

Kur'anî Perspektiften Kant Ahlakı

Murat KAYACAN*

Öz Ahlak hem felsefenin hem de dinin ilgi alanındadır. Bu araştırmanın amacı, genelde felsefe açısından değil de, daha özelden Kant felsefesinde; ahlakın kaynağını ve yasasını istemeye (niyete) verilen değeri, buyrukların sınıflandırılışını, ayrıca bu felsefede ahlaka bakışla faydacı ve pragmatist yaklaşım arasındaki farklılıkları ele almaktır. Bu bağlamda hem ahlak felsefesi ile ilgilenenler hem de teleolojik ve deontolojik unsurları içeren Kur'an açısından Kant ahlakı değerlendirilecek ve ek olarak Kur'an ahlakı ve iyiliğin derecelerinden söz edilecektir.

Anahtar kelimeler: Ahlakın kaynağı, iyi isteme, ödev, kategorik buyruk, Kur'an ahlakı

Kantian Ethics from the Aspect of Quranic Perspective

Abstract Not only philosophy but also religion is interested in ethics. The aim of this paper is not to discuss ethics from the point of view of philosophy in general, but as it relates to those aspects to be found in Kantian philosophy in particular: the source and law of ethics, the value of will, the categorization of ethical imperatives, an overview of his ethics and its similarities/differences when compared with utilitarianism and pragmatism. In this context, from a Quranic perspective having teleological and deontological aspects, Kantian ethics will be interpreted and additionally Quranic ethics and levels of goodness will be described.

Keywords: the source of ethics, good will, duty, categoric imperative, Quranic ethics

* Yrd. Doç. Dr., Muş Alpaslan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi; dr.muratkayacan@gmail.com

Giriş

Aydınlanma Çağının en etkili ahlak düşünürü olan Immanuel Kant (1724–1804) (Fromm, 1993: 148), David Hume (1711–1776)’un şüpheliğinden etkilenmiştir ve o, felsefeyi “ akla dayanan nedenlerle kendini meşru kılmak veya haklı çıkarmak iddiasında olan bir zihinsel etkinlik biçimi” olarak tanımlamaktadır. Onun felsefesi, “eleştirel felsefe” olarak bilinir (Arslan, 2012: 63, 29, 75). Platoncular gibi ahlakî standartların nesnellliğini savunmakta (Stroll, 2013: 133) ve onun ahlak anlayışı -yer yer Stoa etiğinden etkilenmenin ötesinde- temellerini Stoa etiğinde bulmaktadır (Çelik, 2006: 375).

“Ahlakın genel ilkelerinde hiçbir şey belirsiz olamaz.” diyen Kant (2008: 489), deneysel olana ve fenomenlere ilişkin her şeyden tamamen arındırılmış bir saf ahlak felsefesi geliştirmeyi amaçlamıştır (Yetişken, 2006: 386). Onun felsefi sisteminde ahlak, pratik akıl üzerinde temellendirilmiştir. Aristo gibi o da en yüksek önemi akla vermiştir (Kılıç, 1996: 50). İbn Miskeveyh (932–1030)’e benzer şekilde, “basitinden mürekkebine, dünyevisinden semavisine bütün varlıklar içinde yegâne ahlakî varlığın insan olduğunu” düşünen Kant’a (Çağrı, 1989: 113-114) göre, insan sadece bilme değil, aynı zamanda eylemde bulunma ihtiyacı içinde olan bir varlıktır. Eylem veya onu konu alan ahlak ise Tanrı’ya, ruhun varlığına, özgürlüğe ve ölümsüzlüğe inanmamızı gerektirmektedir. Bu kavramlar bilimin ilgi alanına girmese de ahlak için vazgeçilmez kavramlardır. Bundan dolayı Kant, bir ahlak metafiziği ortaya koymaktan da geri durmamıştır. Kant’ın metafiziğinin en azından ahlakî bir değeri olduğu görüşüne karşı çıkan Auguste Comte (1794–1859) onun bir ahlak metafiziği kurma teşebbüsünü reddedip, onun yerine bilimsel değere sahip bir ahlak ortaya konulmasını savunmuştur (Arslan, 2012: 80-81). Yani ahlak için ilahî iradeyi gerekli gören Kant’ın (1997: 51) din ve Allah inancı karşısındaki tutumu Comte’a göre daha ılımlıdır. Ne var ki yanlış tanrı telakisine sahip insanların doğru ödev fikrine sahip olabildiğini düşünen Kant (1997: 68) gibi Comte da, dinî ahlakın kaynağı olarak görmemektedir.

Bu araştırmada Kant’ın ahlak anlayışı ile onun istemeye (niyete) yüklediği anlam, ödevden neyi kastettiği, kendisinin ahlak merkezli değerlendirmeleri ile Kur’an’ın ahlak vurguları arasındaki benzerlik ve farklılıklar ele alınacaktır. Ne var ki ahlak konusu çok geniş olduğundan araştırmamızın merkezinde Kant’ın ahlak konusundaki yaklaşımları yer alırken, Kur’an’daki ahlak anlayışının eşit oranda ele alınması hedeflenmeyecek ancak Kant ahlakı ile kısmi bir karşılaştırma imkânı olması açısından Kur’an ahlakı ve iyiliğin dereceleri konusundan söz edilecektir.

Ahlakın Kaynağı ve Yasası

Ahlak ilkelerinin kaynağına sadece akli ve iyiyi istemeyi koyan ve bu yaklaşımı ile ahlak üzerinde geleneksel, sosyal ve kültürel faktörlerin etkisini yok

sayan Kant (Oktay, 2006: 398) bir hümanisttir. O ahlakın kaynağını insani varlığı aşan herhangi bir dış, aşkın ilkede de bulmaz. Ona göre ahlakın kaynağı Tanrı bile değildir. Zaten insan otonom bir varlıktır. Yani o kendi yasasını kendisi koyar ve kendi koyduğu yasına itaat etmesi de onun özgürlüğüdür. O halde ödevden dolayı boyun eğilen Tanrının (Kant, 1999: 170) varlığı ve ruhun ölümsüzlüğünün kabul edilmesiyle gerçekleşen “en yüksek iyi”nin (Aydın, 1991: 44) ve erdem ödevleri yükleyen (Rawls, 2005: 269) ahlak yasasının kaynağı Kant’a göre insandır (Arslan, 2012: 221) ve bu yasa kişinin kendi mutluluğu ilkesinden başka bir şey olsa gerektir (Kant, 1999: 43). Bu başkalık empirik akla kıyasla a priori olan saf pratik aklın (Rawls, 2005: 270) istediği, kişinin mutluluk isteminden vazgeçmesi değil, yalnızca ödev söz konusu olduğu zaman mutluluğu hiç hesaba katmamasıdır (Kant, 1999: 102). Önceleri, insandaki pratik aklın anlamının, mutluluğa ulaşmak olduğundan hiç kuşku duyulmuyordu. İşte Kant’ın ahlak felsefesi bu görüşe karşı savaşım vermiştir (Heimsoeth, 2012: 117).

İnsanı doğrudan doğruya ahlakî yasanın varlık zemini (ratio essendi) olan özgürlük kavramına götüren ahlak yasası, özgürlüğün bilme düzenidir (ratio cognoscendi) (Kant, 1999: 4). Ahlak yasası; aslında her bakımdan en yetkin olan varlığın *istemisi* için bir kutsallık yasası, her sonlu akıl sahibi varlığın istemesi için bir ödev yasası, ahlakî bir yaptırımın belirlemesi, ve o akıl sahibi varlığın eylemlerinin bu yasaya saygı ve ödevini yerine getirme duygusu tarafından tayini yasasıdır (Kant, 1999: 34, 90). Kant insanı insan yapan, onu diğer varlıklardan ayıran gerçek insani özelliğin onun akli, saf akli olduğunu düşünür (Arslan, 2012: 221-222). O, ilahiyatçıların Allah’ın yüce emri dedikleri yerde, saf aklın kategorik buyruğu demektedir. Tüm kanun koyucu gücü saf akla atfeden Kant doktrininin tam aksi uçta, başka doktrinler tecrübi benin özgürlüğünü savunmuşlardır (Derraz, 1993: 54, 58). Kant ahlakının temel kaygısı veya amacı akla uygun davranmak, aklın sesini dinlemek ve bir ödev olarak kendisini ortaya koyan ahlakî buyruğa itaat etmektir. Kant bu temelden hareketle bazı ahlak kuralları veya ilkeleri de geliştirir (Arslan, 2012: 225). Ona göre akıl, ahlak ilkelerinin ve ahlak yasasının kaynağıdır (Oktay, 2006: 394).

Görüldüğü gibi Kant, akla üzerinde icma edilen bir rol biçmektedir. Ne var ki o, birçok akıl sahibinin hemen her konuda ihtilafa düştüğünü göz ardı etmektedir. Ayrıca hırsızlık, yalan söyleme vb. konularda insanoğlunun hemen hemen fikir birliğinde olduğu tezi doğru olsa da -ki bu kısım Kur’anî ifadeyle söyleyecek olursak her insana vahyedilen takvaya (Şems, 91: 8) tekabül eder. - bu dünyada hangi aklın doğruyu söylediği tartışması bu ittifak edilen konuların ayrıntılarına girince daha da alevlenmektedir. Kur’an-ı Kerim insanların aralarındaki ihtilafın çözümünün tümünü Kant gibi müphem bir akla bırakıp ortaya çıkan çözümü yeterli görmemekte, aksine içerdiği hakikatın anlaşılma-

sı ve pratiğe dökülmesini istemekte ve insanların ayrılığa düştükleri konularda kıyamet günü Allahu Teala'nın hüküm vereceğini belirtmektedir (Secde, 32: 25). Yine Kur'an, aklın "örfün/iyinin tayini" konusundaki rolünü inkâr etmese de onu ahlakın tek belirleyicisi kılmaz. İnsana verilen akıl nimeti eşsiz bir değere sahip olsa da doğru yolu bulmak için, insanın fitratındaki -ahlakın kaynağı olan- "Allah'a itaat anlamındaki takva" (Taberi, XXIV: 455) ile uyumlu vahyin rehberliğine muhtaçtır.

Aslında Kant'ın gündeminde yer alan ahlakın kaynağının ne olduğu konusu ondan çok daha önce İslam ekollerinin de tartıştığı konulardandır. Hatırlanacağı gibi, ahlakı tamamen vahiy üzerine temellendiren Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî (ö.1935)'nin teorisinde, ahlak prensiplerini belirleyen bizzat Allah'ın emir ve yasaklarıdır. Mutezile ve Ebu Mansur el-Matüridî (ö.944)'nin teorilerinde ise vahiy ya aklen belirlenen ahlak prensiplerini doğrulamakta, ya da çeşitli sebeplerden dolayı aklın yetersiz kaldığı durumlarda ahlak prensipleri koymaktadır. "Allah niçin A'yı değil de B'yi buyurur?" sorusunun arka planında "Bir şey zâtında iyi olduğu için mi Allah tarafından buyrulur yoksa Allah tarafından buyrulduğu için mi iyi olur?" sorusu bulunmaktadır. Bir tarafı insanı aşan mutlak varlıkla ilgili olduğu için, bu sorunun Müslümanlar tarafından kesin bir çözüme kavuşturulması beklenmemelidir (Kılıç, 1996: 144, 154).

Yegâne Şey İyi İsteme mi?

Felsefe tarihinde ahlak kuramları farklı ölçütlere göre farklı şekillerde sınıflandırılır. Bu sınıflamalardan birisi de ahlakî iynin ahlakî bir davranışta, bu davranışın niyetinde veya sonucunda veya onun bizzat kendisinde bulunduğu görüşüne dayalı olarak yapılmaktadır. Buna göre ahlak kuramları niyetçi (motivist), sonuççu (consequence theories) veya ödevci (deontological) kuramlar şeklinde üçe ayrılmaktadır (Arslan, 2012: 195).

Kant *başçılar* ve *fydadıcılardan* tamamen farklı olarak ahlaklılığın özünü, yapmış olduğumuz herhangi bir eylemin sonucunda değil, motifinde, yani istememizde bulur: "Evrende, hatta evrenin de ötesinde mutlak olarak iyi (good without limitation) diye adlandırılabilen tek bir şey vardır: O da *iyi istemedir*." O, hedeflenen birtakım sonuçları elde etmeye uygun oluşundan dolayı etkilediği şey nedeniyle iyi değildir ancak o kendi içinde iyidir. Onun faydalı ya da verimli oluşu ne değerine bir şey katar ne de değerinden bir şey götürür (2006: 8). O halde saf iyi istemeye dayanan ve ödev duygusundan doğan eylemler, sonuçları ne olursa olsun, ahlakî eylemlerdir (Stroll, 2013: 128). Bir şeyin ahlakten iyi olması için onun fizik yasaları gibi evrensel olan "ahlak yasasına" (Kılıç, 2004: 164) uygun olması yetmez. Onun ahlak yasası için yapılmış olması gerekir (Kant, 2006: 3). Kant'a göre, insan hayatının amacı empirik lezzetler olsaydı, bunun için insanın akıl ve irade sahibi bir varlık kılınmasına gerek kalmazdı (Çağrııcı, 1989: 131). İyi istemenin değeri sonuçta ulaşacağı amaçta ya da başa-

larında değildir, iyi isteme değerini kendinde taşır. Dolayısıyla aklın amacı, mutluluğu amaçlayan eylemde bulunmak değil, kendi başına iyi istemeyi ortaya çıkarmaktır (Ketenci ve Topuz, 2009, VIII: 5).

Yukarıda belirtildiği gibi Kant, “Dünyada bizatihi iyi olan yegâne şey, iyi istemendir.” yaklaşımıyla hareket etmeyi her çeşit öz değerden soyutlamakta, öznenin fiilindeki iyi istemeye fazla değer biçerek, iyi niyetle yapıldığında, her şeyin, hatta en garip ve en saçma fiillerin bile, iyi olduğu şeklindeki paradoksa düşmektedir. Bu teori, ahlakî değer içindeki her farklılığı silip atmaya eğilim göstermektedir. İyi isteme ahlaklılığın tamamı ise değerler skalasında gayet uzak vicdanlara ve fiillere eşit seviyede muamele etmek gerekir. Böylece tedavisi imkânsız bir hülyanın kurbanı olarak, iradesini kanunla özdeşleştirdiğini sanan en cahil ve en fanatik insan, en hakîm ve en aydın kimse ile, bizim bu takdirimizde aynı hakka sahip olmak zorundadır. Fakat Kant, bütün bu güçlükleri gözden ırak tutmaktadır. Çünkü o, orada genel ödev düşüncesinin hiçbir çeşitliliğe yer vermeyen bir birlik olduğu soyut bir skalaya dayanmakta ve vicdanı somut gerçekliği içinde göz önüne almayı ötelemektedir. Kant, ahlakî vicdanın üç unsuru olan bilmek, istemek ve hareket etmekten, sadece birini önceliyor: İstemek (irade etmek) (Derraz, 1993: 95-96).

Bir eylemin ahlaklılığını onun sonuçlarına bağlamak gibi, o eylemin sonuçlarını hesaba katmadan onu, salt yapılışındaki iyi istemeye bağlamak da aynı ölçüde sağduyuya aykırı gibi görünmektedir. İyi isteme bir eylemin ahlakî değerinin zorunlu şartı olabilir ancak acaba onun yeter şartı mıdır? Sözügelimi, “cehenneme götüren yollar iyi niyet (isteme) taşlarıyla döşenmiş” değil midir? Ortaçağ'da sapık görüşlü olduğu düşünülen kişilere engizisyon mahkemelerinin yargıçları çeşitli işkencelerde bulunurken, onları ateşte diri diri yakarken kötü niyetli miydiler? Onların niyeti kendilerini daha büyük bir azaptan, ruhlarını ebedi cehennem azabından kurtarmak için bu sapıkların gelip geçici olan bu dünyadaki bedenlerini ortadan kaldırmak değil miydi? (Arslan, 2012: 227-228)

Kant'a göre ahlakî buyruk kategorik (koşulsuz) bir buyruktur ve mutlak olarak “Yalan söylemeyeceksin!” demektedir. Dolayısıyla o, şartsız olarak emreder ve eylem sonuç tarafından belirlenmez (1997: 43, 44). Hatta bir masumun hayatını kurtarmak söz konusu olsa bile asla yalan söylememek gerekir. Bu, ahlakî bir eylemde insanın karşılaşılabileceği zahmetli araştırmaları, kaygıları ortadan kaldırmak anlamına gelmez mi? Kant bize “İyi iste, gerisini düşünme!” demektedir. Oysa gerçek hayatta biz hep eylemlerimizin sonuçlarını düşünmek zorunda değil miyiz? Bundan dolayı Charles Péguy (1873–1914) şöyle diyebilmiştir: “Kant felsefesinin (Kantianizm) elleri temizdir ancak elleri yoktur.” (Rrenban, 2005: 210). Yani onun felsefesi insanların somut sorunlarını çözmekten uzaktır. Kant'ın bu yaklaşımının aksine Kur'an,

“*Kalbi imanla dolu olduğu halde zorlanan kimse hariç, inandıktan sonra Allah’ı inkâr eden ve böylece göğsünü küfre açarlara Allah’tan gazap iner ve onlar için büyük bir azap vardır.*” (Nahl, 16: 106) diyerek masum olduğu halde ölüm tehlikesiyle karşı karşıya gelen kişinin yalan söylemesini ahlaka aykırı bir davranış olarak kabul etmemektedir.

Rasyonel ahlak konusunda belki de en katı doktrin olan Kant’ın doktrininin, ödevin mücerret fikri içine aklın formel bir kanunu olarak anlaşılan iyi istemenin belirleyici prensibini yerleştirdiği bilinmektedir. Bu doktrine, Kur’ani öğretinin basit bir metafizik yer değıştirmesi olarak bakmak mümkündür. Hiç şüphesiz Kur’an-ı Kerim, eşyayı farklı bir bakış açısından sunmaktadır: O, ödevin bu boş şeklini uygun bir malzemeyle doldurmakta ve bu yüksek emrin uygulanması için daha başka yüksek bir otoriteyi tayin etmektedir. Mümin ödevde fikir olarak, akli varlık olarak değil, fakat o, temel bir hakikatle irtibatla bulunan olarak, bu akıl ile bizi donatan Yüce Varlık’tan kaynaklanması nedeniyle ve oraya ahlakî hakikat birinci sırada dahil olmak üzere ilk hakikatleri koymuş olarak itaat etmektedir. Kur’an bize, yalnız insanların değil, aynı zamanda makul, görülebilir ve görülemez bütün varlıkların, yaratılışlarının temel gayesinin, yaratıcılarına doğru bir ibadet ve itaat fiiliyle yönelmelerinden ibaret olduğunu öğretmektedir (Derraz, 1993: 256): “*Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.*” (Zariyat, 51: 56).

Kant’ın dikkat çektiği iyi isteme İslam’da da önemlidir. Ne var ki insanın iyi istemesi onun her eylemini meşrulaştırmaz. Kur’an, Hz. Musa’nın mazlum olduğunu düşündüğü İsrailoğullarından bir kişinin hakkını savunurken, o kimseye zalimce davranan kişiyi öldürmesinden söz etmektedir (Kasas, 28: 15). Hz. Musa bunun onu öfkeliendiren şeytandan kaynaklandığını ifade ederek (Taberi, 2000, IXX: 541) iyi istemesinin arzu edilmeyen sonucunu dikkate almaktadır. Yine iyi istemesine rağmen Hz. Muhammed (s), savaşa gitmesi gerektiği halde gitmeyen kimselere izin verdiği için Allahu Teala tarafından paylanmaktadır (Tevbe, 9: 43). Ancak bu paylanmanın öncesinde söz konusu ayette “*affedilmekten*” söz edilmesi, ilahî hitapta “*Savaşa gitmeyenlere izin vermemen gerekirdi*” anlamında bir incelik bulunduğu anlamına gelmektedir (İbn Âşûr, 1997, X: 210). Hz. Peygamber (s) iyi istemeyle hanımlarının memnuniyetini sağlamak amacıyla Allahu Teala’nın haram kılma yetkisine müdahale niteliği taşıyan bir tavır gösterdiği için yanlış yapmıştı (Tahrim, 66: 1) çünkü hiç kimsenin Allah’ın helal kıldığını haram kılma yetkisi yoktur (Zemahşerî, ts., IV: 568). Birtakım kimseler Allah rızasını kazanmak için ruhbanlık icad ettiler (Hadid, 57: 27). Ancak onların bu iyi istemeleri dikkate alınıp ruhbanlık yoluyla kulluk sergilemeleri kabul edilmedi. Görüldüğü gibi Kant’ın yaklaşımından farklı olarak Kur’an, ahlakiliği “*salt iyi istemeye*”e indirgeyen yaklaşımı onaylamaz.

Ödevlerin Çatışması ve Ödev Ahlakı

Evrensel ödevi kabul etmenin yanında birçok evrensellik dereceleri belirlemek gerekir: Babalık, analık, eşlik, evlatlık ödevi; başkanlık, arkadaşlık, yurttaşlık, insanlık ödevi; davranmak/düşünmek/ sevmek zorunda olmak. Her birine ait engelleri düşürecek ve onlardan bazılarını ötekilerin üzerine binecek şekilde, bütün bu kişiler ve kanılar hususunda bütün bu terimlere aynı kapsamı/genelliği meşru olarak atfetmek mümkün müdür? Bir başkandan üstlerine astları gibi davranmasını, bir kocadan da dünyanın bütün kadınlara eşi gibi davranmasını istemeye yetkimiz var mıdır? Sınırların ötesinde her ödev bir ödev olmaktan çıkabilir ve hatta bir suça dönüşebilir. Şu halde daima kapsamı ancak yapıcı unsurların tabiatının ve uygun hale getirilmiş bütün bir şartlar birliğinin fonksiyonuna göre tanımlanabilen “izafî bir evrensel” söz konusudur. Ahlakçının başlıca işi ödevleri bölümlenmek ve onları tanımlamaktır. Kant'ta görülen, bir yandan dinî ve metafizik bağlarından koparıldıktan sonra müşterek ahlakın aynı kurallarını ve diğer yandan filozofun tercih ettiği faziletli hayat türü üzerine bazı şahsi görüşleri kanıtlamak amacıyla yapılmış bir çeşit adaptasyondur (Derraz, 1993: 54-55).

“Evimde saklanan arkadaşımın peşindeki katil onun evimde olup olmadığını sorduğunda ‘Evde yok!’ dediğimde suç işlemiş olurum.” diyen Kant'ın (Guyer, 2005: 325) ödev duygusundaki çatışmaları hiç göz önüne almadığı eleştirisi yapılmaktadır. Onun, gerçek hayatta ödevler arasında bir çatışma ihtimalini yok saydığını söylemek mümkündür. Oysa gerçek hayat, ödevler arasında çatışmalar ve insanı bir seçim yapmaya zorlamalarla doludur. Bir bireyin ülkesine karşı ödev duygusu onun uğruna savaşmasını ve gerekirse ölmesini, ailesine karşı ödev duygusunun ise onları terk etmemesini ve hayatta kalmasını ondan istemesi durumunda o birey ne yapmalıdır? Veya bir dostunun ona emanet ettiği bir sırrı saklaması mı, yoksa söylemesi mi gerekir? Dostuna karşı ödev duygusu onu saklamasını, yalan söylememe ödevi ise onu açıklamasını ondan isteyebilir. Bu durumda hangi buyruğa uyacaktır (Arslan, 2012: 227)? Gerçeği söylemek ve başkalarına karşı nazik olmak zorunda olduğumuza göre katı gerçek, zarar görmeksizin beyan olunamadığı zaman ne yapmak gerekir? Ben sözümü tutmalıyım fakat vaat ettiğim yardımın açık bir adaletsizliğin lehinde olduğunu keşfedersem ne olacak? Yalan söylemek yasaktır ve aynı şekilde kurtarabileceğim bir ruhu çürümeye terk etmek de bana yasaktır. Gerçek, masum bir üçüncü şahsı teşhir ettiği zaman ne yapılmalıdır? Bu durumda başkasının hayatı pahasına gerçeği söylemek, övülecek onurlu bir fiil mi yoksa kınanacak bencillik göstergesi bir fiil midir? Bir insan hayatını kurtarmak için bir yalan söylemeyi kendine müsaade etmek, esas itibarıyla bir hakir görme mi yoksa bizatihi bir feragat ve fedakârlık mıdır (Derraz, 1993: 57)? Kant'ın bir eylemin sonuçlarını hiç hesaba katma-

masına gelince bu, ne kadar doğrudur? Kişi her durumda koşulsuz olarak doğruyu söyleme hakkına sahip midir (Arslan, 2012: 227)?

Yukarıda söylendiği gibi Kant'ın iki ödevin karşı karşıya gelmesi durumunda çelişkiye düştüğü kanaati yaygındır. Ne var ki Kant, iki ödevin aynı anda karşımıza çıkmayacağını söylemektedir: Bir kurala göre hareket etmek gerekli olduğunda, ona zıt başka bir kurala uygun hareket etmek, ödev olmaktan çıkar (Kant, 1991: 50). Kur'an-ı Kerim'den örnek verecek olursak, insan hem ailevi sorumluluklarıyla hem de hakların temini amacıyla savaşmak sorumluluğuyla karşı karşıya gelebilir ve bu durumda inanan kişiden "toplumun maslahatını" ön plana alması beklenir: "*De ki: Eğer babalarınızı, oğullarınızı, kardeşlerinizi, eşlerinizi, aşiretinizi, kazandığınız mallar, kötüye gitmesinden korktuğunuz bir ticaret ve beğendiğiniz meskenler size Allah'tan, peygamberinden ve O'nun yolunda cihattan daha sevgili ise artık Allah'ın emri gelinceye kadar bekleyin! Allah, fasık topluluğu doğru yola erdirmez.*" (Nisa,4: 24). Ya da insanın karşısına aynı anda adalet ödevi ile akrabalarına karşı sorumluluk ödevi çıkabilir: "*Ey iman edenler! Kendinizi, ana babanız ve en yakınlarınızın aleyhine de olsa, Allah için şabîlik yaparak adaleti titizlikle ayakta tutan kimseler olun. (Şabîlik ettiklerinizi) zengin veya fakir de olsalar (adaletten ayrılmayın). Çünkü Allah ikisine de daha yakındır. Öyle ise adaleti yerine getirmede nefsinize uymayın. Eğer (şabîlik ederken gerçeği) çarpırsanız veya (şabîlikten) çekinirseniz şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan haberiyle haberdardır.*" (Nisa, 4: 135). Kantçı bir gözle bu ikilemlere baktığımızda karşımıza aynı anda çıkan iki ödevden hangisinin ödevimiz olduğu ve hangisinin ödev olmaktan çıktığı konusunda kesin bir kural konamadığı görülmektedir. İki ödevin aynı anda Müslüman kimsenin karşısına çıkması durumunda onun ne yapacağına gelince, buna dair verilecek cevap zaman ve mekâna göre değişse de kişi menfaatine kıyasla kamu menfaatinin öncelenebileceği söylenebilir.

Buyrukların Niteliği ve Tasnifi

Kant'a göre bütün buyruklar ya hipotetik (koşullu) ya da kategoriktir. İlki, bir kimsenin istediği bir başka şeyi başarma aracı olarak muhtemel bir eylemin pratik gerekliliğini temsil etmektedir. Hipotetik emirlerde olduğu gibi tahmin temelli olmayan ahlakî buyruk (2006: 29) da denebilecek kategorik buyruk (2006: 27) ise başka bir amacı işaret etmeksizin kendisi için nesnel olarak gerekli bir eylemi temsil etmektedir. Bütün buyruklar gerekli bir eylemin belirlenmesi için formüllerdir. Bu eylemin bir şekilde iyi olan bir istemenin ilkesiyle uyumluluğu gereklidir. Eylem salt *başka bir şeye* aracı olarak iyi ise, buyruk *hipotetik*dir. Eylem *kendi içinde iyi* olarak temsil ediliyorsa, buyruk *kategorik*dir çünkü kendi ilkesi gereği bir istemenin kendi içinde akılla uyumlu olması gereklidir (2006: 25). Başka bir deyişle, "Şöyle şöyle bir hedefe ulaşmak istiyorsan, böyle böyle davranmalısın." şeklinde sonuca yönelik talimatlar hipotetik emirlerdir (Stroll, 2013: 131). Bu tür emirler adının da gösterdiği gibi koşullu emirlerdir. Ahlak yasası olan koşulsuz kategorik emirler

(Heimsoeth, 2012: 123) ise hiçbir kayda bağlamadan kesin ve mutlak olarak emrederler. Burada “Mutlak olarak sonucu ne olursa olsun doğruyu söyle.” şeklinde bir emir söz konusudur. Kant’a göre işte ancak bu ikinci tür emirler ve onların sonucu olarak gösterilen davranışlar ahlakî davranışlardır (Arslan, 2012: 224).

Kant’a göre bir tek nesnel (practical) buyruk vardır, o da şudur: Öyle bir ilkeye (maksim) göre davran ki, onun aynı zamanda evrensel bir yasa olmasını isteyebilesin (2006: 31). Yine öyle davran ki, insanlığı ister kendi şahsında isterse başkasının şahsında olsun, her durumda asla bir araç olarak değil de, kendi başına bir amaç olarak gör (2006: 15, 38). Her ne kadar Kant ahlak anlayışını dine dayandırmasa da, onun deontolojik (ödev temelli) ahlak felsefesinin merkezi kavramı olan -bir sonraki başlıkta üzerinde duracağımız- “kategorik buyruk”u, İncil ve Kur’an ile paralellik arz etmektedir. İncil’de, “İnsanların size ne yapmalarını istiyorsanız, siz de onlara öyle yapın çünkü şeriat budur.” (Matta, VII, 12) denilirken, Kur’an’da da, “*Ey inananlar, kazandıklarınızın ve yerden sizin için çıkardığımız nimetlerin iyilerinden (Allah için) verin, kendiniz göz yummadan alamayacağımız kötü şeyleri sadaka vermeye kalkmayın. Bilin ki Allah zengindir, övülmüştür.*” (Bakara, 2: 267) denilerek benzer bir yaklaşım ortaya konulmaktadır. İslam peygamberi bu eşitlikçi sevgiyi imanlı oluş ile irtibatlandırmaktadır: “Sizden biri, kendi için sevdiğini kardeşi için de sevmedikçe gerçek imana eremez.” (Buhârî, İman 6; Müslim, İman 71; Nesâî, İman 19; Tirmizî, Sıfatu’l-Kıyamet 60; İbnu Mâce, Mukaddime 9). Kant’tan çok daha önce “Hiçbir iyilik, insan onu başkaları için istemedikçe ahlakî erdeme dönüşmez.” diyen Farabî (872-951)’yi de bu bağlamda hatırlamış olalım (Çağrı, 1989: 88).

Kur’an’ın hipotetik buyruklarını, kendisinin kategorik buyruğu açısından eleştiren Kant şöyle demektedir: “Pratik akıl, tutkularla koşullanmış olarak yani eğilimlerin yararını sırf mutluluğun duygusal ilkesine göre yönetecek şekilde temele koyarsa... Muhammed’in cenneti ya da teosofların ve mistiklerin tanrılığın içinde eriyerek O’nunla birleşmeleri, evet bunların her biri kendi beğenisine göre kendi ucubesini akla zorla sokardı ve akli böylece bu biçimde düşlere terk etmektense, akla hiç sahip olmamak daha iyi olurdu.” (1999: 151). Kant’ın ucube olarak nitelediği ahiret Kur’an tarafından dünyada başıboş arzular, tutkular ve içgüdülerin (heva/nefs-i emmare) kontrolünü sağlamak için insanın ilgi, arzu, çıkar ve ihtiyaçlarını başkasına zarar vermeden karşılayan adalet ilkesinin bir devamıdır. Ancak Kant, koşullu buyrukları kategorik olarak ahlak dışı gördüğü için cennet vaadi ona ucube olarak görünmektedir. Halbuki cennet inananların yapmış oldukları iyi amellere karşılık bir ödüldür (Araf, 7: 43). “İyiliğin karşılığı iyiliktir.” şeklindeki kategorik buyruğun ışığında Allah ile insan arasında ahlakî bir sözleşme akdedilmiştir. Burada bir araçsallık değil, bakışlılık ve paralellik söz konusudur: Akıl, ira-

de, hayat kapasiteleri ve bunlar için nimetlerinin bahşedilmesine karşılık şükran/saygı beklentisi (Güler, 2013: 31, 30).

Ahlakî yükümlülüğü gerekçesiz saf şekliyle tesis eden, “Şunu yap çünkü öyle emredilmiştir” şeklindeki Kantçı formül, Kur’an’da pek sık rastlanır türden değildir. Bununla birlikte, hepsi Hicret sonrası olan faiz yasağı (Bakara, 2: 275), erkeğe ve kadına farklı oranlarda miras verilmesi (Nisa, 4: 11, 12, 176), belirli vakitlerde namaz kılmanın emredilmesi (Nisa, 4: 103) ve sadaka verilecek kimselerin kimler olabileceğinin (Tevbe, 9: 60) ifade edilmesine dair ayetler ile Kant’ın formülü arasındaki benzerlik Kur’an okurlarını pek şaşırtmasa gerektir.

Bir eylemin ödevle (duty) uyumlu bir şekilde ödevden dolayı mı yoksa çıkar amaçlı mı gerçekleştirildiği kolayca birbirinden ayırt edilebilir. Sözgelimi ödevle uyumlu bir şekilde bir dükkân sahibi tecrübesiz müşterisine bir malı yüksek fiyata satmaya çalışmaz. Çünkü sağduyulu bir tüccar malını herkese belli bir fiyattan satmaya gayret eder ki bir çocuk bile herkes gibi ondan alışveriş yapabilsin. Böylece insanlara dürüst davranılmış olur. Fakat bu, o dükkân sahibinin görevden dolayı ve temel dürüstlük ilkesine göre hareket ettiğine inanmamız için yeterli değildir. Belki de onun böyle yapması ödevden değil sadece kişisel çıkarından dolayıdır (Kant, 2006: 11). Dolayısıyla Kant açısından ödevden dolayı -karşılıksız- yapılmayan iyi bir işin değeri yoktur. Bu noktada onun, “Allah’ım sana cehennemden korkarak ibadet ediyorsam beni cehennemde yak. Sana cennet ümidiyle tapıyorsam cennetini bana haram kıl. Benim sana olan sevgi ve ibadetim senin sevmeye ve kulluğa layık bir mabud oluşundandır.” diyen sevgiye dayalı sufi zühd ekolünün ilk temsilcisi Râbiatü’l-Adeviyye’nin (752-801), aşk ekolüne (Yılmaz, 2010: 105-106) yaklaştığı söylenebilir. Bir farkla ki, Kant ödev konusunda akli ve ondan kaynaklandığını düşündüğü kategorik buyruğu, Râbiatü’l-Adeviyye ise Tanrı sevgisini ve O’ndan kaynaklanan ödevi (ilahî emri) ön plana almaktadır. Her ne kadar Kur’an’ın cennet nimetlerini saydıktan sonra teleolojik ahlak görüşlerinin terimleriyle söyleyecek olursak, -“Allah’ın rızası daha büyüktür.” (Tevbe, 9: 72) ayetiyle insana gösterilen- en yüce gayeye vurgu yapsa da (Bircan, 2004: 86) söz konusu aşk ekolü mensuplarının yaptığı gibi, Allah’a karşı sorumluluk bilincinde olanlara verilecek cennet ödülü (Al-i İmran, 3: 198) aşağılanmayı hak etmemektedir. Korku ve ümit düzeyinde kalan davranışların ahlakî olmadıkları Platon ve Aristoteles’ten nakledilmektedir (Aydın, 2002: 326). Yani, “menfaat ile ahlak-iyilik” arasında mistikler ve Kant tarafından ifade edilen “zıtlık” doğru olmadığı gibi, John Stuart Mill (1806–1873) ve William James (1842–1910) tarafından menfaat ile ahlak-iyilik arasında var olduğu söylenen mutlak “aynılık” da doğru değildir (Güler, 2013: 28).

Kant’ın eylemlere dair bir tasnifi de şöyledir: Eylemler baskı altında ve öz-gürce yapılan eylemler şeklinde ikiye ayrılır. Ahlakî eylemler ancak ikinci tür

eylemlerdir. Öte yandan özgürce yapılan eylemler de insanın eğilimlerinden ortaya çıkan eylemlerle, ödev duygusundan veya ödevden kaynaklanan eylemler olarak ikiye ayrılırlar. Birçok filozof, ahlakî eylemlerin insanın arzu ve eğilimlerini tatmin eden onlara cevap veren eylemler olduğunu savunmaktadır. Oysa Kant'a göre bunun tam tersine ancak ödev duygusunun etkisi, belirlemesi sonucunda yapılan eylemler ahlakî eylemlerdir. Kant özgür olduğumuzdan ötürü sorumlu olmadığımızı, tersine sorumlu varlıklar olmamızdan dolayı özgür olmamız gerektiğini ileri sürer. Ona göre içimizde kesin bir şekilde varlığını hissettiğimiz bir ödev duygusu vardır. O, "Yapmalısın etmelisin" şeklindeki kesin buyruklarla varlığını belli etmektedir. Bir şeyden sorumlu olmamız için, onu yapma veya yapmama gücüne sahip olmamız gerekir. Madem içimizde böyle bir sorumluluk duygusu var, o halde özgürüz (Arslan, 2012: 222-223).

İnsanoğlunun aklıyla tespit edebileceği zaman ve mekânla sınırlı ödevler olabilir. Bu ödevlerden Allahu Teala'nın rızasına uygun yapılanları, O'nun rızasını kazanmak için yapılmamış olsa da İslami'dir ve güzeldir. Ne var ki ahirette kurtulanlardan olmak için iman gerekir (Müminun, 23: 1). İnsan bir ilişkiler sentezidir. Bu sentez hayati, şahsi, ailevi, toplumsal, beşeri ve ilahî unsurlar sistemidir. Ayrıca bunların hiçbirini ihmal etmek mümkün değildir. Ahlak duygusu bu bütünü toptan atılımını gerektirir. Bu da ancak onun bütün kısımlarını paralel olarak belli bir seviyeye kadar yükseltmekle mümkündür. Daha özel olarak onlardan birisi içinde uzmanlaşmadan önce insan ruhunun bütün değerlere iştirak etmesi gerekir. İslami ödev anlayışı böyledir (Derraz, 1993: 42): "Bil ki, ben, hem uyurum, hem namaz kılarım; oruç da tutarım, kadınlarla evlenirim de. Ey Osman, Allah'tan kork, zira ehlinin senin üzerinde hakkı var, misafirin senin üzerinde hakkı var, nefsinin senin üzerinde hakkı var. Öyle ise bazen oruç tut, bazen ye. Namaz da kıl, uykunu da al." (Ebu Dâvud, Salât, 317). Kur'an'da *hayır* kavramı, ahlakî iyilik ve maddî menfaat anlamlarını birlikte içerir. Dünyanın/bedenin ayartıcı, acil menfaatleri (arzu/içgüdü, nefs-i emare, keyf/haz) hadsiz-hesapsız talep etme yerine, onları talep ederken hep ötekini gözetmiş, yani ahlakî bağlamda ötekinin katili, gasıbı olmamıştır. İslam tarihinde Allah rızası veya ahiret mutluluğu saikiyle özel mülkiyeti kamu mülkiyetine dönüştürme anlamına gelen vakıf müessesesi, bu ahlak metafiziğinin ürünüdür (Güler, 2013: 26).

Kant ahlakının birinci ilkesi, aklın birinci ilkesi olan "çelişkiden kazanmak"tır. Buradan onun kategorik buyruğunun -bu bölümün girişinde "bir tek nesnel buyruk" şeklinde belirttiğimiz- birinci kuralı veya ilke[si] olan ama buyruk olmayan maksimi çıkar (Kant, 1999: 22). Herhangi bir eylemde bulunmadan önce bu davranışımızın herkes tarafından takip veya taklit edilebilir bir davranış olup olmadığını kendimize sormamız gerekir. Örneğin başkasının da bana yalan söylemesini doğru bulmaksızın ben başkasına yalan söy-

lemeyi doğru bulabilir miyim? Açıktır ki böyle bir kural, içinde bir çelişki barındırmaksızın savunulamaz. Oysa aklın birinci ve en önemli ilkesi, çelişkisizliktir. Kant ahlakının bu ilkesi evrenselleştirilebilme ilkesi olarak adlandırılır (Arslan, 2012: 225). Bir çocuğu katletmek isteyen bir zorba, çocuğun yeri hakkında bilgi almak istediğinde doğruyu söylemek mi yoksa söylememek mi daha doğrudur? Tabii ki ikincisi doğrudur. Tabii ki korumak söz konusu olduğunda bir ahlakî ilke olan yalana meyletmekle haksız yere bir cana kıyılmasını engellemek için o ilkeyi ihlal etmek gayrı ahlakî kabul edilmemelidir. Zaten Kur'an-ı Kerim, kalbi imanla dolu olarak mutmain iken, dini inkâr etmeye mecbur bırakılıp da yalnız dilleriyle inkâr sözünü söyleyenleri bu söyledikleri yalan nedeniyle kınamamaktadır (Nahl, 16: 106).

Kategorik Buyruk Faydacılık Pragmatizm ve İmtihan

Kant, herhangi bir çıkar ahlakına karşı çıkan ve ahlakî bakımdan iyi diye adlandırılan şeyi, “insanın doğal arzularının, eğilimlerinin doyurulması” olarak açıklayan ahlak kuramını en kararlı bir şekilde reddeden filozofların başında gelir (Arslan, 2012: 221). Onun doktrininin temel noktası, dolaysız vicdan ile irtibatlı kabul edilebilecek “filleri hoşla giden veya gitmeyen neticelerine göre değil fakat herkese uygulanabilen ve bütün neticelerden bağımsız olan genel bir kural” gereğince değerlendirilen ahlakî hükümlerden ibarettir (Derraz, 1993: 48).

Mutluluğu merkeze alan faydacılık ile birlikte düşüncelerden ve teorilerden ziyade pratiği ön plana alan pragmatizme bakıldığında; her ikisinin de “Tanrı” inancını ve dini kabul ettiği ancak yine her ikisinin, insanın dünyadaki hayatını biricik ve asıl kabul ederek bunları birinin fayda diğerinin ise pragma açısından izah etmeye çalıştığı görülür. Her iki teori de Kant'ın gaye güdücü olmayan kategorik buyruğu (ödev ahlakı)na (Bircan, 2001: 22) karşı olmakta birleşmektedir. Ne var ki her ikisi de, Kur'an'ın ilk kategorik buyruğu olan varoluşu bir lütuf, ikram ve ihsan olarak algılayıp bunu verene –daha hiçbir şey talep etmeden- şükran ve saygı arz etmeyle de çelişmektedirler. Ancak, her iki teori de (faydacılık ve pragmatizm) insanı duyguları, çıkarları ve akıyla bir bütün olarak algılamada ve faydayı (adaleti) onaylamada -Kur'an'ın temelde ahiret değeriyle bunu gerçekleştirmek istemesi istisnasıyla- Kur'an'la birleşmektedirler. Allahu Teala'nın “*Biş sızı biraz korku, biraz açlık, biraz da mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltme ile imtihan edeceğiz. Müjdele o sabredenleri!*” (Bakara, 2: 155) şeklindeki sözünü içeren Kur'an, insanı ve dünyayı imtihan kavramıyla kurarken söz konusu yaklaşımlardan ne faydacılık, ne pragmatizm ne de Kant'ın kategorik buyruğu, bu ideaya/kavrama iltifat etmez. Kur'an dünyada karşılaştığımız doğru veya insanların neden olduğu acı, ıstırap ve sıkıntıyı (bela, şer, musibet, meşakkat) ve bunlara direnişi (sabır), ahlakî anlamda olgunlaşmanın yani hemcinslerimize karşı adil olmanın onların katili, gasıbı, zalimi olmamanın ve sonuç olarak da ahirette karşılığını alma-

nın bir parçası olarak belirlemektedir. Kant, Mill ve James'in dini ve Tanrı'yı olumlayan teorileri, insan ve dünya hayatını Kur'an'ın belirlediği gibi ahlakî bağlamda bir imtihan öznesi, yeri ve süresi olarak tayin etmedikleri için, ahlakî iyiyi ödev, fayda veya fonksiyon olarak bu dünyaya ve şimdije indirgeyerek ahireti de es geçmektedirler (Güler, 2013: 35, 38, 39).

Allah, insanı bazı ahlakî hedefleri gerçekleştirmek üzere yeryüzünde denemektedir. İmtihanın ahlakî zemini şudur: Başta insanın kendisi olmak üzere, içinde yaşadığı güneş sistemi, dünya ve dünyanın içinde hayatını devam ettirmek üzere ihtiyaç duyduğu her şey, Allah tarafından rahmet, lütuf, armağan, ikram, nimet ve rızık olarak verilmiştir. Bunlar Kur'an'da O'nun varlığının ve esirgeyciliğinin işareti olarak kavramsallaştırılmıştır. İnsandan beklenen, kendisine yaratılışında verilen ahlakî kapasiteyle “*Nefse ve onu biçimlendirene, Sonra da ona kötülük ve takva kabiliyetini verene yemin olsun ki, elbette nefsinizi temizleyip parlatan kurtulmuştur. Onu kirletip gömen de ziyana uğramıştır.*” (Şems, 91: 7-10) ayetinde ifade edildiği gibi -Kâdi Abdulcebbar'ın ifadesiyle- özgürce düşünerek (nazar) bu nimetlerin ve rızıkların karşılığı olarak bunları verene (Allah'a) şükran duymak (iman etmek), nankörlük etmemek ve hemcinslerine karşı dürüst olmak, hoyratlık yapmamak yani salih ameller işlemektir. İmtihanı emanet olarak kavramsallaştıran Kur'an, bu teklifin zorluğunu “*Yerin ve dağların üstlenmekten kaçınması*” (Ahzab, 33: 72) ifadesiyle belirtir. Bu gerilimin kolay aşılabilmesi için Allah imtihanın sonuna ödül ve ceza olarak (ahireti) tecil edilmiş bir ahlakî ekonomi de koymuştur. Ahiret, Allah'ın merhametinin ve adaletinin bir görünümüdür. O'nun razı olacağı ahlakî fazileti (erdem/salih amel) ortaya koymanın üç etkeni olabilir: Doğuştan fitratımıza yerleştirilmiş şükran duyma ve hemcinsimize merhamet (sempati) hissi ve ahirette karşılaşmayı umduğumuz ödül veya korktuğumuz ceza (tecil edilmiş fayda/ücret ve zarar/hüsran) (Güler, 2013: 41-42).

İbrahimî monoteist din geleneğinin son halkasını oluşturan İslam dinine göre Tanrı, insanları ahlakî bağlamda imtihan için özgür olarak yaratmıştır: “*Allah, sizi imtihan etmek ve böylece hanginizin daha iyi (ahlakî) davrandığını görmek için hayatı ve ölümü yaratmıştır.*” (Mülk, 67: 2) Bunu gerçekleştirmek için de dünyadaki nimetleri insanlara hibe etmiş ve onlardan yaşadıkları sürece imtihanın içeriği olarak başta Allah'ı birleme (tevhid) olmak üzere, hemcinslerine karşı ahlakî sorumluluklarını yerine getirmekle sorumlu tutmuştur (salih amel). Bu imtihanın sonucu olarak başka bir dünyada (ahiret) ödüllendirilecek veya cezalandırılacaktır. Doğal olarak Müslümanların çoğunlukta olduğu bir toplumun kuracağı toplumsal-siyasi yapı, bu nihai gayeden bağımsız olamaz. Bir Müslüman, Allah ve ahiret yokmuş gibi “*Canım böyle istiyor.*” tarzında yaşayamaz: “*İnsan başıboş bırakılacağını mi sanıyor?*” (Kıyamet, 75: 36) Tevhid ve mead ilkeleri İslami ahlakın nihai gayesini tayin eder. Bu gayeden de Müslü-

manların oluşturduğu temel kültür alanları (bilim, felsefe, sanat, eğitim, hukuk, iktisat, siyaset vb.) şekillenir (Güler, 2013: 57).

Kur'an Ahlakı ve İyiliğin Derecelendirilmesi

"Kur'an ahlakı" hem teleolojik hem de deontolojik bir karakter taşımaktadır; ama onu ne sadece teleolojik, ne de sadece deontolojik olarak tanımlayabiliriz. Bir gaye ve bu gayeye ulaştıracak araçları/erdemleri (amel-i salih) belirlemesiyle teleolojik, bu gayenin her türlü hissi, patolojik, sosyal; adına ne denirse denilsin hiçbir dünyevi faydaıkar gütmeden sırf ahlakı emir olduğu için (*livechillab*) yapma zorunluluğu getirmesiyle deontolojiktir (Bircan, 2004: 86).

Kur'an dinı, toplumsal ve sırf ahlakı sorumluluğu tek emirde toplamaktadır: "*Ey iman edenler! Allah'a ve Resul'e hainlik etmeyiniz ki, bile bile kendi emanetlerini ğe hıyanet etmiş olmasınız.*" (Tevbe, 9: 27). Bir anlamda, kabul edildiği andan itibaren her sorumluluk ahlakıdır. Kabul etmemizle birlikte, başkası tarafından yükümlü kılınığımız bir sorumluluk, deruni şahsiyetimizin bir gereği haline dönüşür. şu halde, Kur'an'ın bize bizzat dinı mesuliyeti sırf ahlakı bir sorumluluk şeklinde sunduğunu görmek hayret verici değildir. Başka bir anlamda da denebilir ki, Kur'an'ınki gibi bir ahlak için her sorumluluğun dinı bir sorumluluğa irca edilmiş ya da hiç değilse tabi kılınmış olması gerekir. Gerçekten de bu ahlak açısından ilahı otoritenin yanında sadece "onun emirlerine uygunluk arz eden bireysel taahhütler ve sosyal kurumlar" sorumluluk kaynağı olabilirler (Derraz, 1993: 72, 73).

"En yüksek iyi, ahlaksal olarak belirlenmiş bir istemenin zorunlu olan en yüksek amacdır." diyen Kant'ın (1991: 151) bu sözünden yola çıkarak onun iyilik kategorilerini kabul ettiğini söyleyebiliriz. Benzer şekilde, İslam ahlakı da bize ne kısıtlama ne de sınırlamayı içeren kesin dev yani iman fiilinin dışında o, belirlenebilir her fiil içinde, ayırıcı ve yeterince açık işaretler verdiği iki iyi derecesi göstermektedir: Ödevini ihmal etmeksizin daha aşağıya inilemeyecek olan "asgari miktar" (quantum minima) ve azamiyi aşmaksızın daha üstte bulunan şey. Başka bir deyişle, zorunlu iyi ve tavsiye olunan iyi. Onun zorunlu gösterdiği şey, her bir değere zl bir iştirake yolu açmakta ve herkesi bu ortak aşamada durmamaya ve sürekli daha değerli derecelere yükselmeye teşvik etmektedir (Bakara, 2: 184, 219). Messes hukukun üstüne o, "takva" faziletini yerleştirmekte ve özellikle "iyilik severlik" faziletinde ısrar etmektedir: "*Eğer eşlerinizi, onlara dokunmadan önce boşar ve mebri de belirlemiş bulunursanız, o zaman borç, o belirlediğiniz miktarın yarısıdır. Ancak kadınlar veya nikh akdini elinde bulunduran kimse bağışlarsa başka. Ey erkekler! sizin bağışlamamız ise takvaya daha yakındır. Aramızdaki fazileti unutmayın şüphesiz ki Allah, her ne yaparsanız hakkıyle görür.*" (Bakara, 2: 237). Vadesinde deme güclüğü içinde bulunduğu zaman borçluya süre tanımak bir ödevdir; fakat onun borcunu kesin olarak bağışlamak daha da vlmeye layık bir harekettir: "*Eğer borçlu*

darlık içindeyse, ona eli genişleyinceye kadar bir süre tanyın. Ve bu gibi borçlulara alacağımızı bağışlayıp sadaka olarak bağışlamamız eğer bilerseniz sizin için, daha hayırlıdır.” (Bakara, 2: 280). Bir haksızlığa karşı kendini savunmak bir haktır fakat sabretmek ve bağışlamak “büyüklerin” tavrıdır: *“Zulme uğradıktan sonra bak-kını alan kimseye gelince, işte onların aleyhinde ceza vermek için herhangi bir yol yoktur. Yol ancak insanlara zulmedenler ve yeryüzünde haksız yere taşkınlık edenler aleyhinedir. İşte onlar için acı bir azap vardır. Her kim de sabreder ve kusuru bağışlarsa, işte bu elbette azmedilecek işlerdendir.* (Şura, 42: 41-43) (Derraz, 1993: 43-44).

Sonuç

Kant'ın ahlakî ölçüyü toplumların izafî örflerine bırakmaması ve tüm insanları bağlayıcı bir ahlak telakkisi oluşturma çabası gayet anlamlıdır. Ne var ki Kur'an perspektifinden bakıldığında o, bunu belirleme yetkisini akla vermekle Yaratıcısının ahlak konusundaki hükmünü yok saymakla yanlış yapmaktadır.

Ahlak bağlamında menfaati ön plana alan Bentham'ın (Kutub, 1991, III: 160) dediği gibi Kant, bir ahlakî “deontoloji” -yani sadece evrenselleştirilebilir olup olmamasına bakarak her pratik kavramın ahlakî mi yoksa ahlak dışı mı olduğunu özel surette belirleyen somut bir ödevler bilimi- ortaya koyduğunu sanmıştır (Derraz, 1993: 48). Kant'ın ahlak anlayışının, -akılcı olmakla beraber- Tanrı'yı dışladığı söylenemez. Ne var ki Tanrı, Kant'ın ahlaaktan anladığının tatbik edilmesi açısından sadece bir araçtır. O dinî prensipler yerine akılcı ilkeler belirlemeye çalışmıştır ve anlaşıldığı kadarıyla üzerinde herkesin ittifak edebileceği evrensel yasaları ortaya koyma arzusuyla yaşamıştır. Kur'an insanlara amaç olarak Allah'a kul olup onun emirlerine uygun bir hayat yaşayıp cennete kavuşmayı belirlerken, Kant'ta amaç insanlıktır.

Kant'ın kategorik buyruğun gereği olarak her halükârda doğru söylemek gerektiği vurgusu çokça eleştirilmiştir. Ancak onun “aynı anda iki ödevimizin olamayacağı” şeklindeki yaklaşımı bu eleştirileri oldukça zayıflatmaktadır. Bu yaklaşım Kur'an açısından da kabul edilebilir niteliktedir. İki ödev ile aynı anda karşılaşan Müslümanın hangisinin o an ödevinin olmadığına karar vermesi için ölçü, onun kendi çıkarını merkeze almayıp toplumun menfaatini öncelemesidir.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe*, İstanbul: MEB Y., 1979.
 Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, 16. bs., Ankara:Adres Y., 2012.
 Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, 10. bs., İzmir: İzmir İlahiyat Fak. Vakfı Y., 1991.
 Aydın, Mehmet S., *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Ankara: TDV Y., 1991.
 Bircan, Hasan Hüseyin, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul: İz Y., 2001.

- Bircan, Hasan Hüseyin, “Teleolojik ve Deontolojik Açıdan ‘Li-Vechillah’ Teriminin Kur’an’ın Ahlak Değerleriyle İlişkisi”, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak. Derg., 27:2, 2004: 65-86.
- Çağrııcı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ablak*, İstanbul: İFAV Y., 1989.
- Çelik, Sinan Kadir, “Kant Etiğinin Stoik Temelleri”, (Hızr.) Ercan Şen, *Immanuel Kant* (Muğla Üniv. Uluslararası Kant Semp. Bildirileri), Ankara: Vadi Y., 2006 : 370-377.
- Derraz, Muhammed, *Kur’an Ablakı*, (çev: Emrullah Yüksel-Ünver Günay), İstanbul: İz Y., 1993.
- Fromm, Eric, *Erdem ve Mutluluk*, (çev: Ayda Yörükân), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Y., 1993.
- Guyer, Paul, “Kant’ın Ödevler Sistemi”, (çev: Ali Kaftan), Cogito, 41-42, (2005): 278-337.
- Güler, İlhami, *Kur’an’ın Ablak Metafizigi*, Ankara: Ankara Okulu Y., 2013.
- Heimsoeth, Heinz, *Kant’ın Felsefesi*, (çev: Takiyettin Mengüşloğlu), 5. bs., Ankara: Doğu Batı Y., 2012.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *et-Tabrîr ve’t-Tenvîr*, 30 c., Tunus: Daru Sahnun, 1997.
- Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, (çev: Aziz Yardımlı), 2. bs., İstanbul: İdea Y., 2008.
- Kant, Immanuel, *The Metaphysics of Morals*, (trans. M. Gregor), New York: Cambridge University Press, 1991.
- Kant, Immanuel, *Lectures on Ethics*, (trans. Peter Heath), Cambridge University Press, the USA, 1997.
- Kant, Immanuel, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, (trans. Mary Gregor), 11th edit., Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Kant, Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, (çev: İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akathı), 3. bs., Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999.
- Ketenci, Taşkıner, **Topuz**, Metin, “Kant ve Nietzsche’de İsteme Kavramı” FLSF Dergi, 8 (2009): 1-16.
- Kılıç, Recep, *Ablakın Dini Temeli*, Ankara: TDV Y., 1996.
- Kılıç, Recep, *Dini Anlamak Üzerine*, İstanbul: Ötüken Y., 2004.
- Kutub, Seyyid, *İslam Düşüncesi*, (çev: Resul Tosun), 3 c., 3. bs., İstanbul: Dünya Y., 1991.
- Oktay, Ayşe Sıdika, “Kant’ta Evrensel Ahlak Yasaları ve Global Etik’e Katkıları”, (Hızr.) Ercan Şen, *Immanuel Kant* (Muğla Üniv. Uluslararası Kant Semp. Bildirileri), Ankara: Vadi Y., 2006, 392-400.
- Rawls, John, “Kant’ın Ahlak Felsefesinin İzleri”, (çev: Özlem Barın), Cogito, 41-42 (2005): 241-275.
- Rrenban, Monad Wild, *Unforgettable Philosophy: In Early Works of Walter Benjamin*, the USA, Lexington Books, 2005.
- Stroll, Avrum, “Kantçı Etik”, (çev: Mehmet Türkeri), *Etik Kuramları*, (Hızr. ve Derl.) Mehmet Türkeri, 2. bs., Ankara: Lotus Y., 2013.
- Yetişken, Hülya, “Kant Etiği ile İlgisi Bakımından Kuçuradi’nin Etik Görüşü “, (Hızr.) Ercan Şen, *Immanuel Kant* (Muğla Üniv. Uluslararası Kant Semp. Bildirileri), Ankara: Vadi Y., 2006: 384-391.
- Taberî, Muhammed bin Cerir (ö.310), *Câmiu’l-Beyan an Te’vîli Âyi’l-Kur’an*, 24 c., Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2000.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavamidi’t-Tenzîl ve Uyûni’l-Ekâvil fi Vucûbi’t-Te’vîl*, 4 c., Beyrut: Daru İhyai’t-Turasi’l-Arabi, ts.