

FELSEFE DÜNYASI

2018/ KIŞ/ WINTER Sayı/Issue: 68

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, Süreli ve hakemli bir Dergidir.

ISSN 1301-0875

Türk Felsefe Derneği mensubu tüm Öğretim üyeleri (Prof. Dr., Doç. Dr., Dr. Öğr. Üyesi) *Felsefe Dünyası*'nın Danışma Kurulu/ Hakem Heyetinin doğal üyesidir.

Sahibi/Publisher

Türk Felsefe Derneği Adına Başkan Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Editör/Editor

Prof. Dr. Celal TÜRER

Yazı Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ (Ankara Üniv.)

Prof. Dr. Celal TÜRER (Ankara Üniv.)

Prof. Dr. M. Kazım ARICAN (Yıldırım Beyazıt Üniv.)

Prof. Dr. Gürbüz DENİZ (Ankara Üniv.)

Prof. Dr. Mustafa ÇEVİK (Ankara Sosyal Bilimler Üniv.)

Doç. Dr. Necmettin Pehlivan (Ankara Üniv.)

Dr. Öğr. Üyesi M. Enes KALA (Yıldırım Beyazıt Üniv.)

Felsefe Dünyası yılda iki sayı olmak üzere Temmuz ve Aralık aylarında yayımlanır. 2004 yılından itibaren Philosopher's Index ve Tubitak/Ulakbim tarafından dizinlenmektedir

Felsefe Dünyası is a refereed journal and is Published Biannually. It is indexed by Philosopher's Index and Tubitak/Ulakbim since 2004

Adres/Adress

Necatibey Caddesi No: 8/122 Kızılay-Çankaya / ANKARA PK 21 Yenışehir/Ankara

Tel & Fax : 0312 231 54 40

www.tufed.org.tr

Fiyatı/Price: 35 TL (KDV Dahil)

Banka Hesap No / Account No:

Vakıf Bank Kızılay Şubesi | IBAN : TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

Dizgi / Design: Emre Turku

Kapak Tasarımı / Cover: Mesut Koçak

Baskı / Printed: Tarcan Matbaası

İvedik Cad. Mercan 2 Plaza, No: 417, Yenimahalle / ANKARA

Tel: 0 312 384 34 35-36 (Pbx) Fax: 0 312 384 34 37

Basım Tarihi : Aralık 2018, 750 Adet

SEKÜLER ETİK MÜMKÜN MÜ? ALİYA İZZETBEĞOVIÇ'TE ETİĞİN SEKÜLER İMKANINA İLİŞKİN FELSEFİ BİR SORUŞTURMA

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 68, Kış 2018, ss. 83-109.

Hakemleme: 28.09.2018 | Düzeltme: 08.11.2018 | Kabul: 10.11.2018

Zübeyir OVACIK*

Giriş

Bilen ve eyleyen bir varlık olarak insanın pratik eylemlerini felsefi bir soruşturmanın konusu kılan etik, tarihi boyunca felsefenin merkezinde yer almış bir disiplin olarak ileriye doğru ön plana çıkmıştır. Zira içerisinde bilinç, özgürlük, irade, hak, ödev, sorumluluk, adalet gibi kavramların da yer aldığı iyi ve kötüye dair bir sorgulama alanı olarak etik, temelde insanın anlam arayışına ilişkin felsefi bir tartışmaya tekabül etmekte olduğu için bu imtiyaza sahip görünmektedir. Nitekim Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi klasik dönem filozoflarından Descartes, Spinoza ve Kant gibi modern dönem filozoflarına kadar tüm filozoflar merkezinde etiğin yer aldığı felsefi sistemler inşa etmişlerdir. Çağdaş felsefenin içerisinde yer alan günümüz felsefesinde de etik/metaetik tartışmalarının merkezi konuma sahip olduğu söylenebilir. Nitekim Alain Badiou, *Etik* adlı eserinin hemen daha ilk satırlarında aktüel dünyada etik kelimesinin sahnenin ortasına yerleşmiş olduğuna dikkat çeker. Badiou, özellikle Stoacılar'dan beri etiğin felsefi bilgeliliğin bir parçası olmaktan ziyade onun merkezinde yer aldığına şu ifadelerle dikkat çekmektedir: "...felsefeyi kabuğu Mantık, beyazı Fizik, sarısı da Etik olan bir yumurtaya benzetme âdetinin de Stoacılar'dan geldiğini düşünürüz..."¹ Kadim dönemlerden modern dönemlere kadar etik, üzerinde zihinsel mesai harcanmaya fazlasıyla değer bir disiplin olarak görülmüştür. Günümüz dünyasında ahlak alanında teorik ve pratik boyutlarıyla yaşanan kriz, ahlak

* Aksaray Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Doç, Dr.

1 Alain Badiou, *Etik, Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, çev.: Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2013, s. 17.

üzerinde düşünmeyi her dönemden daha fazla elzem kılsa gerektir.

Modern dönemde etik alanında vuku bulan tartışmalara bakıldığında etiğin evrenselleştirilebilme imkânı ve otonomisi bağlamında etiğin nasıl temellendirilebileceği tartışmalarının ön planda oldukları görülebilir. Özellikle Kant örneğinde görüleceği üzere etiğin kaynağı, evrenselleştirilebilirliği ve otonomluğuna dair bir tartışma gündeme geldiğinde farklı bağlamlarla Tanrı/din-ahlak ilişkisi de gündeme gelmektedir. Bu çalışma, etiğin imkânına dair bir konuşmayı hangi temeller üzerinden gerçekleştirebileceğimizi, bunun yanı sıra dinden ve/ya Tanrı'dan bağımsız bir etikten söz edilip edilemeyeceğini, bir başka ifadeyle etiğin otonomluğuna dair bir tartışmayı çağdaş İslam düşüncesinin dikkat çekici bir ismi olan Aliya İzzetbeğoviç örneğinden sürdürmeyi amaçlamaktadır. Burada öncelikle etiğin imkânını hangi teorik temellerde aramamız gerektiği irdelenmekte ve bu çerçevede Tanrısal etiğin zorunlu olup olmadığı, dolayısıyla seküler etiğin imkânı tartışılmaktadır. Çalışmanın başlığında ahlak yerine özellikle etik kelimesinin tercih edilmesi, bu tartışmanın Aliya tarafından modern dönemleri ve modern yöntemleri dikkate alarak gerçekleştirilen bir tartışma olduğunu ima etmektedir. Bununla birlikte metin içerisinde etik ve ahlak arasında bir ayrıma gidilmemektedir. Aşağıda da görüleceği üzere Aliya, etiğe dair bir tartışmada etiğin hangi temeller üzerinde yükseleceği meselesini öncelikle görmüştür. O halde seküler etiğin imkânına ilişkin böylesine bir tartışmada öncelikle Aliya'nın etiğe hangi teorik temeller teklif ettiğine yakından bakmamız gerekecektir.

I. Bir Ahlak Sistemi Hangi Teorik Temellere Yaslanmalıdır?

İnsani varoluşun anlamına doğrudan temas eden felsefi nitelikte bir soruşturma alanı olarak etik, felsefi düşüncenin bütün dönemlerinde kendisine felsefenin merkezinde bir konum bulabilmektedir. Böylesine merkezi bir konumda bulunan etiğe dair bir temellendirmede çok katmanlı bağıntılar dikkate alınmak durumundadır. Bu anlamda felsefenin diğer disiplinleriyle ilişkili bir şekilde ortaya konulmasının gerekliliğinin yanı sıra, etiğin filozofun felsefe anlayışıyla ve çağın kültürüyle doğrudan bağlantısı da göz önünde tutulmalıdır. Öyle ki, filozof, felsefe disiplinleri içerisinde neyi merkeze alıyorsa etik de ona göre bir konum kazanmaktadır. Nitekim etiğin temellendirilmesinde Eskiçağda metafizik, Ortaçağda teoloji, etiğe görece temeller sağlayan temel bilimlere olarak ön plana çıkarken, Yeniçağda ve günümüzde ise epistemoloji felsefenin merkezine yerleşmiştir. Epistemoloji ise etiğe dayanak olmaktan çok kendisini etikten ayrı tutmasıyla karakterize olmuştur. Dolayısıyla Yeniçağla birlikte iyi ve kötünün temellen-

dirilmesinden daha çok, iyi ve kötünün bilgisi sorunu merkeze oturmuştur. Bu çerçevede modern epistemolojiye bakıldığında empiristler, etiğin deneyden çıktığını ve temellerinde moral duygu (moral sense) olduğunu kabul ederlerken, Kant gibi rasyonalistler ise moral kavramların akılda a priori olarak bulunduğunu belirtmektedirler ki, böylelikle rasyonalistler açısından etik kavramlar, kendi imkânlarını kendilerinde taşıyan şeyler durumundadır. Sezgiciler ise herhangi bir moral yasaı gerekli görmeksizin moral değerlere moral sezgiyle ulaşılacağı anlayışını dile getirmektedirler.² Nihayetinde etiğe dair farklı temellendirme biçimlerinden söz edilebilir. Öyle ki doğadan yola çıkarak etiğin doğal bir temellendirilmesinden söz edilebileceği gibi, insandan yola çıkarak etiğin antropolojik bir temellendirmesi veya Tanrı'dan yola çıkarak Tanrısal bir temellendirilmeden de söz edebiliriz.

Etik bir soruşturmada, öznel bir eylemin ve onun temsil edilebilir niyetlerinin evrensel bir yasa ile nasıl bir ilişki içinde olduğu meselesini³ en önemli problematik olarak belirlersek, esasında etikle ilgili felsefi bir tartışmanın odağında etiğin hangi temellere yaslandığı meselesinin olduğunu görürüz. Modern felsefe çalışmalarında da önemli bir tartışma alanı olarak varlığını sürdürmekte olan etik, daha çok evrenselleştirilebilirlik ve otonomluk bağlamında gündeme gelmektedir. Olgular dünyasından farklı olarak değerler alanı içerisinde mütalaa edilmesi gereken ahlakın hangi temeller üzerine yükseleceği günümüzde de etiğin temel tartışma alanını oluşturmaktadır. Söz konusu tartışmalara bakıldığında görülecektir ki, ahlak alanındaki çeşitli teoriler, ahlakın kaynağını farklı faktörlerle açıklasalar da neticede onu günlük deneyimlerin dışında başka bir yerde aramışlardır.⁴ Bu çerçevede etiğe dair düşüncelerini ele alacağımız Aliya da ahlak âleminin "olması gereken şeyin âlemi" olduğunu belirterek onun varlık âleminde farklı bir kategori olduğuna özellikle dikkatleri çekmektedir.⁵

Düşünce tarihinde ve onun daha rafine hali olan felsefe tarihinde ortaya konulan düşünceleri materyalizm ve idealizm şeklindeki iki temel bakış açısının uzantıları olarak değerlendirebileceğimizi düşünen⁶ Aliya, etiğe dair tartışmaları da böylesi bir tasnif çerçevesinde ele almaktadır. Aliya'ya göre insanlık tarihinde birbirine müvâzi iki temel çizgi olan maneviyatçılık(şuur)

2 Fritz Heinemann, "Etik", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, derleyen/çeviren: Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2001, s. 363, 364.

3 Alain Badiou, *Etik, Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, s. 17.

4 Celal Türer, *Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlâka*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017, s. 94.

5 Aliya İzzetbeğoviç, *Özgürlüğe Kaçışım, Zindandan Notlar*, trc. Hasan Tuncay Başoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul, 2015, s. 245.

6 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, Türkçesi: Salih Şaban, Nehir Yayınları, İstanbul, 2008, s. 232.

ve materyalizm(tabiat), özde aynı kalarak düşünce tarihi sahnesinin farklı dönemlerinde ve günümüzde hep kendilerini göstermişlerdir. Söz konusu iki temel varsayımın varlığa ve bilgiye dair yaklaşımları kendi perspektifleriyle şekillendiği gibi, ahlak alanındaki çözümlenmeleri de bu perspektifle şekillenmiştir. Bu çerçevede örneğin bir tarafta zevkle acının insan hayatının büyük muharrikleri olduğunu belirten Aristoteles, Epiküros, Lukretius, Bacon, Hobbes, Gassendi, Helvetius, Holbach, Spencer ve Marks, Russell gibi düşünürlerin işleyip geliştirdikleri tabiatçı yaklaşım, sahnenin bir tarafında iken; sahnenin diğer tarafında ise dürüst olmayanın mutlaka mutsuz olacağı şeklindeki anlayışı savunan Platon ve onun fikirlerine dayanan Hristiyan düşünürler, Gazali, Malebranche, Leibniz, Fichte, Cudworth, Schelling, Hegel, Kant, Bergson, Whitehead gibi düşünürler yer almaktadırlar.⁷ Aliya, söz konusu teorik iki akımın pratik hayata yansımalarının “ilerleme” ve “hümanizm” kavramlarıyla ifade edilebileceğine işaret etmektedir.⁸ Bu çerçevede Mandeville, T. Buckle gibi İngiliz ahlakçılara da referanslar vererek ilerleme kavramının bilim ve teknik alanına özgü olduğuna dikkat çekmekte olan Aliya, bilime özgü bir kavram olan “ilerleme”yi ahlak alanına dâhil etmenin bir çelişkiyi ortaya çıkaracağını belirtmektedir.⁹ Daha geniş bir çerçeveden ifade etmek gerekirse Aliya’ya göre ahlak ve tabiat birbirlerinin karşısında yer almakta olan iki farklı kategoriye karşılık gelmektedir. Zira tabiat, güçlü olanın ayakta kalmasına imkân verirken; ahlak zayıf olanın, merhamete muhtaç olanın yanındadır. Aliya, konuyla ilgili Nietzsche’den şu alıntıyı yapmaktadır: “Vicdandan, merhametten, bağışlamadan, insanların bu dâhili zalimlerinden kurtulunuz; güçsüzleri baskı altına alınız, cesetleri üzerinden yukarıya tırmanınız”.¹⁰ İşte Aliya’ya göre burada ahlaktan açık bir şekilde ayrılış vardır. Zira tabiatın “güçsüzleri yok edin” talebiyle, ahlakın, dolayısıyla dinin “güçsüzleri koruyun” talebi birbirlerine zıt iki taleptir. Buradaki ayrılış aynı zamanda biyolojik olanla manevi olan, zoolojik olanla insani olan, bilimle din arasındaki ayrılışı da açıklamaktadır.¹¹

Bu çerçevede tabiatı ve maddeyi esas alan bir bakış açısının ahlaka dair temellendirmelerini tartışan Aliya, tabiat dünyasındaki şeylerin varoluşunun objektif olduğunun altını çizmektedir. Dolayısıyla tabiat dünyasındaki gerçekliklerin ahlaki bir işaretinin olmadığına dikkat çeken Aliya’ya göre, bizler burada verili şeylerle karşı karşıyayızdır ki, bu şeyleri beğensek de be-

7 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 14.

8 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 15.

9 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 178, 220, 222, 223.

10 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 192.

11 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 192.

ğenmesek de değiştirememekteyiz. İnsanî iç dünyamızda ise şeyler, objektif olarak var olmazlar. Burası insan hürriyetinin belirlediği değerler sahasıdır. Aliya'ya göre biz insanlar iç dünyamızdan yola çıkarak dış dünyaya bakarız.¹² Bu anlamda insana dair nefs(psyche) ve ruh(soul) şeklinde bir ayırım da ortaya koyan Aliya, insani özün, ahlaki alanın da karşılık geldiği ruhla ilgili olduğunu düşünmektedir.¹³ Bu anlamda nefsin dikkate aldığı haz ve acı şeklindeki güdülerin yönlendirdiği bir insan yerine arzularını sınırlandıran, hayatın zevklerine boyun eğmeyen, başkaları için fedakârlık yapan bir insan profili ortaya çıkacaktır.¹⁴ İnsanın dışındaki bir dünya ve içindeki bir dünya ayırımını yapan Aliya'ya göre, biz insanlar dış dünyada mecbur olan şeyleri yaparız; ama iç dünyamızda özgürlük ve şans eşitliği vardır. Böylelikle Aliya'ya göre her bir insan, herhangi bir ahlak kanununa uyup uymama iradesini ortaya koymada tam bir özgürlük içerisindedir. Dolayısıyla niyet ve iradede herhangi bir maddi sınırlama yoktur: "...herkes iyilik yapamaz, fakat herkes iyilik isteyebilir ve onu sevebilir..."¹⁵ Bir haksızlığın düzeltilmesine katkıda bulunabilecekler sınırlıdır; fakat her insan haksızlığı kınama haksızlıktan nefret etme potansiyeli vardır.¹⁶

Etiğe dair bütün problemleri tartışırken özgürlük kavramını ön plana çıkartmakta olan Aliya, özgürlüğün hangi temeller üzerine yükselebileceğini sorgularken, öncelikle tabiat ve özgürlüğün aynı düzlemde temellendirilemeyeceğini vurgulamakta ve böylesi bir ayırımın ahlaki çıkarımların referans çerçevesini oluşturduğunu düşünmektedir. Bu çerçevede örneğin ahlaki bir durum olarak kötülüğün kaynağını insan ruhunun derinliklerinde veya insan hayatının objektif, harici şartlarında arama şeklinde iki farklı bakış açısının bulunduğunu belirten Aliya'ya göre birinciler, inanç sahibi kimseler iken; ikinci bakış açısını savunanlar materyalistlerdir. Materyalist bakış açısına göre insan, çevrenin ürünüdür. Aliya, bu bakış açısının insanı "şey" seviyesine, dış, mekanik güçlerin icracısı konumuna indirgediğini belirtmektedir. Nitekim materyalizmin önemli temsilcilerinden Fransız filozof Diderot, insanın davranışlarının önceden belirlendiğini ifade etmekte, dolayısıyla insanın hür iradeye sahip özgür bir varlık oluşunu reddetmektedir. Böylelikle Diderot'a göre insan davranışları, ahlaki ve gayri ahlaki kategorilerine göre değil; tabii gayr-ı tabii kategorilerine göre değerlendirilmelidir. Zira insanın iyi ve kötü mizacı kendisine bağlı değildir. İnsan

12 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 174.

13 Aliya İzzetbeğoviç, *Özgürlüğe Kaçışım*, Zindandan Notlar, s. 214.

14 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 39.

15 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 174.

16 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 174.

bunlarla doğar.¹⁷ Aliya, böylesi bir bakış açısının din açısından en inkârcı ve gayriinsani tavır oluşunun altını çizmektedir.¹⁸ Zira bu tavır insanı görece dahi olsa özgür bir varlık olarak tanımlamamaktadır.

Burada Aliya açısından özgürlüğün merkeze alınması, soruşturmanın özgürlük bağlamında sürdürülmesi demektir ki, bu da her halükarda özgürlüğün ahlaki diye nitelendirilebilecek eylemlerin gerçekleşmesiyle alakalandırılmasıdır. Ahlakın esasında insan doğasının hayvani içgüdülerine karşı sınırlandırıcı ve engelleyici ilkelerden ibaret olduğunu belirten Aliya, bu anlamda Stoacıların “tabiatla ahenk içinde” bir doğal ahlak anlayışını kabul etmemektedir. Bilakis, ona göre tabiatı hakiki anlamda ele aldığımızda, ahlakın tam da tabiatla karşı bir hayatı tercih etmek anlamı taşıdığını söylememiz gerekmektedir. Böylelikle ahlak, akıldışı olduğu kadar aynı zamanda tabiat dışıdır, daha doğru bir ifadeyle ahlak, tabiatüstü bir alana karşılık gelmektedir. Nihayetinde tabiatın sınırları içerisinde bir ahlaktan söz edemeyiz, böylesine bir ahlaktan söz ettiğimizde olsa olsa bencilliğin akli ve aydın bir şeklinden söz etmiş oluruz.¹⁹

Ahlaki alanı/olanı natüralist bir temel üzerine oturtamayacağımızı, zira insan söz konusu olduğunda determinizm ile özgürlük arasında çatışmanın kaçınılmaz olduğunun altını ısrarla çizen²⁰ Aliya, doğacı ahlak teorilerine itiraz ettiği gibi duygu ve yarar temelli ahlak teorilerinin de nihayetinde natüralist bir çizgiyi takip ettiğini düşünerek, böylesi argümantasyonlarla ettiği temellendiren David Hume, Jeremy Bentham gibi filozoflardan örnekler vererek problemi tartışmaya devam etmektedir. Bilindiği üzere David Hume, ahlaki değerleri insanın psikolojik yetilerine veya duygularına bağlayarak açıklayan psikolojik etik kuramını savunmuştur. Hume’a göre eğilimleri, eylemleri motive eden şeyler, dolayısıyla ahlak ilkelerini belirleyen temel motifler, haz ve acı gibi duygular olup değerlerin arka planında da bu duyguları aramak gerekmektedir. Etiğin ancak psikolojik bir zeminde temellendirilebileceğini düşünen Hume’a göre iyi ve kötü değer yargıları, aslında acı ve haz duygularının özel biçimlerinden başka bir şey değildir.²¹ Böylelikle insan duygularını ahlaki çıkarımların temeline yerleştiren psikolojist kuram natüralist temellendirmenin içerisinde değerlendirilebilecek bir yaklaşımı temsil etmektedir. Ahlaki değerlerin öznelci bir form içeri-

17 Aliya İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım*, Zindandan Notlar, s. 218.

18 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 232.

19 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 190-191.

20 Aliya İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım*, Zindandan Notlar, s. 225.

21 Harald Delius, “Etik”, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, derleyen/çeviren: Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2001, s.351-352.

sinde ele alındığı psikolojik etik kuramını natüralist/doğacı etik kuramları kapsamında ele almak mümkündür. Haz ve acının akıl üzerindeki hâkimi-yetini öne çıkartan duygucu kuramın tipik temsilcisi Hume'un akli duygu ve tutkulara kölelik yapan bir yeti olarak tanımlayan yaklaşımını tartışan Aliya'ya göre ahlakı zevk ve acıya indirgeyen materyalist görüşler, hakiki ahlak tecrübeleriyle tezat oluşturmaktadır. Zira tam da başkaları için maddi fedakarlıklar, oruç, bekarlık/bakirelik gibi haddizatında haz vermeyen/hoş olmayan şeyler ahlak olarak nitelendirilmiştir. Ahlak alışılmış anlamda asla yararlı değildir. Örneğin "önce kadınlar ve çocuklar" "önce yaşlılar ve yaralı-lar" demenin faydayla nasıl açıklaması yapılabilir.²² Nihayetinde psikolojik etik kuramı öylesine öznel bir etik çerçeve oluşturmaktadır ki burada iyi ve kötü değerlerinin anlamı buharlaşmaktadır. Bundan dolayıdır ki, bazı ahlak düşünürlerine göre ahlaksal yargılar ancak psikolojist bir kaynaktan başka bir kaynağa dayandırılırsa anlam kazanabilir.²³

Aliya, ahlakın rasyonel temeller üzerine oturtulamayacağı konusun-da Hume ile ortak noktada buluşurken ahlakın kökenine dair açıklamaları noktasında ondan ayrılmaktadır. Zira Hume, ahlakın kaynağı konusundan duygu ve tutkuları ön plana çıkartmakta iken Aliya, duygu ve tutkularla ahlaksal durumun açıklanamayacağı kanaatindedir. Haz ve acının insan davranışlarında önemli motivasyon kaynağı oluşunu göz ardı etmemek-le birlikte Aliya, haz ve acı duygularını temele alarak ahlaksal durumun açıklanamayacağını düşünmektedir. Zira tam bu noktada insanın tutkula-rının kölesi olması, ondaki bilinçli bir tercih imkânını ortadan kaldıracaktır. Bu durum, özgürlüğün yitimi olarak ortaya konmaktadır. Burada öz-gürlüğün paradoksal biçimde ortadan kalkması, ahlaksal durumu ortadan kaldırdığı gibi, ahlakla telif edilmesi mümkün olmayan menfaat kavramı-nın gündeme gelmesiyle de ahlaki bir imkânı yine ortadan kaldıracaktır. Bu çerçevede ödev/vazife/ahlak kavramlarıyla menfaatin asla yan yana ge-tirilemeyeceğine dikkat çeken²⁴ Nietzsche'nin İyinin ve Kötünün Ötesinde yatan temel motifin çıkar olduğunu düşünen anlayışını hatırlatırcasına Ali-ya, fayda temelli ahlak teorilerini de sorgulamaktadır. Aliya'ya göre yararlı ahlak teorileri de ahlakı ince bir egoizme dönüştürerek açıklamaktadırlar. Bu teorilere göre insanın idrak kabiliyeti ve hafızası öyle işlemektedir ki, sadece anlık menfaatini değil geçmiş ve geleceği de içerecek şekilde genel menfaate ulaşacak şekilde davranmasına imkân sağlamaktadır. Böylelikle insan, acı ve zevk hislerini iyilik ve kötülük mefhumlarına dönüştürmekte-

22 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 197, 198.

23 Harald Delius, "Etik", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, s.351-352.

24 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 170.

dir. Dolayısıyla Aliya'ya göre yararcılık ahlakı da dünyevi bir alanda, tabiat çerçevesi içerisinde kalarak, hakiki bir ahlak olacak şekilde menfaatin sınırlarının dışına çıkamamaktadır.²⁵ Hâlbuki Aliya'ya göre yararcılık anlayışını savunanların iddia ettikleri gibi ahlak veya erdem, menfaat sağlayıcı bir araç olsaydı, zeki hilekârların erdem yarışında en önde olmaları gerekirdi. Fakat durum hiç de böyle değildir.²⁶

Ahlakı toplumsal düzeyde gerçekleştirecek dahi olsa faydayla temellendirmenin ahlakın inkârı anlamına geldiğine işaret eden Aliya, bu çerçevede yararcılık ahlakının İngilizce literatüre sonuçlar ahlakı (moral of consequences) olarak girdiğine dikkat çekmektedir. Buna göre neticelerin iyi veya kötü olması ahlakiliği veya gayri ahlakiliği tayin etmede temel kriter olmaktadır. Hâlbuki Aliya'ya göre hakiki ahlak, sonuçlarla asla ilgilenmeyip ancak niyetlerle ilgilenen ahlaktır.²⁷ Bu çerçevede Aliya şu ifadeleri kullanmaktadır: “İnsan yaptığı değil, her şeyden önce istediği, meylettği şeydir.”²⁸ Bu çerçevede Aliya, ahlaki davranışın şahsi olgunluğa dayandığını ve iyilik, adalet gibi evrensel değerlerle uyum içerisinde olduğunu; fakat sosyal davranışın gayri ahlaki olabileceğini hatırlatmaktadır. Zira sosyal menfaat, tüm insanlığın menfaati olmayıp, belirli grupların veya milletlerin menfaatleri olmaktadır. Bir grubun menfaati de başka bir grubun veya milletin sömürülmesine bağlı olabilmektedir. Aliya burada Yeniçağın milli devletler tarihindeki sömürgecilik dönemlerini hatırlatmaktadır.²⁹ Nihayetinde toplumsal menfaati ön plana çıkartarak ahlakı rasyonel temele dayandırma tutumları ancak toplumsal ahlak denilen alanın basmakalıp davranışlarını, toplumun bekası için gerekli olan davranış kurallarını açıklamaktan daha ilerisini başaramayacaktır.³⁰ Böylelikle rasyonel ve yararcı ahlak teorilerinin toplumsal iyiyi, menfaati ön plana almalarına rağmen ahlak adına ileri sürdüklerinin hakiki ahlak olamayacağını belirten Aliya, sosyal davranışların ahlaki mahiyetini sorgulamaktadır. Nihayetinde ahlak bireysel bir tercih olup toplumsal alışkanlıklar değildir. Bu çerçevede sosyal davranışlar/toplumsal vazifeler ile ahlaki vazifelerin aynı şeyler olmadığına altını özellikle çizen Aliya, burada şahsi menfaatle toplumsal menfaatin örtüştüğüne, yani nihayetinde sosyal menfaatin de vasıtalı bir şahsi menfaat olduğunu, dolayısıyla hakiki ahlak anlamına gelemeyeceğine işaret eder. Zira kimi zaman şahsi

25 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 197.

26 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 198-199.

27 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 204.

28 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 176.

29 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 201, 202.

30 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 182.

menfaatlerle bir nispetsizlik içerisinde olsa da veya yüce idealler şeklinde yansıtılsa da sosyal davranışlar, toplum menfaatleri şahsi menfaatlerin bir bileşkesinden başka bir şey değildir, bir anlamda şahsi menfaatlerin daha etkili bir tarzda temin edilmesidir. Dolayısıyla sosyal davranışlar, nihayetinde hodbin ve gayrı ahlaki tutumlar olup hakiki anlamda ahlaki davranışlar değildirler.³¹

“...Umumi menfaat denilen şey eninde sonunda şahsi menfaatten başka bir şey değildir. Öbürü gibi aynı şekilde hodbin ve gayrı ahlakidir. Uzun vadeli olarak hesaplanan, büyük sayıların hesabıyla teminat altına alınan, tahmini hesaplarda görülen hataların risklerine karşı sigorta edilen, aynı gruba mensup başka çok sayıda insanların şahsi menfaatle ilgili çabalarıyla desteklenen, lüzumsuz kayıplara ve güçlerin karşılıklı çatışmalarına maruz kalmayan bir menfaattir bu...”³²

Aliya'ya göre sosyal davranış ile ahlaki davranış arasındaki fark esasa ilişkin bir farktır. Zira sosyal davranış, menfaate, hesaba disipline, akla dayanır; ahlaki davranış ise menfaate karşıdır, vazife için yapılır ve sadece Allah'ın rızasına dayanır.³³ Bu çerçevede insanın sosyal standartlara ve kanunlara karşıt bir tavır içeren bir temayüle sahip olduğuna dikkat çeken Aliya, insanın toplum içerisinde kendini sıyırıp bir fert olarak öne çıkma temayülünün altını çizmektedir.³⁴ Böylelikle Aliya, ahlakın insanın şahsiyeti ve vazife şuuruna bağlı olarak ortaya çıkabileceğini belirtmektedir. Zira toplum üyesi olarak insan fonksiyonel bir varlıktan ibarettir; yoksa ahlaki bir varlık değildir.³⁵ Sosyal davranışın hakiki anlamda ahlaki bir davranış olmadığını belirten Aliya'ya göre sosyal davranışın en mükemmel örneklerini özellikle karınca ve arı gibi hayvanlarda görebiliriz. Bu durum bile sosyal davranışın hakiki ahlak olmadığını bize gösterebilir.³⁶ Nitekim Aliya'ya göre karınca yuvasında her karıncanın görevini mükemmel bir tarzda yerine getirmesinin ahlakla alakası yoktur. Zira karınca başka türlü hareket etme imkânına zaten sahip değildir. Aynı şekilde arıların hasta yahut kuvvetsiz kalan işçi arıyı kovandan dışarı atmaları da ahlaksızlık sayılmadığı gibi, arının oğul için kendini “feda etmesi” de ahlak değildir.³⁷ Yine onları daha güçlü kıldığı için kurtlar sürüler halinde yaşamaktadırlar; fakat bu onların ahlaksal bir

31 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 201.

32 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 201.

33 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 202.

34 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 240.

35 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 239.

36 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 202.

37 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 239.

eylem içerisinde olduklarını göstermez. Zira onlardan birinin yaralanması veya topallaması durumunda diğerleri onu yok edeceklerdir. Bu durum söz konusu sürünün çıkarlara ve içgüdülere bağlı bir davranış sergilediğini göstermektedir. Dolayısıyla buradaki sürünün yardımlaşma, fedakârlık gibi bir ahlaki kümelenme gerçekleştirdiklerini asla söyleyemeyiz.³⁸ Böylelikle insanın ferdiyetini dikkate almayı onu toplum olarak açıklayan teorilerin yanlış tasavvurlara dayandığını hayvanlar âleminden örneklerle açıklayan Aliya, insanın arı ve karınca olmadığını vurgulamaktadır. Kaldı ki, arı ve karınca içgüdülerin hâkimiyetine göre davranmayıp düşünebilselerdi, çalışmaktan vazgeçip arkadaşlarının biriktirdiğinden istifade etme yoluna giderdi.³⁹ Zira hayvanlardaki ihtimam durumlarının yararlılıkla ilgilidir, yoksa insani bir durum değildir.⁴⁰

Böylelikle gerek doğacı, gerekse de duygu ve yarar temelli ahlak teorilerinin ahlaksal durumu açıklamakta yetersiz kalacaklarını düşünen Aliya, ahlakın metafizik karakterine dikkat çekmektedir. Öyle ki Aliya'ya göre adalet kavramı, bu dünyaya ait olmayan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim adalet ve erdem uğruna hayatını feda eden bir kahramanın bu hareketi hangi dünyevi, tabii, mantıki, ilmi ve genel olarak akli sebeplerle doğru gösterilebilir?⁴¹ Bu anlamda Aliya, insanların tarih boyunca kaybeden tarafa karşı *sempatisinin* olduğunu vurgulamaktadır: “Büyük mağluplar kimler ve eğer sahip olduğumuz tek ve son hayat buysa, biz niçin kaybedenlere hayranlık duyarız? Tarihöncesi İlyada ve Gılgamış destanlarından bu yana bizi takip eden mağlup kahramanlara duyduğumuz hayranlığın kökeni nedir? Düşük bütçeli western filmleri dahi, kaybedene karşı duyduğumuz fitri sempatiden ve maddi çıkarlara karşı tavrımızdan faydalanmıyorlar mı? Mağdura duyulan sempatinin yeri zihin (akıl) değil ruhtur, yani “bu âlem”e ait olmayan prensiptir.⁴² Aliya'ya göre sadece zaman ve mekân içine kapanmış bu dünya varsa veya varlık hak ve haksızlık karşısında ilgisiz kalan bir tabiattan ibaretse o zaman adaletin tarafını tuttuğu için bu dünyada kaybeden kahramanın fedakârlığının hiçbir anlamı kalmaz. Oysa biz kahramanın söz konusu hareketinin manasız olduğunu reddedemiyoruz. O halde bu durum, tabiat dünyasından başka kendine has mana ve kanunları olan bir dünyanın varlığını haber vermektedir. Bu durumu vahye benzetmekte olan Aliya'ya göre biz de kahramanın fedakârlığının bir manası olduğunu kabul

38 Aliya İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım, Zindandan Notlar*, s. 261-262.

39 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 240.

40 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 217.

41 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 170.

42 Aliya İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım, Zindandan Notlar*, s. 257.

etmekle o dünyayı kabul ediyoruz demektir. Aliya'ya göre bu durum öyle bir şeydir ki ya hiç anlaşılmıyor ya da kendiliğinden anlaşılıyor. Zira ahlaki bir davranışın anlamı ne faydalı olmasında -ki çoğu defa faydasızdır- ne de makul olmasındadır. Burada bambaşka bir şeyin olduğuna işaret eden Aliya, bunun ilahi olanın işareti olduğunu belirtir. İlahi olmasından dolayıdır ki bütün insanlar için evrensel değer ve anlamı vardır.⁴³

Böylelikle etik bir sistemin hangi zemin üzerinden yükselbileceğini tartışan Aliya, nihayetinde etik için metafiziğin çerçevesinde bir imkândan söz etmektedir. Nitekim etiğe dair temellendirmelere bakıldığında etik ile felsefi antropoloji arasında kurulan güçlü bir bağlantıya benzer bir şekilde etik ile metafizik arasında da çok yönlü bir bağa vurgu yapıldığı görülmektedir. Zira her metafizik sav değersel yargılar içermektedir. Bu anlamda “insanın kozmostaki yeri”, “insan varoluşunun anlamı” gibi metafizik soruların etik sorularla iç içe oldukları görülmektedir.⁴⁴ Bu çerçevede Aliya da bir ahlak sistemi için anahtar kavram niteliğindeki özgürlük idesinin metafizik bir çerçevede neşvünema bulacağını düşünerek ahlaki metafizik bir alanın problemi olarak tartışmaktadır. Ona göre insanın özgürlüğünden söz edebilmemiz için ona bu özgürlüğü veren Tanrı'nın varlığını kabul etmemiz gerekmektedir. Zira Aliya'ya göre insan kendisine çok benzeyen bir robot yapabilecektir. Fakat bu robota özgürlük veremeyecektir. Bu robot insanın talimatına göre hareket edecektir. Dolayısıyla Tanrı'nın yaratmasının eşsizliği apaçık bir şekilde ortadadır.⁴⁵ Her türlü etiğin ön şartının özgürlük olduğunu; her türden tabii ilmin ön şartının ise mekanizm olduğunu belirten Aliya'ya göre insanın bu iki zıt durumla karşı karşıya olması onun iki ayrı âlemde aynı anda mevcut olduğunu göstermektedir.⁴⁶ Maddi âlemde nasıl ki çekim kuvveti baş kanun ise; ahlak âleminde de temel kanunun ilkenin özgürlük olduğunu belirten⁴⁷ Aliya'ya göre özgürlüğü ise ancak metafizik bir evrende temellendirebiliriz. Böylelikle bilimin araştırma alanı olarak doğa, nasıl ki nedensellik çerçevesi içerisinde bir araştırmanın konusu yapılabilirse, ahlak da özgürlük idesi bağlamında metafizik bir araştırmanın konusu yapılacaktır. Nitekim bilimsel bir ahlakın mümkün olmadığından dolayı Kant'ın bu ayrıma gittiğine dikkat çeken Aliya'ya göre Kant, *Saf Aklın Kritiği* ve *Pratik Aklın Kritiği*nde bu ikil yapıyı ayrı ayrı ele almıştır. Aliya'ya göre *Saf Aklın Kritiği*nde konuşan bilim adamı Kant'tır. *Pratik Aklın Kritiği*nde ko-

43 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 171.

44 Fritz Heinemann, “Etik”, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, s. 368.

45 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 75.

46 Aliya İzzetbeğoviç, *Özgürlüğe Kaçışım, Zindandan Notlar*, s. 213.

47 Aliya İzzetbeğoviç, *Özgürlüğe Kaçışım, Zindandan Notlar*, s. 235.

nuşan ise insan ve filozof olan Kant'tır. Birincisinde tabiatın mekanizması içerisinde bilimsel gerçeklikler ele alınırken; ikincisinde hayatın hissiyatı, tecrübeleri dile getirilir. Aslında her ikisi birbirlerini nakz etmekten ziyade birbirlerini tamamlamaktadırlar ki, böylelikle insan dünyasının ikiliğini teyit etmektedirler.⁴⁸ *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena* adlı eserlerinin başlığının da işaret ettiği üzere, düşünce tarihi boyunca bir savaş alanına dönüştüğünü belirttiği metafiziğin bilimsel bir disipline dönüştürülme imkânını arayan Kant, nihayetinde teorik akıl ve pratik akıl ayrımı yapmak zorunda kalır. Kant, esasında Salt Akılın Kritiğinde bilimsel bir metafiziğin mümkün olup olmadığı sorusunun peşinden gitmektedir. Evet, doğal bir metafizik, insanın kaçamayacağı bir takım sorularla karşılaşmasından anlaşılacağı üzere mümkündür. Peki, bilimsel bir metafizik? Yani sentetik a priori yargılara metafizikte ulaşabilir miyiz? Esasında bilimsel bir metafiziğin mümkün olmadığını düşünen Aliya'ya göre dini işin içerisine katmadan saf bir bilimsel etikten söz edemeyiz.⁴⁹ Bilindiği üzere ahlaksal bir buyruk, işaret ettiği davranışı, koşulsuz geçerli kılma iddiası taşır gibidir. Öyle ki olgulara ilişkin nesnel doğruluk, her zaman ve ancak bir koşul altında geçerli iken ahlaki buyruklar kategorik karakterdedirler.⁵⁰ Nitekim Kant da ahlaksal buyruğun bu mutlaklığını kategorik imperatif kavramıyla formüleştirmiştir ve buyruğun temelini insanın öz varlığında aramak gerektiğini belirtmiştir. İşte tam bu noktada Aliya, ahlakın insanın kendisine rapt edilmesini fazlasıyla gevşek bir temel olduğunu ima etmektedir.

Modern etiklerin ortaya koydukları ilkelerinin kabulü konusunda ikna zorluğu yaşadıkları, bu anlamda kendilerini sağlam temellere oturtamadıklarını ifade etmek mümkündür.⁵¹ Modern dönemle birlikte bilimin ölçütlerini felsefeye taşıma tutumu yaygınlık kazandığına göre ahlaka ilişkin felsefi tartışmaları bilimsel bir çerçeve içerisinde gerçekleştirmek mümkün müdür? Bilimle ahlakın nasıl yan yana getirileceği meselesi özellikle Kant'la birlikte felsefenin gündemine gelecektir. Ahlak kavramlarını sağlam bir ilke üzerinden tartışmayı amaçlayan, bundan dolayı var olanların dünyasını (doğa) araştıran kuramsal akıl ile olması gerekenlerin, özgür davranışların alanını araştıran pratik akıl arasında bir ayrım yapan Kant, ahlaka ilişkin doğa bilimlerinin yönteminden farklı bir yöntem arayışıyla tema-

48 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 188.

49 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 235.

50 Harald Delius, "Etik", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, s.334.

51 Celal Türer, *Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlâka*, s. 121-122.

yüz etmiştir.⁵² Esasında böylesine güç bir meselenin sentezi peşinde olan Kant, düşüncesinin ileriki dönemlerinde de çelişik bir durumdan kurtulamamıştır. Zira bilim zorunluluk idesine dayanmakta iken ahlak ise özgürlük idesine dayanmaktadır.⁵³ Aliya da esasen ahlakın bilimsel bir argümanla temellendirilemeyeceğine ilişkin tavrıyla Kantçı bir perspektifi paylaşmaktadır. Fakat tam bu noktadan sonra soruşturulması gereken husus, Aliya'nın Kant gibi insanın ahlaki otonomluğunu muhafaza ederek özerk ve rasyonel bir ahlak sistemine ulaşip ulaşamayacağı problemini nasıl tartıştığı meselesidir. Özgürlüğü, dolayısıyla ahlakı metafizik bir zemin üzerinden konuşabileceğimizi düşünen Aliya, böylelikle ahlakı idealizmin alanına taşımış olmaktadır. Bu aşamadan sonra ise insanın özgürlüğü ile Tanrı'nın varlığı arasında bir ilişki kurmanın zorunluluğu bir yana ahlakın Tanrı'dan bağımsız özerk bir alan olarak temellendirilip temellendirilemeyeceği meselesi başka bir yana kalmaktadır. Böylelikle Aliya'da ahlaka dair bir konuşmayı tanrısal bir alana taşıyarak sürdürmek gerekir.

II. Seküler Etiğin İmkanından Söz Edilebilir mi?

İnsanın ahlaki bir varlık oluşunu dinle veya Tanrı'yla ilişkilendiren ya da böylesine bir ilişkiyi reddeden yaklaşımlar, ahlak felsefesinin temel tartışma alanlarından birini teşkil etmektedir. Nitekim Platon'un gençlik diyaloglarından olan ve dindarlık üzerine tartışmayı içeren Euthyphro diyalogunda ele aldığı ve Euthyphro ikilemi şeklinde kavramsallaştırılan temel problem, bir şey iyi olduğu için mi Tanrı onu emreder yoksa o şey Tanrı'nın iradesi onu tercih ettiği için mi iyi olmuştur şeklinde özetlenebilir.⁵⁴ İslam düşünce tarihinde de hüsün (iyi) ve kubuh (kötü) kavramları etrafında yürütülen bu tartışmalar, Tanrı'nın nitelikleri, Tanrı-evren ilişkisi, Tanrı-insan ilişkisi bağlamlarıyla sürdürülseler de, esasında ahlaki bir çerçevede gündeme gelmiştir. Nitekim İslam kelimelerinden Mu'tezile ve Eş'ariyye arasında cereyan etmiş olan fikri tartışmalara bakıldığında bunların daha çok özgürlük ve sorumluluk kavramlarının nasıl temellendirileceği meselesinde odaklandığı görülecektir. Felsefe tarihi boyunca çeşitli açılardan tartışılmalı olan Tanrı – ahlak ilişkisi modern dönemlerde de özellikle etiğin otonomluğu bağlamında gündeme gelmektedir. İnsanın ahlak tecrübesiyle Tanrı'nın varlığı arasındaki ilişki, ahlaktan Tanrı'ya geçiş (ahlak teolojisi/moral theology) ve Tanrı'dan ahlaka geçiş (teolojik ahlak/theological ethics) şeklinde iki başlık halinde özetlenmektedir.⁵⁵ Birincinin örneği olarak

52 Bedia Akarsu, *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*, İnkılâp Kitapevi Yayınları, İstanbul, 1999, s. 63 vd.

53 Bedia Akarsu, *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*, s. 12.

54 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir, 2002, s. 307.

55 Mehmet S. Aydın, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991, s. 1, 2.

Kant'ın ahlak teolojisi gündeme gelirken; ikincinin örneği ise dini ahlak sistemleri ve bu sistemler üzerine inşa edilen ahlak teorileridir. Pek çok filozof, ahlaki değerleri aşkın bir alanla irtibatlandırma, ahlaki ilkeleri Tanrı'nın varoluşuna bağlamak istemiştir. Buna göre ahlaki ilkelerin mutlak, ezeli ve ebedi niteliklerine sahip olabilmeleri için bunların mutlak, ezeli ve ebedi olan Tanrı'nın doğasıyla irtibatlandırılmaları gerekmektedir. Zira ahlaki ilkelerin kaynağına Tanrı'yı yerleştirmekle ahlaki talebin güçlendirilmesi söz konusu olabilecektir.⁵⁶ Sadece Ortaçağ etiklerinde değil modern dönemlerde de örneğin Kierkegaard ve Jaspers gibi kimi filozoflar, imanı, insanın Tanrıyla ilişkisini, ahlaklılığın temeline yerleştiren yaklaşımlar sergilemişlerdir.⁵⁷ Bu çerçevede ahlakla dini özdeşleştiren tutumlara da rastlamak mümkündür. Nitekim ahlak kanununa boyun eğen herkesin bir şekilde Tanrı'nın sesine kulak verdiğini kabul eden Fichte, "Tanrı" terimi ile "ahlak kanunu" terimi arasında bir özdeşlik kurmaktadır. Ateistlikle suçlanan Fichte, bu suçlamayı kabul etmemiştir. Fichte, "Bir insanın gerçek anlamda ateist olabilmesi için hiçbir ahlaki ideale sahip olmaması gerektiğini" belirtmektedir.⁵⁸

Bu çalışmada Aliya İzzetbegoviç örneğinden ahlakın Tanrısal bir referans çerçevesine sahip olması gerekip gerekmediği üzerinden bir tartışma yürütülmesi amaçlanmaktadır. Bu çerçevede sorulması gereken soru şudur: Tanrısız bir ahlak mümkün müdür? Esasında seküler paradigmanın bu soruya verdiği olumlu cevap üzerinden yükseldiğini söylemek mümkündür. Nitekim modern dönemlerle birlikte dinin meşruiyet kaynağı çerçevesinin zayıfladığı yaklaşımını savunan, böylelikle dinin etkisinin azaldığı var sayımını esas alan dünyevileşme düşüncesi, özü itibarıyla yalnız akla dayanarak sağlam, tutarlı ve insanı mutluluğa götürecektir bir ahlak sistemi geliştirilebileceğini kabul etmektedir.⁵⁹ Bu çerçevede insanın pratik yaşamında bir saçmalığa düşmemesi için onun ahlaki alanı göz ardı edemeyeceğini özellikle vurgulayan Kant'ın ahlakın üzerinde yükseleceği zemin olarak insanın rasyonel bir varlık oluşunu ön plana çıkartmasını hatıra getirmek gerekmektedir. Öyle ki, insanın aklını özgürce kullanma cesareti göstermesiyle ortaya çıkmış olan Aydınlanma, insanın otonom bir varlık olarak doğaya söz geçirmeye başlamasını temin etmişti. İşte bir aydınlanma filozofu olarak insanın doğaya ilişkin elde ettiği zaferin benzerini ahlak alanında da gerçekleştirebileceğini var sayan Kant, böylelikle ahlakın temellendirilmesi noktasında seküler paradigmanın cezbedici bir ismi haline gelmişti. Öyle anlaşılacak-

56 Ahmet Cevizci, "Ahlak ve Din", *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 46.

57 Ahmet Cevizci, "Ahlak ve Din", *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 46.

58 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 208, 213.

59 Ahmet Cevizci, "Dünyevileşme", *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 560.

tadır ki, Aliya açısından bakıldığında, Kant'ın ahlak alanındaki yaklaşımı özgün bir modele işaret etse de bu yaklaşım, insanın ahlaki bir dünyayı gözetmesini temin edecek tutarlı bir temellendirmeye sahip görünmemektedir.

Ahlakın imkânını materyalizm ve idealizm perspektiflerinden tartışan Aliya, ancak Tanrı'nın evreni ve insanı yarattığı şeklindeki bir dünya görüşünü ifade eden yaratma düşüncesiyle irade, bilinç, özgürlük, ödev kavramlarının ve dolayısıyla ahlakın temellendirilebileceğini düşünmektedir. Yaratma düşüncesinin karşısında materyalist ve evrimci bir düzlemde konumlanan bir bakış açısından yola çıkarak ahlakı ve ödevi temellendirmek olası değildir. Burada çıksa çıksa karşımıza menfaat kavramı çıkacaktır.⁶⁰ Böylelikle Aliya, yaratma ve evrim şeklindeki iki farklı dünya görüşlerinin insan algılamalarının da iki farklı motivasyona dayandığını belirtir: Vazife/Ahlak ve menfaat. Bu iki kavram asla telif edilemezler. Vazife menfaatçi değildir. Menfaatin ise ahlakla alakası yoktur.⁶¹ Çıkar ve faydadan bağımsız bir değerler alanı olarak ahlak düşüncesinin ancak vazife prensibiyle temellendirilebileceğini belirten Aliya'ya göre vazife prensibi ise dinden kaynaklanır.⁶² Nitekim, Aliya'ya göre 'mesuliyet' insani değer ve onurun en yüksek ifadesidir. "İnsan, mesuldür; hayvan ve "şey" ise değildir." ifadelerini kullanan Aliya, mesuliyetsizliğin ilanı kadar hiçbir şeyin insanın değerini düşüremeyeceğini belirtmektedir. Aliya'ya göre din, insanın mesuliyetinin, dolayısıyla insani değerinin en tutarlı ilanıdır. Bu çerçevede Epiktetos'un "Sen topal ve körlere şefkatlisin; kötü olanlara neden böyle değilsin? Onlar istemedi böyledirler." sözlerini tartışan Aliya, Epiktetos'un bu sözlerinde şefkatin olduğunu fakat din ve hümanizmin olmadığına dikkat çekmektedir. Zira gerçek anlamda bir hümanizm, insanın hür ve mesuliyet sahibi bir varlık olduğu kabulüne dayanmalıdır. Aliya, din ile Stoacılık arasındaki farkın burada ortaya çıktığını belirtmektedir. Zira Stoacılık, ilk sıraya merhamet ve bağışlamayı koyarken; İslam sorumluluğu koymaktadır.(Kur'an, 75/36, 23/116) Bu çerçevede Aliya'ya göre sosyal koruma (defence sociale) prensibinin aksine suç teorisi, en ağır cezalarda bile insani bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶³ Nihayetinde Aliya'ya göre ahlak 'yasak'tan doğmuştur ve halen de 'yasak'tan ibarettir. "yasak" ise hem menşei hem de mahiyeti itibarıyla dini bir mefhumdur. Zira, Allah'ın on emrinden sekizi yasaklarla ilgilidir. Aliya, burada dinde manasız görünen bir takım yasakların olabile-

60 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 170.

61 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 170.

62 Aliya İzzetbeğoviç, *Özgürlüğe Kaçışım, Zindandan Notlar*, s. 224.

63 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 331.

ceğini; fakat ahlaki açıdan manasız yasağın olmadığını belirtir.⁶⁴ Mağdurun unutulup suçlunun savunulduğu, bu yönde teorilerin geliştirildiğini hatırlatan Aliya'ya göre esasında insanın fiillerinden dolayı sorumlu olmadığı fikri Darwinci bir bakış açısına dayanmaktadır. Zira Darwin'in insanının özgürlüğü yoktur. O şartların tabii bir neticesidir ve kurbandır. Anarşistler, suçun sosyal şartların ürünü olduğu şeklindeki anlayışı en aşırı sonuçlarına kadar götürmüşlerdir.⁶⁵ Hâlbuki din, insana bir ruhunun var olduğunu ve kendisine özgürlük verildiğini hatırlatır. Aliya, ateizm ve dinin bu alanda da ihtilaf ettiklerini ve ateizmin suçlunun tarafını; dinin ise mağdurun tarafını tuttuğunu belirtmektedir.⁶⁶

Materyalizmin ahlaki inkâr etmesinin kaçınılmaz olduğunu belirten Aliya'ya göre materyalizmle ahlak arasındaki doku uyumsuzluğunu Yunan filozofu Epiküros'un felsefesinin taşıdığı ihtilafli durumda görmek mümkündür. Zira Epiküros, varlığa ilişkin açıklama tarzında materyalist bir bakış açısına sahip iken, ahlaka ilişkin kararsız bir tutum içerisine girmiştir. Epiküros, mutluluğun adresi olarak hazzı teklif ederken bu hazzı hissi hazlardan ziyade manevi, ruhi hazlar olarak tanımlıyordu. Daha sonraki talebeleri ise buradaki tutarsızlığı ortadan kaldıracak şekilde buradaki hazları maddi hazlar olarak tayin etmişlerdir. Böylelikle materyalist bir sistemin tutarlılığını sağlayarak bugünkü anlamıyla da Epiküryen anlayışı maddî, hissî, bedenî hazla özdeşleştirmişlerdir. Bu çerçevede Aliya, Epiküros'un öğrencilerinin üstatlarının öğretilerini tahrif ettiklerine dair iddianın da asılsız olduğunu belirtir.⁶⁷ Nihayetinde Aliya'ya göre her Epikürcü pratik materyalist olmak zorundadır. Bu çerçevede materyalist anlayışın ferdi izdüşümünü Epikürosçuluk oluştururken; sosyal izdüşümünü ise sosyalizm temsil etmektedir.⁶⁸ Aliya'ya göre her iki sistematığın ahlak alanında tutarsızlıkla karşılaşması kaçınılmazdır. Nitekim Marks'ın insan, hümanizma, vicdan gibi şeylere referanslarda bulunmasının dinle baş başa giden bir idealizm olduğuna vurgu yapan Aliya, esasında hayatın pratik boyutunun bunları gerekli kıldığını belirtmektedir: "Çalışma masasından veya İngiliz Kütüphanesi'nden "ahlak diye bir şey yoktur" demek, Marks için kolaydı."⁶⁹ Fakat Aliya tam bu noktada çarpıcı bir şekilde marksist bir toplum inşa etmek isteyenlerin, insanlardan bir peygamberin din adına istediğinden çok daha fazla idealizm

64 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 191.

65 Aliya İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım, Zindandan Notlar*, s. 260.

66 Aliya İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım, Zindandan Notlar*, s. 196.

67 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 212.

68 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 240.

69 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 212.

ve fedakârlık istemek gibi bir tutum içerisinde girebildiklerini belirtmektedir. Aliya'ya göre esasen buradaki problem, bir materyalistin ahlaki bir sistem inşa etmesi olmayıp bunu materyalizmin sınırları içerisinde yapmaya kalkışmış olmasıdır.⁷⁰ Pek çok düşünürün de işaret ettiği üzere yabancılaşma kavramı marksist düşünceye hümanizma karakteri kazandıran bir kavramdır. Bu kavramla marksist düşünce ekonomiden, maddi temelden ahlaki bir görüşe doğru evrilmektedir.⁷¹ Nitekim Aliya'ya göre de Marks'ın yabancılaşma (alienation) kavramı materyalist bir düşünürden beklenemeyecek kadar idealist, hümanist, ahlaka uygun bir teoridir. Fakat burada tarihi materyalizmin determinist çerçevedeki teorik temelleri, tatbikatta sarsılmıştır.⁷²

Materyalizm, dolayısıyla ateizm esası üzerinden bir ahlak düzeni inşa edilemeyeceğini özellikle vurgulamakta olan Aliya'ya göre seküler bir toplum inşa etme görevinde örneğin marksizm gibi sistemler, toplumun hazır ahlaki formlarının muhafazasını faydalı görmektedir. Bu da aslında bir tutarsızlıktır. Zira sırf yararçı, egoist, ahlak dışı durumlar karşısında ateizmin fikri bir direnci yoktur. Bunlara ancak güçle karşı koyabilir. Bu dünyada ölüp gideceğine ve bir daha dirilmeyeceğine, dolayısıyla hesap vermeyeceğine inanan bir kimsenin kendini sınırlandırması konusunda dindışı sistemlerin hiçbir ikna edici argümanı yoktur.⁷³ Bu çerçevede Aliya, seküler ahlak inşa etme çabalarının açmazlarından birisi olarak dinin Allah adına istediği şeyin seküler ahlak çabalarında insan adına talep edilmesinde ortaya çıktığına işaret etmektedir. Şöyle ki, materyalistler ahlak tesis ederlerken ahlaki davranışın kaynağını Allah korkusu, Allah'a karşı sorumluluk yerine vicdanı, insanın iyilik sevgisini öne sürmektedirler. Aliya burada ateist bir ahlak bilimciden şu sözleri alıntılanmaktadır: “ Ben hatta iddia edebiliyorum ki, insanın ve insan ahlakının yücelmesi ateizmdir. Eğer ben, kendi içimde hür bir varlık olarak ve hiç kimsenin emrine tabi olmadan dâhili bir ses duyuyorsam ve bu ses bana, hırsızlık etme veya öldürme diyorsa ve ben sosyal olsun, ilahi olsun herhangi bir “mutlak” a dayanmadan buna riayet ediyorsam, o zaman ben bunu insanın bir alçalması olarak görmem...” (Ateistlerle teologların Mayıs 1971'de Belgrad'da düzenlenen bir diyalogu sırasında Prof. Vuk Paçiçeviç'in sözleri)⁷⁴ Din olmadan insanın gerçekten mümkün olabileceğine, gerçekten var olabileceğine inanmanın zor olduğunu belirten Aliya'ya göre ateist bir hümanizma başlı başına bir tezat halidir. Çünkü “Tanrı yoksa insan

70 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 212.

71 Selâhattin Hilâv, *100 Soruda Felsefe El Kitabı*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1970, s. 135.

72 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 208, 343 vd.

73 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 213.

74 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 210.

da yoktur.” (Bercayev). İnsanın olmadığı yerde de hümanizmadan bahsetmek anlamsızdır. Aliya’ya göre insanın yaratılışını, ilk muammanın ortaya çıkışını anlamlandırmadan bir hümanizmadan bahsetmenin imkânı yoktur. Humanizma, insanın maddi konforunu sağlamaktan ibaret olamaz.⁷⁵

Nihayetinde Aliya’ya göre eğer bir Tanrı yoksa insan, dolayısıyla insanlık da yok demektir. Bu durumda hümanizm, insan onuru, insan hakları boş laflardan ibaret kalır.⁷⁶ Nitekim Nietzsche’nin “Tanrı öldü” sloganının peşi sıra, Michel Foucault’ın “İnsan öldü” sloganının gelmesi kaçınılmazdır. Zira Tanrı yoksa insan da yoktur.⁷⁷ Aliya, burada materyalistlerin şuur ve vicdan gibi manevi varlık alanına ait kavramları kullanmalarını başlı başına bir tutarsızlık örneği oluşturduğunu vurgular. Kaldı ki ahlaki davranışın saiki olarak Allah yerine insanın ikame edilmek istenmesi, lüzumsuz fuzuli bir ifade olsa gerektir. Üstelik materyalistlerin ahlaki davranışın saiki olarak insanlığa inanç gibi bir maksimi koymaları, daha düşük bir seviyede dini bir tavırdan başka bir şey değildir. Nitekim Marks, “insanın soyut insanlığıyla ilgili ümidin salt dini hayalden daha küçük bir hayal olmadığı” ifadesini kullanmaktadır. Kaldı ki marksizmin klasik eserlerinde sömürünün insanlar arasındaki ilişkilerde tabii bir kanunun gücüyle gerçekleştiği, dolayısıyla her insanın fırsat buldukça sömürmesinin kaçınılmaz olduğu şeklindeki yaklaşımları, bu sistemde vicdan, hümanizma, fedakârlık, saygı gibi değerlerin varlığına asla yer bırakmayacaktır. Nihayetinde Aliya, marksistlerin insana, soyut insanlığa işaret ederek sözde seküler, laik bir ahlaki sistem kurmaya çalışmalarının garip olduğunu belirtmektedir.⁷⁸ Bu anlamda Aliya’ya göre Nietzsche, dinin güçlü olanları aldatmak üzere güçsüzlerce uydurulduğunu savunurken; Marks ise tam tersini, yani güçlülerin güçsüzler üzerine hegemonya kurmak için uydurulduğunu iddia etmişlerdir. Aliya’ya göre dinin “uydurulmuş” olduğu farz edildiğinde Nietzsche’nin yaklaşımı, Marks’inkinden daha ikna edici olmaktadır. Çünkü güçsüzler, ezilmişler eşitlik, özgürlük taleplerini ancak dini esaslara dayandırabilmişlerdir. Zira dinden başka her şey hatta bilim, insanların eşitsizliğini ısrarla teyit etmektedir.⁷⁹ Zira Aliya’ya göre ahlak tarihine baktığımızda insanların eşitliği ilkesinin benimsenmesiyle ölümsüzlük ilkesine inanç arasında bir bağlantının olduğu görülecektir. Ölümsüzlük prensibini kabul etmeyen veya bu prensibe ilişkin açık kavramlara sahip olmayan bütün

75 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 81.

76 Aliya İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, trc. Alev Erkilet, Ahmet Demirhan, Hanife Öz, Klasik Yayınları, İstanbul, 2011, s. 31.; *Özgürlüğe Kaçışım*, Zindandan Notlar, s. 168.

77 Aliya İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım*, Zindandan Notlar, s. 194.

78 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 210-211.

79 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 78.

dini ve ahlaki sistemlerin eşitlik esasını da kabul etmedikleri görülecektir.⁸⁰ Nihayetinde Aliya'ya göre insanın eşitliği ve kardeşliğini manevi bir zeminde konuşabiliriz, Tanrı'nın yaratması söz konusu olduğunda eşitlik ve kardeşlikten söz edebiliriz. Ancak ahlaki bir değer olarak eşitlikten söz edilebilir. Zira insanların eşitliği manevi bir gerçektir; yoksa tabii, fiziki veya entelektüel bir gerçek değildir. Nitekim insanlar fizikî, içtimaî ve akıl sahibi varlıklar olarak daima eşitsizdirler. İnsanın ruhi tarafı eşitlik argümanının yegâne istinatgâhidir.⁸¹ Aliya'ya göre bir Sokrates'in, Pisagor'un veya bir Seneca'nın geliştirdikleri ahlaki öğretiler dinlerin ahlaki öğretilerden geri kalmıyor olsa da sadece dini ahlak insanların eşitliğini Allah'ın yarattıkları olarak apaçık bir şekilde ortaya koyabilecektir. Örneğin Platon bile zorunlu eşitsizlik fikrini temel bir varsayım olarak sistemine yerleştirirken; semavi dinler insanların müşterek menşeyini ve dolayısıyla mutlak eşitlik ve hak eşitliğini temel ilke olarak ortaya koymuşlardır.⁸² Böylelikle Aliya, bütün insanlarda hep aynı nitelikte bir insani değer görüldüğü yegâne yaklaşımın dinde olduğunu belirtmekte, en fazla fakir, sakat, hasta ve güçsüzlerin mabetlerin etrafında bulunduğu işaret etmektedir:

“Bu dünyanın bütün şölenlerinden; isim, soy, zenginlik, menşe, sıhhat, kabiliyet, bilgi sorulan her yerden kovulanlara, gösterilecek ve ispat edilecek hiçbir şeye sahip olmayanlara yalnız mabet, onların bütün diğer insanlara eşit ve aynı değerde olduklarını ilan ederek kapılarını açmıştır. Bir fabrikanın kapısından sıhhatli ve bilgi sahibi olanlar içeri girer; hasta ve cahil olanlar ise dışarıda kalırlar. Mabette ise yoksul bir âmâ bile bir kral veya başka bir büyüğün yanı başında durabilir ve hatta onlardan daha iyi olabilir. Kur'an, Sure: Abese ”⁸³

Görüldüğü üzere Aliya, ahlakın imkânı açısından materyalizmin karşısına idealizmi değil de doğrudan dini yerleştirmektedir. Böylelikle Aliya'ya göre ahlak, ancak dine yaslanabilir, dolayısıyla teorik olarak ahlak, din olmadan var olamaz; fakat bu ahlakla dinin özdeş oldukları anlamına gelmez. Zira tatbikat olarak, ferdi davranış olarak ahlak, dindarlıkla doğrudan bağlantılı değildir. Aliya'ya göre ahlakla dini birbirine bağlayan şu argümandır: “daha üstün başka bir dünya....”. Aliya'ya göre buradaki “başka” kelimesi söz konusu dünyanın dini olmasını içerirken; “daha üstün” olması ise ahlaki bir dünyayı tazammun etmektedir. Aliya, burada paradoksal bir durumu vurgular. Ahlakla din hem birbirleriyle karşılıklı bir bağımlılık hem de

80 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 78.

81 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 77.

82 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 78.

83 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 79.

bağımsızlık ilişkisi içerisinde. Aliya, bu durumun matematiksel ve mantıksal olmasa da bir çeşit iç tutarlılık durumu ürettiğini belirtir.⁸⁴ Bununla birlikte Aliya'ya göre ahlak tarihi tamamen dini ve ahlaki düşüncelerin iç içe geçmiş halinden ibarettir. Nitekim hiçbir ahlak bilimcisi yoktur ki, ister olumlu anlamda ister olumsuz anlamda olsun ahlaki argümanlarını din bağlamında ortaya koymuş olmasın. Dolayısıyla dindar ahlak bilimcilerinin çoğunluğu teşkil ettiğini, dinsizlerin ise tamamen bir istisna durumunda kaldıklarını özellikle vurgulayan Aliya, Fransa, İngiltere, Amerika, Almanya ve İtalya gibi ülkelerde 19. ve 20. Yüzyıllarda geliştirilen ve laik, seküler bir hareket noktasından kalkan hareketlerin, ahlak sahasındaki teorik ve pratik hareketlerin dini bir yönelime evrildiklerini hatırlatmaktadır. Örneğin Fransa'da din dersleri yerine konulan devlet okullarındaki ahlak derslerinin müfredatı, kilise okullarındaki ilmiyelerin formatına göre dizayn edilmiştir.⁸⁵ Bu çerçevede sanatın dinin yer aldığı metafizik dünyayla ilişkili olduğunu, ateizmin sanatı geriletmediğini fakat dinin sanat için bir motivasyon oluşturduğunu belirten⁸⁶ Aliya'ya göre halkın hikmeti, kanunları, sanatı, edebiyatı ve sair kültürel unsurlardan oluşan kültürel geleneği sessiz ve göze batmaz bir din aracılığıyla şualar neşretmeye devam ettiği müddetçe bir ateist sistemi gerçekleştirmek imkansızdır.⁸⁷ Aliya'ya göre ahlakın tanrısal referans çerçevesi pek çok filozofun sisteminde kendini göstermektedir. Nitekim İngiliz empirist geleneğinin kurucusu John Locke'ın Tanrı mefhumunu ahlak düşüncesinin merkezi noktası yaparak, uhrevi mükafat-ceza anlayışını savunmuştur: John Locke: "İnsanın ümidi eğer yalnız bu hayata bağlanıyorsa, eğer hayat ancak bu dünyada varsa, o zaman mutluluğu burada nahoş olan her şeyden kaçmak ve sevindiren her şeyi istemekte aramak hiç de garip ve anlaşılmasız değildir. Eğer mezarın ötesinde hiçbir şey yoksa, o zaman 'yiyip içelim, hoşumuza giden şeylerin tadını çıkaralım, çünkü yarın ölüyoruz' görüşü makuldür." (Essay on Human Understanding, Bölüm, 28, madde10 vd.) Yine materyalist ve pozitivist olmasına karşın Hobbes tabii hukuk fikrinin Kitab-ı Mukaddesle uyum içerisinde olduğunu ispat etmeye (Devlet, IV. Bölüm) çalışmıştır.⁸⁸

İnsanlık tarihi boyunca ahlaki değerlerin kaynağında dinin bulunduğunu düşünen Aliya, bu çerçevede Lewis Morgan'ın Ancient Society kitabından da örnekler vererek ilkel toplumların sahip oldukları değerlere dikkat

84 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 190.

85 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 194.

86 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 146 vd.; *Özgürlüğe Kaçışım, Zindandan Notlar*, s. 252.

87 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 208.

88 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 362-363.

çekmektedir. Amerikan Kızılderililerinde, Afrika'nın yerli kabilelerinde, eski Rus köylerinde veya Hindistan'ın en alt sosyal tabakalarında rastlanan değerlerin mahiyeti nedir? Bunlar nereden gelmişlerdir? Örneğin yaşlılarla engellilerin himayesi fikri nereden gelmektedir?⁸⁹ Bugünkü modern Batı medeniyetinde yerleşik bir ilke olan insanın saygınlığı fikrinin temelinde Hristiyanlık olduğunu, Avrupa kültürünün bu ilke için tamamen Hristiyanlığa borçlu olduğunu belirten⁹⁰ Aliya, Rönesans'ın temel akımı olarak hümanizmin insanı âlemin merkezine yerleştiren ve hatta onu tanrılaştıran tavrının esasında Hristiyanlığın Tanrı-insan anlayışının doğrudan bir devamı olduğunu hatırlatmaktadır.⁹¹ Dolayısıyla Aliya burada bütün bu geçmişe rağmen bundan sonra bugünkü şartlar altında tamamen ateist bir toplum yetiştirilmesinin imkânını sorgular. Aliya, böylesi bir teşebbüsün tam bir psikolojik tecrit gibi bir imkânsızlığa soyunarak bu durumu gerçekleştirmek zorunda kalacağını hatırlatmaktadır. Öyle ki Aliya'ya göre Kitab-ı Mukaddes veya Kur'an-ı Kerim bir yana, böylesi bir nesli herhangi bir sanat eseri görmekten, herhangi bir senfoni dinlemekten, Sofokles'ten Beckett'e kadar herhangi bir dram seyretmekten uzak tutmak, yine şu ana kadar insanlığın sahip olduğu büyük mimari ve hemen hemen bütün büyük edebiyat eserlerinden, kısacası kültürün sonuçlarından habersiz bırakarak tam bir bilgisizlik içerisinde tutulmaları gerekecektir. Shakespeare'in Hamlet'inden ölüm üzerine bir monologu dinlemek yahut Michelangelo'nun fresklerinden birine bakmak, ya da kanunsuz suç olmaz (nullum crimen sine lege/kanunsuz suç olmaz) ilkesini öğrenmek, bütün bunlar ateist olarak yetiştirilmesi söz konusu toplumun dine doğru 'sapmak' eğilimini gün yüzüne çıkaracak, onların önüne ateist bir evrenin dışında başka bir evreni çıkaracaktır. Aliya bilimle ilgili ise durumun, örneğin müstakbel ateistlerin matematik ve teknik bilgileri edinmelerinin böyle olmadığını, yani bilimin ateist toplum projesi için bir engel teşkil etmeyeceğini belirtmektedir.⁹²

Tarih boyunca tamamıyla dinden uzak bir topluma rastlanmadığına işaret eden Aliya'ya göre Tanrı'sız ahlak anlayışının hiçbir zaman pratikte bir karşılığı olmayan ancak teorik tartışmanın konusu olarak kalacağını belirtmektedir. Zira ateist bir resmi ideoloji içinde dine ilgisiz, hatta dine karşı nefret içerisinde yetiştirilmiş kuşakların oluşturduğu toplumlar bile dindışı bir ahlakın veya ateist bir toplumun imkânına ilişkin tatmin edici argümanlar sunamazlar. Aliya'ya göre böylesi toplumlar kendilerini diğer

89 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 217.

90 Aliya İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım, Zindandan Notlar*, s. 227.

91 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 186.

92 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 207-208.

insan gruplarından soyutlasalar da zaman ve mekânın dışında kalamazlar. Dolayısıyla mazinin sayısız yansımalarına ve diğer toplumların etkisine maruz kalacaklardır.⁹³ Nihayetinde Ahlakla din arasında bir özdeşlik ilişkisi kurmamaya özen göstermenin yanı sıra, Aliya'ya göre ahlak dinin bir başka halinden başka bir şey değildir.⁹⁴ Ahlaki düzenin kurucusu ve koruyucusunun bizzat Allah olduğunu belirten⁹⁵ Aliya, nihayetinde Tanrı'sız bir ahlaki düzenin imkânsız olduğunu belirtmektedir. Zira, ahlak dinin "kümelenmiş bir başka hali"nden başka bir şey değildir.⁹⁶ Bu noktadan itibaren kendisini ateist olarak niteleyen fakat pratik hayatta ahlaki duyarlılığı yüksek bir tutum geliştiren insanlara baktığımızda veya tam tersi olarak Tanrı'ya inanıp ahlaki ilkeleri göz ardı eden insanlar söz konusu olduğunda Aliya'nın seküler ahlakın imkânına geçit vermeyen tutumu yanlışlanmış olmamakta mıdır?

Böylesine bir itirazı dikkate almış olsa gerek ki, Aliya, teorik alanda dinle yolu kesişmeyen bir ahlak düşüncesi geliştirmenin imkânsızlığına dikkat çekmekle birlikte **samimi bir dindar fakat ahlaksız, hatta ahlak bakımından katı materyalist** veya tersine **tatbikatta samimi ahlak sahibi, fakat dinsiz, ateist** modellere rastlamanın mümkün olduğunu açıkça tartışmaktadır. Bu noktada özellikle dindar fakat ahlaksız şeklindeki profile itirazlar geleceğini dikkate alan Aliya, dinin bilgi ve tasdik; ahlakın ise bilgi ile ahenk içerisinde bulunan tatbikat demek olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla Aliya'ya göre bilgi ile tatbikat arasında veya sözle fiil arasında tutarsızlık olasıdır. Kaldı ki din daha çok nasıl düşünmeli ve inanmalıyız sorusuna cevapken; ahlak ise nasıl davranmalıyız sorusuna cevaptır.⁹⁷ Bu noktada özellikle pratik hayatta din ahlak ilişkisinin ideal bir seviyede olmadığını bilincinde olan Aliya, inançlarımızla davranışlarımız arasında bir otomatizm olmadığını vurgulamaktadır ki, ona göre zaten davranışlarımız genelde çocukluktaki terbiyenin sunucudur; yoksa siyasi tercihlerimizin, ideolojimizin, hayat felsefemizin bir sonucu değildir.⁹⁸ Bu çerçevede Aliya'ya göre, dinin pek çok ilkesi, örneğin ahiret inancına ilişkin ilkesi, güçlü bir ahlaki yaşam talebini de içermektedir. Fakat bu talep sonunda teorik bir talep olup, pratik tatbikatın kendisi değildir. Aliya, burada örnek olarak Hz. İsa'yı gösterir. Hz. İsa'nın ahlakı gibi yüce bir ahlak güçlü ve açık dini bir

93 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 206.

94 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 213.

95 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 332.

96 Aliya İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım* s. 31.; *Özgürlüğe Kaçışım, Zindandan Notlar*, s. 168.

97 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 195, 205.

98 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 205.

şuurun doğrudan doğruya yansımasıdır. Fakat engizisyoncunun da samimi din ilişkisi içerisinde olduğunu unutmamız gerekir. Din ile ahlakın beraberliğine ilişkin Kur'an'da en az elli defa geçen "İman edin ve iyi davranışlarda bulunun" ayetini hatırlatan Aliya'ya göre bu ayette, insanların tatbikatta birbirinden ayırdıkları şeylerin birleştirilmesi gerektiğine işaret olduğu gibi, din (iman edin) ile ahlak (iyi davranışlarda bulunun) arasında bir tefrik de vardır. İmandan ahlaka giden klasik yaklaşımın ötesinde Aliya, ahlaktan imana giden yola da işaret ederek konuyla ilgili şu ayet hatırlatır: "Sevdiğiniz şeylerden infak etmeden iman etmiş olamazsınız." Burada ahlaktan imana bir geçiş söz konusu edilmektedir. Aliya'nın ifadesiyle belirtmek gerekirse "Yani imana gel ki iyi insan olasın denmiyor. Tam tersine; iyi insan ol ki iman etmiş olasın"⁹⁹

Diğer taraftan ateist olup ahlaklı olan insan modeline baktığımızda Aliya'ya göre ahlaklı bir ateizmden söz etmenin imkânı olamaz; fakat ahlaklı ateist olabilir. Kaldı ki dindışı bir insanın ahlaklı olmasının temelinde de din vardır. Bu din geçmişteki eski bir dindir ve dindışı insan bunun farkında değildir.¹⁰⁰ Aliya burada şu çarpıcı ifadelere yer vermektedir:

"...'Ahlâklı ateist' olabilir, ama, 'ahlâklı ateizm' olamaz. Dindışı insanın ahlâklı olmasının kaynağı da dindir. Ancak geçmişteki eski bir dindir bu. Ve insanın ondan haberi bile yoktur. Bu din muhit, aile, edebiyat, film ve marşın içinden sayısız şekilde tesir icra etmeye ve ışımaya devam etmektedir. Güneşin çoktan battığı yerde de gecenin bütün sıcaklığı yine güneştedir. Ocakta ateşin sönmüş olmasına rağmen oda sıcak olmağa devam eder. Kömürün "bodrumda güneş" olması gibi ahlâk da, zeval bulmuş din, dine borçlu olduğumuz dünya vizyonundan ileri gelen davranış tarzıdır. Ancak ve ancak geçmiş asırların manevî mirasının tamamen imha veya bertaraf edilmesi suretiyle bir neslin ateist olarak eğitilmesi için, psikolojik şartlar tahakkuk ettirilebilir. İnsanlık, yirmi bin sene aralıksız dinin tesiri altında yaşamıştır ve dolayısıyla din; ahlâk, kanunlar, anlayış ve hatta lisan dahil olmak üzere, hayatın bütün tezahürlerine girmiş bulunmaktadır...."¹⁰¹

Böylelikle Aliya, din olmadan teorik olarak ahlakın inşa edilemeyeceğini; fakat "ahlaklılığın" mümkün olduğunu belirtir. Fakat bu ahlaklılık durumu da güç kaynağından mahrum olduğu için dinamizm kazanamaz.¹⁰² Esasında Aliya, ahlak söz konusu olduğunda bir materyalizm idealizm karşıtlığının

99 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 195.

100 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 207.

101 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 207.

102 Aliya İzzetbeğoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 213.

dan daha çok, materyalist bir ontolojiye yaslanan ateizmle dinin karşıtlığını gündeme getirmektedir. Böylelikle Tanrısız bir idealizmle de ahlakı temellendirmenin imkânı ortadan kalkmış olmaktadır. Bununla birlikte ahlak söz konusu olduğunda olması gereken ile olanın arasındaki mesafenin kapatılmaz olduğunu düşünen Aliya, seküler etik konusunda pratiğin çok önemli bir değişken olduğunu vurgulamaktadır. Böylelikle seküler etiğin teorik imkânına ilişkin olumsuz tutumunu netleştiren Aliya, pratiğin farklı değişkenler çıkardığını, aynı şekilde etiğin teorik olarak Tanrısal bir çerçevede ortaya çıkışını bir zorunluluk olarak konumlandırırken, Tanrısal temelli etiklerin de pratikte tutarlılıklarını kaybetme riskiyle karşı karşıya kaldıklarını hatırlatmaktadır.

Sonuç

Özgün bir düşünür olarak Aliya İzzetbegoviç, Doğu uygarlıkları ve İslam düşünce geleneğinin yanı sıra çağdaş dönemiyle birlikte Batı felsefesi geleneğini de yetkin bir şekilde tevarüs etmiş olup, bu birikimi kendi düşünce sistematığında özgün bir düşünceye dönüştürmüş bir isimdir. *Doğu Batı Arasında İslam* başta olmak üzere pek çok eserinde insanın evrendeki var oluşunun anlamını tartışan Aliya, bu anlamda modern dönemin kargaşasının bir ahlak krizinden kaynaklandığını düşünmektedir. İnsanın ahlaki tecrübesini pek çok bağlamda tartışmakta olan Aliya, nihayetinde ahlakın imkânından ancak metafizik bir çerçeveden söz edebileceğimizi düşünmektedir. Bu anlamda faydacılar veya hazcılar gibi insanın biyolojik doğasını merkeze alan görüşlere karşı çıkan, dolayısıyla ahlaki eylemin doğaya uygun olduğu görüşüne karşı çıkan Aliya, ahlak alanının insanın doğal eğilimleriyle bir çatışma içerisinde olduğunu varsaymaktadır. Bu çerçevede o, Hume'un haz ve acı motiflerinden ibaret psikolojist etik kuramına da açık itirazlar yöneltmektedir. Aliya ahlakın rasyonel bir temellendirmesinin mümkün olmadığına dair yaklaşımıyla Hume'u hatırlatır fakat onun duygusal teorisinden ayrı bir metafizik temellendirmeye müracaat eder. Aynı şekilde ahlaka metafizik bir çerçeve sunma konusunda Kant'ı hatırlatır fakat bu temellendirmenin insanın rasyonelliğinde değil de Tanrısal bir alanda gerçekleştirilebileceğine dair fikriyle ondan ayrılmaktadır. Esasında etiğe sağlam bir metafizik zemin arayan Aliya, modern etiğin rölativite girdabında bunalım geçirdiğini ve bu bunalımın gündelik hayatta moral bir bunalıma yola açtığının farkındadır. Ahlakın insanın doğal arzularına yaslandırılmaması konusunda Kant'la uzlaşan Aliya, ahlakın kaynağını Tanrı'ya bağlama konusunda ondan ayrılmaktadır. Kant'ın formalist etiğinin içeriksiz olup, somut bir etik yaşamla doldurulması gerektiğini düşünen Aliya, açık bir şekilde ifade etmese de

Kant'ın otonom ve rasyonel bir ahlak sistemi inşasında başarılı olamayacağını ima etmektedir. Zira yararcı ve deontolojik etiklerin teorik temellerinin zayıf olduğunu düşünen Aliya, ahlakın kaynağına Tanrısal bir referans yerleştirmeden ödev, yükümlülük gibi kavramların temellendirilemeyeceğini düşünmektedir. Modern dünyadaki ahlaki krizin farkında olan Aliya aksi takdirde ahlaki bir nihilizmin kaçınılmaz olduğunu düşünmektedir.

Ahlakın imkânı açısından Tanrı'ya temel bir konum biçen Aliya, seküler etiğin imkânına teorik açıdan kapı aralamayıp, pratik açıdan ise onun mümkün oluşundan söz etmektedir. Aliya'ya göre ahlak alanında teori ile pratik arasındaki mesafenin her zaman açık olduğunu düşünmemiz gerekir. O halde seküler etik teorik olarak mümkün değilken, zira etik ancak Tanrı'nın teminatı altında temellendirilebilir bir alana karşılık gelmektedir. Bununla birlikte pratikte seküler etik mümkün görünmektedir. Nitekim gündelik hayatta bu yaklaşımı haklı çıkartacak pek çok gözlem yapmak mümkündür. Diğer taraftan etiğe sağlam bir zemin teşkil eden Tanrı inancına sahip olmakla pratik hayatta ahlaklı olmak arasında da zorunlu bir ilişki olamaz. Nitekim teoride Tanrısal bir referansa, dolayısıyla ahlakı mümkün kılacak sağlam bir kuramsal bir zemine sahip olup da pratikte ahlakı yok sayan profiller de vardır.

Öz

Seküler Etik Mümkün mü?: Aliya İzzetbeğoviç'te Etiğin Seküler İmkânına İlişkin Felsefi Bir Soruşturma

Bütün bir düşünce tarihi boyunca merkezi bir tartışma alanı olarak etik, çok katmanlı ilişkiler ağı içerisinde pek çok filozof tarafından ele alınmıştır. Klasik ve modern dönemlerde olduğu gibi günümüzde de felsefi düşüncenin gündeminde olan etik, çeşitli açılardan özellikle de kaynağı ve otonomluğu bağlamında tartışılmaya devam etmektedir. Etiğin kaynağı, evrenselleştirilebilirliği ve otonomluğuna dair bir tartışmada farklı bağlamlarla Tanrı/din-ahlak ilişkisi gündeme gelmektedir. Bu çalışma, etiğin imkânına dair bir konuşmayı hangi temeller üzerinden gerçekleştirebileceğimizi, bunun yanı sıra dinden ve/ya Tanrı'dan bağımsız bir etikten söz edilip edilemeyeceğini, bir başka ifadeyle etiğin otonomluğuna dair bir tartışmayı çağdaş İslam düşüncesinin parlak bir ismi olan Aliya İzzetbeğoviç örneğinden sürdürmeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın başlığında özellikle etik kelimesinin tercih edilmesinin bu tartışmanın Aliya tarafından modern dönemleri ve modern yöntemleri dikkate alarak gerçekleştirilen bir tartışma olduğunu ima etmektedir. Bununla birlikte metin içerisinde etik ve ahlak arasında bir ayrıma gidilmemektedir. Yaşadığı çağın bir ahlak krizine işaret ettiğinin farkında olan Aliya, etiğin natüralist, yararçı ve duygucu yöntemlerle temellendirilemeyeceğini, olması gerekenler alanı olarak etiğin ancak metafizik bir zeminden yükselebileceğini belirtmektedir. Aliya'ya göre 'olması gereken'lerin alanı olarak ideal bir düzleme yerleşen etik, olan ile arasında kapatılmayan bir mesafeyi dikkate almayı, dolayısıyla, teori ile pratik arasında bir ayırım yapmayı gerekli kılmaktadır. Bu çerçevede seküler etiğin imkânına dair bir tartışma yürüten Aliya, teorik olarak seküler etiğe imkân tanımazken; pratikte bunun mümkün olabileceğine işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Aliya İzzetbeğoviç, Etik, Ahlak, Seküler Etik, Dini Etik, Çağdaş İslam Düşüncesi

Abstract

Is Secular Ethics Possible? A Philosophical Investigation Into The Possibility of Secular Ethics in Aliya İzzetbeğovic

Throughout the history of thought, many philosophers have dealt with ethics as a central area of discussion. Ethics, which is one of the main points of philosophical thinking, as in classical and modern times, continues to be discussed in various aspects, especially in the context of its source and autonomy. In a discussion of the source, universalisability and autonomy of ethics, the relationship between God / religion and morality comes into question in different contexts. This study aims to maintain a discussion about the possibility of ethics from the example of Aliya İzzetbeğovic, who is a bright name of contemporary Islamic thought. It also raises a debate on the autonomy of ethics, in other words, whether or not an ethics independent from religion and / or God. Especially the preference of the word "ethics" in the title of the study implies that this discussion is made by Aliya by taking into account modern periods and modern methods. However, there is no distinction between ethics and morals in the text. Aliya, who is aware of the fact that his age is in a moral crisis, states that ethics cannot be based on naturalistic, utilitarian and sentimental methods, ethics can only rise from a metaphysical basis. According to Aliya, ethics, which is placed in ideal platform as field of things that must be (*ought*) makes it necessary to take into account distance that can not be closed between current situation (*is*) and itself, and to make distinction between theory and practice. Aliya, who makes a discussion on the possibility of secular ethics, does not allow secular ethics in theory; but in practice, he says it can be possible.

Key Words: Aliya İzzetbeğovic, Ethics, Morals, Secular Ethics, Religious Ethics, Contemporary Islamic Thought

Kaynaklar

- Akarsu, Bedia, *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*, İnkılâp Kitapevi Yayınları, İstanbul, 1999.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir, 2002.
- Aydın, Mehmet S., *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı – Ahlak İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991.
- Badiou, Alain, *Etik, Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, çev.: Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2013.
- Cevizci, Ahmet, "Ahlak ve Din", Paradigma Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- Cevizci, Ahmet, "Dünyevileşme", Paradigma Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- Cevizci, Ahmet, "Felsefi Antropoloji", Paradigma Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayıncılık, İstanbul: 2005.
- Delius, Harald, "Etik", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, derleyen/çeviren: Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2001.
- Heinemann, Fritz, "Etik", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, derleyen/çeviren: Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2001.
- Selâhattin Hilâv, *100 Soruda Felsefe El Kitabı*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1970.
- İzzetbeğoviç, Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, Türkçesi: Salih Şaban, Nehir Yayınları, İstanbul, 2008.
- İzzetbeğoviç, Aliya, *Konuşmalar*, trc. Fatmanur Altun, Rifat Ahmetoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul, 2011.
- İzzetbeğoviç, Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım, Zindandan Notlar*, trc. Hasan Tuncay Başoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul, 2015.
- İzzetbeğoviç, Aliya, *Tarihe Tanıklığım*, trc. Alev Erkilet, Ahmet Demirhan, Hanife Öz, Klasik Yayınları, İstanbul, 2011.
- Türer, Celal, *Ahlâktan Felsefeye Felsefeden Ahlâka*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017.