçeği ve gereksinimidir (Baymur, 1976: 96 vd.). Şu kadarı var ki, insanın ihtiyaç hissettiği bu ideoloji, her zaman doğrunun veya Tanrı'nın istediği veya onayladığı bir tarzda gerçekleşmeyebilir. Yanlış bir inanç veya ideolojinin görev ahlakının gerektirdiği şekilde icra edilmesi, onun doğruluğuna dair bir delil değildir. Çünkü sadece niyetin saflığına güvenmek, onun yanılığdan uzak olduğu anlamına gelmez (Çilingir, 2003:22).

Araştırmanın konusu teolojik açıdan ele alındığı için çalışmada daha çok inancın ahlâkî davranışlara yönelik etki ve motivasyon gücünün ne olduğu ve etik açıdan felsefî ve teolojik argümanların hangi ölçüde belirleyici olduğu üzerinde durulmuştur. Buna göre ahlâkî bir davranışın teşekkülünde psikolojik bir eylem olan inancın teolojik kökenlerinin belirlenmesi ile daha çok akıl ve vicdan merkezli bir eylem olan görev ahlakının felsefî alt yapısının bilinmesinde yarar vardır.

Felsefede ahlâkî yaklaşımlar, niyetçi, sonuççu ve ödevci yaklaşımlar olmak üzere üç başlık altında incelenebilir (Arslan, 2012: 195; Karaman, 2004: 33). Bu yaklaşımları ahlak felsefesi literatüründe amaççı/teleolojik ve ödevci/deontolojik olmak üzere iki başlık altında da toplamak mümkündür. Amaççı ahlâkî anlayış, hazcılık/hedonizm hedeflemekte olup bireyin bedensel ve zihinsel zevklerini doyurmaya çalışan; toplumun fayda ve mutluluğunu hedefleyen faydacılık/ütilitarizmi ifade eder. Ödevci ahlak anlayışı ise bir fayda beklentisi içine girmeksizin salt ödev bilinciyle ahlâkî ilkelere bağlılığı ifade eder (Çağrı, 2012: 112-116). Amaççı ahlak teorisini “Öznelci Ahlak” olarak da isimlendirmek mümkündür. Çünkü bu ahlak teorisine göre ahlak, kişiden kişiye ve toplumdaki topluma değiştiği için onun sabit bir teorik gerçekliği olamaz. Birey ve toplumların pratikte ilgi ve

ihtiyaçları neye yöneliyorsa ahlâkî olan odur (Özlem, 2010:172). Ödevci ahlak anlayışında ise bir davranışın doğru ve yanlışlığı, onun sebep ve sonuçlarında değil, bizzat kendisiyle ilgili bir durumdur. Buna göre ödevci ahlak teorilerinde esas olan görev bilinci olduğundan ahlâkî açıdan hangi neden veya amaçla olursa olsun yalan söylememek gerekir (Türkeri, 2012: 65).

Görev ahlakı denildiğinde ahlak felsefesinin önemli isimlerinden olan İmanuel Kant (ö.1804)'ın görev ahlakı teorisi, felsefede önemli bir yaklaşım olarak kendini göstermektedir (Çağrı, 2012: 104). Bundan dolayı çalışmada hem felsefî düşüncenin görev ahlakıyla ilgili olarak halen güncelliğini korumasından, hem de inanç söz konusu olduğunda daha tutarlı bir mukayeseye olanak vermesinden dolayı felsefî ahlak teorisini temsilen Kant'ın "Görev Ahlakı" veya "Ödev Bilinci" kavramı esas alınmıştır.

1. Teolojik Açıdan İnanç

Müslüman düşüncesinde ahlak yasalarının niteliği konusunda ilâhî emirlerin önemli bir yeri vardır (Çağrı, 2012: 106). İnsan fiillerinin etik açıdan ne ifade ettiği ve kaynağına ilişkin tartışmalar, Hıristiyan teolojisinde "Euthyphro Tartışması", Müslüman teolojisinde ise "Husun-Kubuh Meselesi" başlığı altında analiz edilir (Kılıç, 1996: 86). Protestanlar, *aslî günah* kavramını teolojilerinin odağına yerleştirdikleri için fanatik seviyede kurtuluş teorisine vurgu yaparak her alanda İsa'ya bağlılığı şart koşarken (Aydın, 1981: 8); Katolikler, dini ilkeleri önemsemekle birlikte akli değerlendirmelerin de ahlakın belirlenmesinde rol oynayabileceğini savunurlar. Buna göre Protestan ve Katolik düşünürler, ahlâkî ilkelerin temel olarak ilâhî bir niteliğe sahip olduğu konusunda aynı düşünürken; bu ilâhî yeteneğin vahiy veya akıl aracılığıyla mı insanlara verildiği konusunda ayrışmaktadırlar (Kılıç, 1996: 88). Skolâstik düşüncede ahlak, Tanrı'nın isteklerini karşılamak ve iyi olanı yapmak anlamında emir ahlakı; insan eylemlerindeki nihai amaç olarak mutlak ve en yüksek iyi olan Tanrı'nın öne çıkarılması anlamında değer ahlakı şeklinde ikiye ayrılır (Gökberk, 1996: 158).

İman kelimesinin sözlük ve terim anlamları birbirine oldukça yakındır. Arapça e-m-n kökünden türemiş mastar bir sözcük olan îmân kelimesinin bir anlamı da korku ve endişeden emin olmaktır (İbn Manzûr, ts: I/140; Râgıb, ts:26; Cevherî, 1990: V/2071). Buna göre iman, korkunun zıddı olarak emân, hıyânetin zıddı olarak sadâkat/emânet, küfrün zıddı olarak iman ve tekzîbin zıddı olarak tasdik anlamlarına gelmektedir (İbn Manzûr, ts: I/140; Cevherî, 1990: V/2071,2072).

İman sözcüğü Türkçe'de daha çok inanç kelimesiyle ifade edilir. Türkçe'de inanç kelimesi, bir yandan güven ve inanma duygusunu ifade ederken; diğer yandan hem bir düşünce veya öğretiyeye gönülden bağlı bulunmayı, hem de bir dine veya Tanrı'ya iman etmeyi ifade etmek için kullanılır (Türk Dil Kurumu [TDK], 1998:965; Milli Eğitim Bakanlığı [MEB], 1995:II/1390). Ancak Türkçe'de inanç kelimesinin dini değerlere ve Tanrı'ya inanmak anlamındaki özel kullanımı, "iman" kelimesiyle ifade edilir (TDK, 1998:961; MEB, 1995:II/1383).

Hıristiyan teolojisinde iman, insanın şartsız olan Tanrı'yı kavrayabileceği yegâne fiil olarak kabul edilir. Çünkü imanı iman yapan şey, inanan kişinin şartsıza yönelmiş olmasıdır (Tillich, 2000: 86, 89, 121). İman, vahiy sayesinde şartsız öz olan Tanrı'nın şartlı biçimlerde anlaşılmasına olanak tanır (Tillich, 2000: 117). Tanrı, şartsız nitelikte olduğundan insanlarca anlaşılabilmesi için sembolik olarak ifade edilmesi gerekir. Buna göre iman, şartlı olandan ödünç alınmış bir sembol aracılığıyla şartsıza doğru yönelmeyi ifade etmektedir (Tillich, 2000: 86). Müslüman teolojisinde ise iman, Hıristiyan teolojisindeki gibi kavranılmadığı veya yeterince aklî olmadığı için Tanrı'nın inancın konusu sayılması (Gökberk, 1996: 171) şeklinde değil, hiçbir şüpheye yer bırakmayacak ölçüde akli bir bilgiye dayalı olmayı ifade eder (Aydın, 1999: 313). İslâmî disiplinlerin her biri, iman kavramına kendine özgü bir anlam yüklemekle birlikte, imanın zihni, duygusal ve iradi yönleri bulunan genel bir ruh hali olduğu konusunda fikir birliği içerisindedir (Alper, 2007: 75-77).

Hıristiyan teolojisinde inanç, insana kutsal bir asalet verdiği için insanı diğer varlıklardan ayıran en önemli etkenlerdendir. Esasen Hıristiyan düşüncesinde inanç, bir yandan insanın dini karakterini şekillendirirken, diğer yandan anlaşılabilir olanın da kabulüne imkân tanımaktadır. İnanç, çelişkileri kabullenmeye imkân tanıdığı için de akıldan ve onun işlevsel hali olan düşünceden üstündür (Gökberk, 1996: 171). Hıristiyan inancı gerçeği gerçekdışı, gerçekdışı olanı da gerçek yapabilecek imgesel bir güce sahiptir. İmgesel güç her şeye inanmayı mümkün bir hale getirir. Tanrı, insandır; ancak dini inanç gereği ayrı bir varlık olarak düşünülür. Dinin gizli ve temel esaslarını ortaya çıkaran sevgiyken; dinin bilinçli kısmını oluşturan inançtır. Hıristiyan inancı açısından inanç ve sevgi dinin farklı yönlerini açıklayan birbirinden ayrılamaz iki dinsel kavramdır. İnanç, dine sınırlar çizen, ayırıştırıcı ve insanı tanrının dışına atan bir yapıya sahipken; sevgi, sınırları kaldıran, özgürleştiren ve birleştiren bir unsurdur (Ludwig, 2004: 258-267).

Müslüman teolojisinde inancın bilişsel bir alt yapısı olması ve insana sorumluluk bilincini aşılması şeklinde iki önemli özelliği bulunmaktadır. Sorumluluk bağlamında ideoloji ve dini söylem ortak bir noktada birleşir. Çünkü kaynağı ve yapısı ne olursa olsun tüm yaklaşımların ciddiyetini ve sorumluluğunu insana yükleyen inançtır (Atay, 2001: 148; Aydın, 1999: 316-319, 329). Bu bağlamda inancın ahlâkî söylemin belirlenmesinde ve değerlendirilmesinde değil, ahlâkî edimin teşvik ve terkip edilmesinde işlevsel olduğunu söylememiz mümkün görünmektedir. Çünkü ahlâkî söylem bize doğruyu nasıl seçeceğimizi, dini söylem ise onu benimsememiz gerektiğini öğretir (Aydın, 1999: 315, 316).

İman, ahlâkî güdülenme ve psikolojik destek açısından son derece önemlidir. Gerçek bir imanlı, sahip olacaklarına inancından dolayı ahlâkî edimin dışına çıkamaz (Aydın, 1999: 329). İslam düşüncesinde kişinin dindar bir kişiliğe sahip olmasının öncelikli şartının ahlaklı bir tene sahip olması gerektiğini söyleyebiliriz. Çünkü İslâmî öğretinin öngördüğü dünya görüşüne göre, İslâmî ilkeler ancak insânî nitelikler üzerine kurulabilir. Dolayısıyla yaratılıştan gelen ve insan olmanın bir göstergesi olan ahlak, dinsel ifade biçimlerinde olan iman etmeyi de kapsayan genel bir değerdir. Bu bağlamda fitrata

uygun olan her türlü değer gibi iman ve utanma duygusunu da ahlâkî bir değer olarak birlikte değerlendirebiliriz. Nitekim İslâm peygamberinin ‘utanmazsan dilediğini yap!’ (Buhâri: Edeb,78) sözüyle bu durumu ifade etmeye çalışmıştır. Utanmanın, imanın bir parçası olduğu ve iyilikten başka bir şey getirmeyeceği (Müslim: Âdâb, 12) yönündeki haberler de bu gerçeği ifade eder.

Diğer fertlerin yargı ve kınamalarından kaygı duymak (Başaran, 1996: 129,175) anlamında utanma duygusu, insanın toplum içinde kendini birey olarak hissettiği en baskın ahlâkî erdemlerden biridir. Esasen utanma duygusunu, toplumsal vicdanın bireydeki duygusal ahlakî belirlemesi olarak da görmemiz mümkündür. Çünkü her ne kadar vicdan (conscience, törel bilinç), duygusal veya aklî vicdan olarak ayrışsa da gerçekte, toplumsal kabullerin insanda iyi-kötü, haklı-haksız ve doğru-yanlış şeklinde içsel yargılamasından başka bir şey değildir. Bu yönüyle farklı din ve kültürlerde değişik şekillerde kendini gösterse de utanç duygusu, birey tarafından yoğun olarak hissedilen toplumsal bir yargılamanın yansımasıdır (Başaran, 1996: 186).

İslâm peygamberinin utanma duygusu üzerinden bir ahlâkî söylem geliştirmeye çalışmasını, Arap toplumunun vicdanında yer etmiş bulunan “mürüvvet” anlayışından faydalanma girişimi olarak da değerlendirebiliriz. Çünkü mürüvvet kelimesinin anlam aralığında iffet ve alenen yapılması durumunda utanç duyulacak bir davranışın gizli olarak da yapılmamasını öngören ahlâkî bir erdem yatmaktadır (İbn Manzûr, ts: VI/4166). Nitekim Arap kültüründe mürüvvet, yiğitlik ve mertliğin en ileri düzeyi olarak biliniyordu (Çağrı, 2013: 19). Buna göre ahlâkî buyruğun temel amacı da kişinin öncelikle toplum içinde bir bene (self) sahip olabilmesi ve sahip olduğu bu odaklanmış benlik (centered self) üzerinden kendini gerçekleştirebilmesidir (Tillich, 2006: 32, 34).

Müslüman ahlak anlayışına göre hazz ve fayda, insan için olağan ihtiyaçlardan olduğu için dünya hayatında istenilmesinde bir sakınca yoktur. Ancak dünyadaki hazz ve fayda, ahretteki büyük faydayı elde etmeye zarar verecek bir niteliğe sahipse istenilmemelidir. Çünkü küçük faydalar için büyük zararları göze almak, aklen ve ahlaken uygun bir davranış değildir (Râzî, 2010: 76). Dolayısıyla ahretteki daha büyük bir amaç için kişinin dünyadaki bazı faydalardan vazgeçmesi veya kendine değil başkalarına fayda sağlayacak davranışlar sergilemesi makul bir davranıştır. Esasen geçici ve sınırlı zevkler uğruna ebedi ve sınırsız mutluluğun terk edilmemesi gerektiğini bize aklımız emreder. Akıllı bir kimse, bir tabak yaş hurmanın zevki için on gün göz ağrısı çekmeye razı olmayacağı gibi, inanan bir kimse de geçici dünya hayatının zevkleri için ebedi ahretten mahrum olmayı göze almamalıdır (Râzî, 2010: 76).

Kur’an, bir yandan dünya hayatındaki zevklerin meşruiyetini tartışmayı bile uygun bulmazken (Arâf: 7/32); diğer yandan zevk ve faydanın yaşamın tek amacı haline getirilmesini de doğru bulmaz. Çünkü dünya hayatının hazz ve mutluluğu geçici ve yanıltıcıdır (Âl-i İmrân: 3/14). Gerçek hazz ve mutluluk, devamlı olan ahrettir (Kehf: 18/46). Bu mutluluğa ancak dünyadayken bireysel ve toplumsal açıdan kötülüğü bilinen arzu ve isteklere esir olmaktan kurtulabilenler (Furkân: 25/43) ile hayatın varlık sebebine uygun iyi işler yapanlar (Mülk: 67/2) ulaşabilir. Bu açıdan meseleye yaklaştığımızda,

aksini iddia edenlerin varlığına rağmen, dini inancın veya en azından Müslüman inancının faydacılık/pragmatizmi reddetmeyip onay verdiğini söyleyebiliriz (Aydın, 1999: 324-326). Bu durumun ahlâkî edimlerin karşılıksız yapılması gerektiği noktasındaki genel kanaatin aksine bir tutum sergilemesi, kanaatimize göre dini açıdan bir eksiklik değil, insan olmanın doğal bir sonucudur. Nitekim karşılıksız verebilmek âcizin değil; ancak hiçbir şeye muhtaç olmayanın yapabileceği bir iştir (Zemahşerî, 1998: VI/471).

Dindarın ibadetlerindeki temel beklentisi, iyiliklere nail, kötülüklerden emin olmaktır. Dindarın sahip olduğu inancının onu bu şekilde davranmaya sevk etmesini, katı Kantçılar hariç, kimsenin ahlaksızlık olarak değerlendirmesi uygun değildir. Çünkü insanın tedbir ve ihtiyat ahlakının bir gereği olarak geleceğini beklentileri doğrultusunda planlaması aklın bir gereğidir (Aydın, 1999: 324-326). İslâm vahyinde bu durum şöyle ifade edilir: “İnananlar, kendi canları çekmesine rağmen yemeği yoksula, yetime ve esire yedirirler. ‘Biz sizi Allah rızası için doyuruyoruz; sizden ne bir karşılık ne de bir teşekkür bekliyoruz. Biz, çetin ve belâlı bir günde Rabbimizden korkarız’ derler” (İnsân: 76/8-10). Ayette inananların yardımları karşılığında yoksullardan bir karşılık beklememelerinin nedeni, Allah’ın rızasını kazanıp daha büyük nimetlere ulaşabilmektir (Elmalılı, 1979: VIII/5506). İslâmî öğretinin ahlâkî ilkeler açısından bir takım sakıncalar içeriyor gibi görünmesine rağmen ilâhî rızanın kazanılmasını bir hedef olarak takdim etmesi, sadece ahlâkî bir davranış sergilemekle ilgili değil, aynı zamanda olası büyük bir cezalandırmadan emin olmayı da içermektedir. Buna göre ödev ahlakının öngördüğü ilkelerin uygulanması, inanç devreye girdiğinde daha kolay olmaktadır. Çünkü ödev ve inanç aynı ahlâkî ilkeyi vaaz etse de ödül ve cezayı barındıran dini söylemin öngördüğü ilkeler, psikolojik açıdan daha motive edici bir güce sahiptir (Pazarlı, 1980:108).

Hıristiyan teolojisinde Tanrı diye bilinen veya tanımlanan şeyler, gerçekte insan doğasının nesnelleşmiş halidir. İnsan, kendi özünde yarattığı mükemmel insana tanrı ismini vermiş ve onun gibi olmaya çalışmıştır (Ludwig, 2004: 38, 45). Bu durumda dinin amacı, mükemmel varlık olarak tanımlanan tanrısallığa kavuşma çabasıdır. Bu çabanın ilk temsili şekli, Son Akşam Yemeği’dir. Son Akşam Yemeği’nde insanlar tanrının etiyle ve kanıyla beslendikleri için kutsallığa eriştiler (Ludwig, 2004: 259, 260). Tanrı’yı arzularıp onda yok olmak düşüncesi, Hıristiyan Skolâstiği için olduğu kadar Müslüman sûfî anlayışı için de geçerli bir dini yaklaşımdır. Nitekim amacı Tanrı ile bir olma düşüncesi olan mistizm, teorik köken olarak felsefî bir yaklaşım olmakla beraber kültürlere özgü değişiklikleri içinde barındırabilir (Gökberk, 1996: 150, 157).

İslam düşüncesinde insan, hiçbir tanrısal nitelik taşımadığı için karşılığı olmayan bir iş yapmaya kudreti ve iradesi yoktur. Çünkü o acizdir ve varlığını sürdürebilmek için faydalanacağı işlerin ardından koşuşturması gerekir. Dolayısıyla onun yararına olmayacak işlerle vakit kaybetmemesi gerekir. Bu bağlamda insandan ahlâkî davranışlar sergilemesi bekleniyorsa, onun bu davranışların bir şekilde kendine fayda getireceğine ikna olması gerekir (Râzî, 2010: 78). Burada fayda kelimesiyle ifade edilmeye çalışılan bencillığe dayalı salt çıkar ilişkileri değil, insanın olgunlaşması açısından gerekli olan unsurları

içermesidir. Bu yönüyle teolojik söylemin öngördüğü iman, ibadet ve ahlaka ilişkin değerlerin bireysel olgunlaşmada önemli bir katkısının olduğunu söyleyebiliriz.

Bir müminin dünyayken yaptıklarına karşılık bir beklentisinin olmamasının nedeni, ilgili ayetlerin devamında da bildirildiği gibi, ahretteki daha büyük ve daha devamlı mükâfatlara kavuşabilmektir (Râzî, 2010: 76). Örneğin; “Daha önceden Medine’yi yurt edinmiş ve gönüllerine imânı yerleştirmiş olan kimseler, kendilerine göç edip gelenleri severler ve onlara verilenlerden dolayı içlerinde bir rahatsızlık hissetmezler. Kendileri ihtiyaç içinde olsalar bile onları kendilerine tercih ederler. Kim nefsinin cimriliğinden korunursa, işte onlar kurtuluşa erenlerdir” (Haşr: 59/9) ayeti incelendiğinde, kendisi muhtaçken başkaları için fedakârlıkta bulunmanın önemli bir ahlâkî edim olduğu noktasında müfessirler birleşir (Taberî, XXII/520-528; İbn Kesîr, XIII/490). Ancak buradaki isâr davranışının nedeninin kişinin nefsin cimriliğinden kurtularak en büyük kurtuluşa ermeyi istemesi olduğu da dikkatlerden uzak tutulmamalıdır.

2. Felsefî Açıdan Görev Ahlakı

Türkçe’de ödev ve vazife sözcükleriyle ifade edilen görev kelimesiyle sorumluluğu gerektiren ve yapılması beklenen tutum ve davranışlar ifade edilmeye çalışılır (TDK, 1998:780). Kant, görevi aklın tespit ettiği ahlak yasasına duyulan saygıdan dolayı yapılması gerekli olan iş şeklinde tanımlar (Kant, 2002: 16; Kant, 1999: 45). Görev ahlakına göre, ahlâkî davranışın zevk ve fayda bağlamında herhangi bir beklentisi olamaz. Görev, doğrudan ahlakın esas ilkesi olduğundan dolayı herhangi bir sebep için değil, bizzat yapılması gerektiğinden dolayı yapılmalıdır (Çağrı, 2012: 104).

Ahlakın amaç ve kaynağı bağlamında Kant’ın düşünceleri, kendisinden asırlarca önce yaşamış olan Ebû Bekir Râzî (ö.925)’nin fikirlerini hatırlatmaktadır. Nitekim Râzî de, ahlakın amaç ve temelini hazzı veya faydaya değil, akla dayandırmaktadır. Onun rasyonelliği, deneye dayanan pratik akılcılık olarak kendini gösterir. Ona göre, hazz ve arzular aklın önderliğinde kontrol altına alınmalıdır. Çünkü akıl, insana verilmiş en önemli nimet olup onun sayesinde idrak edilenlerin en değerlisi olan Allah’ın bilgisine ulaşılır (Râzî, 2008: 57; 2010: 75). İnsanın ahlâkî olgunluğa ulaşması için nefsin terbiye etmesi ve arzularını aklın emrine vermesi gerekir. Aksi takdirde hevâ, aklın afeti ve bulandırıcısı olarak insanın hedefinden uzaklaşmasına neden olur (Râzî, 2008: 58).

Kant felsefesinde de ahlakın kaynağı, akıldır. Akıl sayesinde ahlâkî öğretiler öğrenilebilir ve uygulanabilir (Arslan, 2012: 225). Kant, felsefesinin temelini oluşturan tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük gibi kavramları, aklın ahlaksal kullanımında arar ve kendi ahlak sistemini görev bilincini esas alan aklın işleyişi üzerine inşa eder (Kant, 1999: 5-8). Kant’ın sisteminde akıl, saf/reel ve pratik/rasyonel olarak iki çeşittir. Saf akıl, bilgiye yönelirken; pratik akıl, ahlak kanununa uygun tercihe ve mümkün olduğunda bu tercihin fiile aktarılmasıyla ilgilenir (Kılıç, 1996: 33). Buna göre pratik akıl, evrenin bilgisini veren saf akıldan farklı olarak, olması gerekenin bilgisini verdiği gibi zorunlu olarak biline doğru eylemi seçme iradesiyle de yakından ilgilidir (Heimsoeth, 1967:127).

Kant'ın akıl üzerine inşa ettiği ahlak anlayışına göre iyi olarak isimlendirilecek tek şey, kayıtsız şartsız salt *iyiyi isteme/iyi niyet* (good will) ile açıklanabilir. İnsanların sahip olduğu nitelikler, kötü niyetlerle de kullanılabilirdiği için onları salt iyi olarak değerlendirmek mümkün değildir. Salt iyiyi istemenin ölçüsü, onun başka değerle olan ilişkisinden değil, sırf kendisinin iyi olmasıyla ilgilidir (Kant, 2002: 8, 9; 1999:121). Kant'ın bakış açısına göre bir davranışın ahlâkî değerini belirleyen unsuru, onunla ulaşılan başarıda değil, ilgili davranışın ardında yatan iyi niyette aramak gerekir. Bu da görev ahlakından başka bir şey değildir (Çilingir, 2003:83). Buna göre dünyanın yaratılmasının amacı, akıl sahibi varlıkların mutluluğu için değil en yüksek iyinin gerçekleşmesi içindir (Kant, 1999: 141, 142).

Kant'ın düşünce sisteminde salt iyi istemenin ne olduğu *görev* kavramıyla anlatılmaya çalışılır. Ona göre salt iyi isteme, sırf *görev bilinci* (for the sake of duty) ile insanları harekete geçiren iyi istençtir (Kant, 2002: 8, 9). Sözelimi insanlar, varlıklarını sürdürme eğiliminde olmalarına rağmen, yaşamlarını devam ettirmelerini ancak görev bilinciyle yapmaları durumunda ahlâkî bir eylem sergilemiş olabilirler (Kant, 2002: 13, 14). Bu durumda içgüdüsel olarak yapılan davranışlar ile görev bilinciyle yapılan davranışlar birbirinden farklıdır. Kant'ın sisteminde ahlâkî değere sahip davranışlar, sadece görev bilinciyle yapılanlardır (Kılıç, 1996: 35, 36).

En yüksek iyinin ilk hedefi sonsuzluk kavramıyla çözümlenen ölümsüzlük, ikinci hedefi mutluluğu sağlamaktır. En yüksek iyinin başlatıcısı ise göreceli bir varlık olan insan olamayacağına göre, Tanrı'nın varlığına inanmak ahlâken zorunludur. En yüksek iyinin ancak Tanrının varoluşu koşuluyla olabildiğinden, bunun varsayılması ödevle ayrılmaz bir bağ oluşturmaktadır. Tanrı'nın varlığına olan inançta dikkat edilmesi gereken, bu inancın nesnel bir ödev değil, öznel bir ihtiyaçtan kaynaklandığıdır (Kant, 1999: 135, 136).

Pratik aklın bir bütün olarak görevi, deneysel olarak koşullanmış saf akılı denetleyebilmektir. Bu şekilde isteme/irade eyleminin tanımlanmasındaki saf aklın buyrukları yerine oturacaktır (Kant, 2002: 17). Kant'ın sisteminde doğru ve iyinin yegâne kaynağı olan akıl, teorik olarak içinde yaşadığımız dünyanın bilgisinin verirken, pratikte ahlâkî hürriyet dünyasına ait genel geçer prensipleri verir. Ahlâkî ilkelerin belirleyicisi olan aklın bunu gerçekleştirebilmesi için otonom/özgür olması gerekir (Kılıç, 1996: 50, 51).

Kant'a göre insanın ahlâkî bir varlık olmasının nedeni dışarıda değil kendi otonomluğunda aranmalıdır. İnsan, akıllı bir canlı olarak ahlaklı davranması gerektiğini evrensel bir ilke olarak kendi varlığında hisseder (Kant, 2002: 31, 58, 62). Kant için ahlâkî bir canlı olmanın en önemli ilkesi, insanın kendi otonomluğudur (ahlâkın yüce ilkesi/the supreme principle of morality). İstemenin harici unsurlara bağlanması ise ahlâkî davranıştaki sahtekârlığın temel kaynağı (ahlâkın tüm sahte ilkelerinin kaynağı/the source of all ungenue principles of morality) olarak görülmelidir (Kant, 2002: 58; 1999:38). Onun bu yaklaşımı, ahlâkî davranışın harici bir etken tarafından değil, bizzat insan olmanın zorunlu bir şartı olarak bireyi ahlaklı davranmaya iten içsel bir yeti olduğunu savunmasıyla örtüşmektedir (Kant, 2002: 45).

Kant, dinlerin öngördüğü şekliyle bireyin ödül elde etmek veya cezadan kurtulmak için ahlâkî davranış sergilemesini ahlâkî bulmaz. Ona göre bu, ahlakın değerini düşüren pragmatik/faydacı bir yaklaşımdır (Kant, 2003:20). Dolayısıyla Kant, pragmatik bir ahlak anlayışını savunduğu iddiasıyla İslâmî öğretiyi de eleştirmektedir (Kant, 1999:131). Teolojik ahlak anlayışı, insan otonomluğuna zarar vererek onun özgürlüğünü yıkar (Kant, 1999:143). İnsan, iyi olanı Tanrı emrettiği için değil, iyi olduğu için yapmalıdır. Buna göre insan, iyinin ne olduğunu bilmeseydi Tanrı'nın iyi olduğunu da anlayamazdı (Aydın, 1981:93, 94). Bu bağlamda en yüksek iyinin gerçekleşeceğine dair inancın sağlam bir temele sahip olabilmesi için Tanrı'ya ve ruhun ölümsüzlüğüne inanmak ahlâkî bir gereklilik haline gelmektedir (Kant, 1999:132, 136).

3. Ahlâkî Açıdan İnanç ve Görev Ahlakı

Ahlâkî öğretilerin tamamı, kötülüklerden arınmış erdemli bir birey (Karaman, 2004: 44) ve ahlaklı bir toplum inşa etmeyi (Aydın, 1999: 306) hedefleyerek bunun nasıllığıyla ilgili sayısız görüşe neden olmuştur. Bu fikirlerden “Ahlâkî buyruk” ifadesinin ne anlama geldiğine ilişkin kavramsal çerçevenin belirlenmesinde gündelik dilde ruh olarak tanımlanan insan tininin (spirit) özelliklerini bilinmeyi gerekli kılar. Ruhun işlevsel halini oluşturan bu özellikler; rasyonellik, duygusallık, entelektüellik ve bilinçlilik gibi birtakım insânî niteliklerdir. Bu özelliklerden hareketle insan tinini oluşturan temel unsurları ahlak, kültür ve din olarak sınıflandırabiliriz. Ahlak, tini taşıyan yapıya (contitution) ya da odaklanmış kişiliğe (centered person); kültür, tinin yaratıcı yönüne ve tüm yarattıklarına; din ise varlık ve anlamda nihai ve şartsız olan ilahiliğe doğru tinin bizzat kendisini aşmasıdır (Tillich, 2006: 31).

Dini duyarlılık ve görev bilinci arasında birtakım farklılıklar olmakla beraber, ahlâkî edimlere ulaşmakta ve onları yaşama konusundaki teşvik edicilikte bu iki kavramın birbiriyle iç içe olduğunu söyleyebiliriz (Aydın, 1999: 319). Ahlak, kültür ve din kavramlarını, birbirinden bağımsız düşünmek sadece rasyonel olarak mümkündür. Nitekim bu kavramlar bütüncül olarak insan tinini oluşturduklarından reel olarak ayrılmaları olanaksızdır. İnsan için bu kavramlardan en önemlisinin ahlak olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü ahlâkî edim, insan tini denilen ana yapının özüdür. Ahlak, hem kültürel hem de dinsel nihai ciddiyeti kazandıran ahlâkî buyruğun şartsız karakteridir. Onsuz kültür bozularak estetik veya faydacı bir girişime, din ise yozlaşarak duygusal bir yanılısamaya dönüşebilir (Tillich, 2006: 32,36).

Dış etkenler, ahlâkî davranışı sergilemenin temeli değil, yardımcıdır. Buna göre ahlâkîlik, inancı önceden varsaymaz ama bireyi dindarlığa götürür. Çünkü ahlak, kendi değerlerine Tanrı sayesinde ulaşmış değildir. Burada Kant, ahlâkî davranışların itici gücünü dini değerlerde değil, insanın kendi otonomluğundaki görev bilincinde görmekte ve dinin ahlaka değil, ahlakın dine öncülük ederek sorumluluk doğurduğunu savunmaktadır (Kant, 1999: 140). Yani diğer bir deyişle fitrî bir nitelik olan ahlak, dinden önce gelirken; din ise aklî bir alt küme olmaktadır. Müslüman teolojisinde de inancı, görev/sorumluluk ahlakıyla ilişkilendirmek mümkündür (Atay, 2001: 148; Aydın, 1999: 329). Buna göre, ahlâkî edimin inanç veya bilinç sayesinde bireyi motive etmesi veya

sorumluluk duygusu yüklemesi noktasında aynı amaca hizmet ettiklerini söyleyebiliriz (Aydın, 1999: 319). Kanaatimizce burada inanç ve görev ahlakı arasındaki ilişkide en ilgi çekici olan husus, inancın ahlakın bir alt dalı olmasına karşın, ahlâki davranışının ortaya çıkmasında görev ahlakına kıyasla daha fazla motivasyon gücüne sahip olmasıdır.

Felsefî düşüncede ahlâkî olanın değeri onun şartsız bir emir veya istek olmasında gizlidir. Batı teolojisinin şartsız ahlâkî ilkeleri teoride onayladığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü Batı teolojisinde ahlâkî buyruğun dini boyutu ancak onun şartsız bir niteliğe sahip olmasıyla kabul edilebilir. Dolayısıyla Tanrı buyruğu, dış kaynaklı olsa bile bireysel insan tininin sessiz sesidir. İnsan, şartlı bir ahlâkî öğretiye sahip olduğu için psikolojik baba imajından ve sosyolojik vicdan ilkesinden bağımsız davranabilir (Tillich, 2006: 36, 38, 44). Ancak şartsız bir sevgi (agape) prensibine bağlı olan bir birey, ahlâkî buyruktan bağımsız davranamaz. Çünkü bu ilke, insan doğasının bizatihi kendi özünü yansıtır ve bunun inkârı benliğin inkârı anlamına geleceği için olanaksızdır (Tillich, 2006: 40).

Müslüman teolojisinde emirlerin özünde şartlı bir kabulün bulunduğunu söylememiz mümkün görünmektedir. Nitekim bu hususta açık hükümler bulunmaktadır. “Allah müminlerin mallarını ve canlarını, cennet kendilerinin olması karşılığında satın almıştır. Onlar Allah yolunda savaşır, öldürürler ve ölürler. Bu anlaşma Tevrat’ta, İncil’de ve Kur’an’da Allah üzerine hak bir sözdür. Allah’tan daha çok sözünü yerine getiren kim vardır! O halde onunla yapmış olduğunuz bu alışverişinizden dolayı sevinin. İşte bu, büyük bir kazançtır” (Tevbe: 9/111). “İşte onlar o kimselerdir ki, hidayet karşılığında sapıklığı satın aldılar da ticaretleri kar etmedi, doğru yolu da bulamadılar” (Bakara: 2/16). Ayetlerde, modern veya klasik tefsirlerde de izah edildiği gibi, inananların bir değer karşılığında iman ettikleri vurgulanmaktadır (Taberî, 2001: I/328; XI/5; Elmalılı, 1979: I/242).

Kant’ın öngördüğü ahlâkî sistemdeki en yüksek iyinin iki unsuru olan erdem ve mutluluk arasındaki ilişkiyi temin edecek bir unsur olarak Tanrı’ya ihtiyaç duyulmuştur. Ama bu tanrı, sadece pratik aklın ihtiyacına cevap vermeyi amaçlayan faydacı bir yaklaşımdan kaynaklanmaktadır (Ülken, 1958:226). Konuya bu açıdan yaklaşıldığında, dini inancı faydacı bir amaca hizmet ettiği için eleştiren Kant’ın kendi ahlak anlayışının devamı için Tanrı inancının gerekliliğine vurgu yapmasını çelişki olarak görebiliriz. Aynı şekilde felsefî ahlak teorilerinin koymuş olduğu ilkelerin onu koyan birey ve toplum yapısıyla sınırlı kalması evrensel bir ahlak anlayışına ulaşılmasında sorunlar içermektedir (Kılıç, 1996:133, 134).

Ahlâkî bir davranışın teşekkülünde salt iyiyi istemenin pratik bir değer ifade etmesi için kanaatimizce yeniden kurgulanması gerekir. Çünkü gerçekte istencin kendisi nötr olduğundan iyi ya da kötü olarak nitelendirilmesi; ancak yöneldiği tikel nesneyle ilişkisine bağlı olarak değerlendirilebilir. Nitekim istenilen bir şey olmadan istencin iyiliği ya da kötülüğünden söz etmek mümkün değildir. Bu bağlamda Müslüman Kelâmı’nda külli iradenin tikel bir nesne veya olaya yönelmesiyle oluşan cüzi iradenin iyi veya kötü olması

tartışılabilir. Bu son duruma göre Kant'ın salt iyiyi isteme yaklaşımını, Müslüman teolojisi açısından salt iyi olana yönelen tikel irade şeklinde anlamamız mümkün görünmektedir.

Sevgi, anlayış ve hoşgörüyü kabul edilmesi gereken ahlâkî edimlerde çoğu zaman yasa devreye girer. Yasa, insana ne olduğunu değil ne olması gerektiğini gösterir. İnsan kendi özündeki erdeme sahip çıkmadığı için ahlak, bir yasa halini almıştır. Yasanın ahlâkî davranışı motive etme konusunda yetersiz olduğunu savunan ahlakçılar, yasanın gelmesiyle günahın açığa çıktığını ve özgür benliğin yitirildiğini savunur. Yasa, ahlak öncesi güç ve güdüler çerçevesinde bir düşünce tarzıyla ele alınırsa ahlâkî motivasyonun kaynağı olabilir (Tillich, 2006: 60-66). Yasa halini aldıktan sonra etiğin inanç veya görev ahlaki şeklinde kendini göstermesinin bir farkı yoktur. Çünkü insan doğasının özü, tüm kültür ve dinlerde gerçekte bir olup benzer normlara sahiptir (Atay, 2001: 134).

Ahlakın son tahlilde deneysel ilkelere veya yasaya dayanması kaçınılmazdır (Kılıç, 1996: 72). Çünkü göreceliğin temel kuralı, mutlak gerçekliğin olmaması, yani değişmeyen bir gerçekliğin olmadığıdır. Bu ise mutlak bilginin olmadığını savunan şüpheci (septic) bir anlayışın sonucudur. (Atay, 2001: 120). İslâmî düşünce için söyleyecek olursak, ona en uzak düşüncenin şüphecilik olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü İslâmî düşüncede bilimsel gerçeklikler gibi inançlar da bilgisel/kognitif bir temele dayanmak zorunda olduğundan dini bilgi, şüphecilikten uzak, kesin bilgiye (Burhâni Delil) dayalı olmalıdır (Atay, 2001: 148; Aydın, 1999: 313).

Tüm ahlak öğretilerinin ahlâkî edimlerde belli bir noktaya kadar akli esas alması fakat sonunda birden bire bir değer yargısına dönüşmesi ilginçtir. Aynı şekilde ahlâkî ilkelere göre önermelerin olgu bağlamında “dır, dir” ifadesiyle değil, değer bağlamında “meli, malı” ekleriyle bitmesi, ahlâkî açıdan oldukça karmaşık ve anlaşılmazdır (Aydın, 1999: 310). Gerçek şu ki, Ahlâkî motivasyon sorunu sadece ahlak ötesi bir yolla çözümlenebilir. Çünkü yasa/kanun doğru eylemin yapılmasını emreder/ister; yapılmaması halinde ise sadece yargılayıp cezalandırır. Ancak kanunun yapılması gereken eylemin yapılmaması durumunda bireyi yargılayıp cezalandırması, yasanın ilgili eylemi bağışlaması anlamına gelmez. Çünkü bağışlama ve onaylama; ya yasanın üstündeki bir şeyden kaynaklanmalıdır, ya da daha kesin bir şekilde bizim özsel varlığımız ve varoluşumuz arasındaki sınırın aşıldığı ve iyileştirici gücün ortaya çıktığı bir şeyden kaynaklanmalıdır. Bu ise açıkça tanrısal olandan başkası değildir (Tillich, 2006: 73).

Ahlak kurallarını ihlal etmek, ahlak düzeyinde “ahlaksızlık” olarak görülürken; dini söylemde Tanrı'ya isyan olarak değerlendirilir (Aydın, 1981:161). Buna göre inancın öngördüğü ilkeleri çiğnemek sadece ahlaksızlık değil, aynı zamanda bir günah ve suç olduğundan bağışlanması ve cezalandırılması gerekir. Dini öğretinin bu yapısını kanaatimizce yasa ve ahlâkî ilkelerin birleştirilmesi olarak da tanımlamak mümkündür. Nitekim insan kişiliği ancak bir inanç ve sorumluluk bilincine sahip olmasıyla gerçekleşebilir. Bu tarz bir iman anlayışı, kültürün olduğu kadar kanunun da şekillenmesinde etkindir (Atay, 2001: 48, 49, 98). Bu bağlamda Kant'ın öngördüğü ödev ahlakının bireyi ahlâkî bir otoriteye bağlı kılmasına karşın diğer insanlarla olan ilişkilerde kapsayıcı ve doyurucu olmadığı görülmektedir (Çilingir, 2003:19). Buna göre Kant'ın

öngördüğü ahlâkî görev anlayışını, en azından günümüz şartlarında, teoride kalan ve uygulanması sıkıntılı idealist bir yaklaşım olarak görmek mümkündür.

Ahlâkî ilkelerin inancın veya görev bilincinin bir gereği olarak yerine getirilmesi gerekirken bazen noksan olarak yapılması bazen de hiç yerine getirilmemesinin birçok nedeni vardır (Aydın, 1999: 317). Bu nedenlerin en önemlisini, insan doğasına uygun bir ahlâkî eğitimin bireylere verilememesi olarak görmek mümkündür. Bu eğitimin niteliği, kapsamı ve şartlarına ilişkin değerlendirmeleri, eğitim biliminin ilkelerine göre disiplinler arası ortak bir çabayla gerçekleştirmek mümkündür. Çünkü insan, eğitimle ahlaklı olmayı öğrenebilir ve kendini bu ilklere göre geliştirebilir (Adı, 2013: 52).

Sonuç

İnsan, ahlâkî ilkelere göre iyi ve kötü davranışlar sergileyebilen bir canlıdır. Teolojik açıdan birbirinin çelişği olan iyi ve kötünün potansiyel olarak insan doğasında birlikte bulunması, yadırganacak ve ötelenecek bir durum değil, kabullenilmesi ve kontrol edilmesi gereken fitrî bir özelliktir. Dini öğretisi açısından bireyin kendini gerçekleştirmesinde iyi ve kötünün karşılıklı olarak birbirini şekillendirdiği güçlü bir inanç ihtiyacı varken; felsefi açıdan ise esas olan iyi olduğu için erdemli davranış ile iyilik kuramı arasında kötüye yer olmayan görev bilincine dayalı doğrudan bir ilişki vardır.

Ahlâki açıdan inanç ve görev bilincinin metodik farklılıklarına rağmen zevk, huzur, mutluluk, kurtuluş, adalet, erdem, fayda ve iyi niyet gibi temel etik değerlerde birleştikleri görülmektedir. İnancı referans alan ahlâkî söyleme göre insan, dogmatik bilgilere dayanan inanç/iman sayesinde hidayete ulaşırken; felsefi yaklaşımı esas alan ahlâkî söyleme göre ise yaratılıştan gelen erdemlilik sayesinde kendini gerçekleştirerek başarıya ulaşmaktadır. Buna göre ahlâkî bir davranış sergileme açısından teolojik ve felsefi yaklaşımların sonuçta soyut veya somut belli beklentilere göre şekillendiği görülmektedir.

Teolojik açıdan inancın ahlâkî bir değer ifade edebilmesi; ancak onun anlaşılabilir, uygulanabilir ve ihtiyaçlar açısından sürdürülebilir bir nitelikte olmasına bağlıdır. Dolayısıyla inancın sorgusuz taklide değil, bilgiyle desteklenen tahkîkî bir tasdiğe dayalı olması gerekir. Aynı şekilde görev bilinciyle ahlâkî ilkelerin yaşanması gerektiğini savunan felsefi yaklaşımlara ait kurgu ve uygulamaların sürdürülebilirlik açısından değerlendirilmesi gerekir. Çünkü insanî ilişkilerin devamı ancak maddi ve manevi gereksinimlerin sağlıklı bir şekilde giderilmesiyle mümkündür. Bu bağlamda herhangi bir karşılığı olmaksızın ihtiyaç sahibi varlıklardan ahlâkî davranış sergilemelerini beklemek makul ve ahlâkî değildir. Dolayısıyla etik davranışın bireye yarar sağlayacağına dair güçlü bir inanç, kişide yer etmediği sürece ilgili davranışın coşkulu bir istençle benimsenmesi ve yapılması mümkün değildir. Coşkusuz, yapmacık ve cebren yapılan bir davranışın ise bir değer ifade edip etmediği belirsizleşmektedir.

Son tahlilde ahlâkî bir davranışın sergilenmesinde, görev ahlakıyla kıyaslandığında inancın daha baskın bir etkiye sahip olmakla beraber ahlâkî bir davranışın bilinmesinde inanç, akıl ve vicdanın ortaklaşa çalıştıkları görülmektedir. Dolayısıyla etik değerlerin bilinmesinde ve gerçekleştirilmesinde merkezinde inancın olduğu, aklî ve vicdânî bir

sürecin yaşandığı görölmektedir. Bu tasnife göre akıl ve vicdan, ahlaki ilkelerin niteliğine ilişkin veri sağlarken; inanç, bu verilere göre şekillenen eyleme etik bir değer katmaktadır. Yani etik olanın bilinmesinde ve kurgulanmasında inanç, akıl ve vicdan ortak iken, onun ahlâkî bir değer olarak kabulünde ve uygulanmasında inanç belirleyici bir rol üstlenmektedir.

KAYNAKÇA

- Alper, Hülya 2007. *İmanın Psikolojik Yapısı*. İstanbul: Rağbet.
- Arslan, Ahmet (2012). *Felsefeye Giriş*. Ankara: Adres.
- Atay, Hüseyin (2001). *Cehaletin Tahsili*. Ankara: Atayy.
- Aydın, Mehmet (1981). *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı- Ahlak İlişkisi*. Ankara.
- -----, (1999). *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat.
- Başaran, İbrahim Ethem (1996). *Eğitim Psikolojisi*. İstanbul: Gül.
- Baymur, Feriha Balkış (1976). *Genel Psikolojisi*. İstanbul: İnkılap.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (1400). *el-Câmiu's Sahîh*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî vd. Kâhire: el-Matbaatü's-Selefiyye.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd (1990). *Tâcu'l-Lugati ve Sihâhu'l-Arabîyye*. Thk. Ahmet Abdulgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn.
- Çağrııcı, Mustafa (2012). *Ana Hatlarıyla İslam Ahlakı*. İstanbul: Ensar.
- -----, (2013). *İslam Düşüncesinde Ahlak*. İstanbul: Dem.
- Çilingir, Lokman (2003). *Ahlak Felsefesine Giriş*. Ankara: Elis.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır (1979). *Hak Dini Kuran Dili*. İstanbul: Eser.
- Heimsoeth, Heinz (1967). *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, Çev. Takiyyüddin Mengüşoğlu, İstanbul:İÜEF.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl ed-Dimeşkî (ts). *Tefsîru'l Kurâni'l Azîm*. Thk. Mustafa Seyyîd Muhammed vd. Kahire: Müessesetü'l-Kurtuba.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed (ts). Nşr. A.A. el-Kebîr, M.A. Hasebullah, H.M. Şâzilî. *Lisânu'l Arab*. Kahire:Dâru'l-Maârif.
- İsfehânî, Ebû'l Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Fadl b. Muhammed er-Râgıb (ts). *el-Müfredât Elfâzi'l Kur'ân*, Thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife.
- Gökberk, Macit (1996). *Felsefe Tarihi*. Ankara: Remzi.
- Kant, Immanuel (1999). *Pratik Aklın Eleştirisi*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- -----, (2002). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, (Edt-Trs. Allen W. Wood), London: Yale University.
- -----, (2003). *Ethica*, Çev. Oğuz Özgül, İstanbul:Pencere.
- Karaman, Hüseyin. (2004). *Ebû Bekir Râzî'nin Ahlak Felsefesi*. İstanbul: İz.
- Kılıç, Recep (1996). *Ahlâkın Dini Temeli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Ludwig, Feuerbach (2004). *Hristiyanlığın Özü*. Çev. Devrim Bulut. Ankara: Öteki.

- Milli Eğitim Bakanlığı (1995). *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*. Ankara: MEB.
- Müslim, Ebû'l Hüseyin b. Haccâc (1426). *Sahih Muslim*, Thk. Muhammed Fâriyâbî. Riyad: Dâr Tayyibe.
- Özlem, Doğan (2010). *Ahlak Felsefesi*, İstanbul:Say.
- Pazarlı, Osman (1980). *İslâm'da Ahlak*. İstanbul:Remzi.
- Râzî, Ebu Bekir (2010). *Sîretü'l-Felsefiyye*, Trc. Mahmut Kaya. (İslam Filozoflarından Felsefe Metinler içinde) İstanbul: Klasik.
- ----, (2008). *et-Tıbbu'r-Rûhânî*. Çev. Hüseyin Karaman. İstanbul: İz.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (1422/2001). *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Thk. Abdullah İbn Abdulmuhsîn et-Türkî. Kâhire: Hicr.
- Tillich, Paul (2006). *Ahlak ve Ötesi*. Çev. Aliye Çınar. Ankara: Elis.
- ----, (2000). *Din Felsefesi*. Çev. Zeki Özcan. İstanbul: Alfa.
- Türk Dil Kurumu (1998). *Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK.
- Türkeri, Mehmet (2012). *İslam Ahlak Felsefesi*, İzmir:DEÜİF.
- Ülken, Hilmi Ziya (1958). *Felsefeye Giriş*. Ankara.
- Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer (1418/1998). *el-Keşşâf an Hakâik Gavâmidi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vîl*. Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd. Kâhire: Mektebetü'l-Ubeykân.