

Araştırma Makalesi**Başvuru:** 29.08.2025**Kabul:** 07.10.2025**Atıf:** Çilingir, Lokman. "Geleneksel Ahlaktan Felsefi Ahlaka Geçişte Ahlak, Etik ve Töre," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 24 (Aralık 2025): 133-151. <https://doi.org/10.55256/temasa.1773417>

Geleneksel Ahlaktan Felsefi Ahlaka Geçişte Ahlak, Etik ve Töre

Lokman Çilingir¹

ORCID: 0000-0003-0121-9744

DOI: 10.55256/TEMASA.1773417

Öz

Bu makale, geleneksel ahlak anlayışından felsefi ahlaka geçiş sürecini, Türkçe'deki *ahlak*, *etik* ve *töre* kavramlarının semantik farklılıkları çerçevesinde tartışmakta ve bu kavramları Batı ile İslam düşüncesi bağlamında karşılaştırmalı bir analizle ele almaktadır. Çalışmada, Antik Yunan'da *ethos* kavramının nesnel boyutu (toplumsal kurallar, örf ve adetler) ile öznel boyutu (karakter, düşünce tarzı) arasındaki ayrım incelenmekte; bu ayrımın İslam düşüncesindeki ahlak tasavvuru ile örtüşme ve ayrışma noktaları irdelenmektedir. Töre kavramının geleneksel normatif düzen anlamı, onu *ethos*'a yaklaştıran temel özellik olarak değerlendirilmektedir. Diğer bir ifadeyle, ahlaki bir temellendirmede töreyi dikkate almak, *ethos*'un nesnel boyutuyla kurulan bağın sürekliliğinin güvencesi olmaktadır. Bununla birlikte, İslamiyet'in kabulüyle birlikte töre kavramının anlam ve işlevinde dönüşümler yaşanmış; özellikle sonraki dönemde Arapça kökenli "örf" teriminin ön plana çıktığı gözlemlenmiştir. Batı geleneğinde Kant'ın *Moralität* ve Hegel'in *Sittlichkeit* kavramları merkeze alınarak, bunların Türkçe'deki töre terimiyle kurabileceği analogiler ve farklılıklar ortaya konulmaktadır. Makale, özellikle törenin, geleneksel ahlakın çoğunlukla ihmal edilen nesnel ve toplumsal boyutunu geliştirmeye imkân tanıdığını savunmaktadır. Ayrıca, etik-ahlak ayrımının Türkiye'deki eğitim sistemi, dil kullanımı ve felsefi literatürdeki yansımaları eleştirel bir perspektifle değerlendirilmektedir. Sonuç olarak, töre kavramının Kantçı ve Hegelci etik sistemler ışığında yeniden düşünülmesi gerekliliği ileri sürülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ahlak, Etik, Töre, Ethos, Moralität, Sittlichkeit, Kant, Hegel.

Morality, Ethics, and Custom in the Transition from Traditional to Philosophical

Abstract

This article examines the semantic distinctions between the Turkish terms *ahlak* (morality), *etik* (ethics), and *töre* (customary moral order) in the context of the transition from traditional morality to philosophical ethics, through a comparative analysis of Western and Islamic thought. The study first defines the concept of *ethos* in Ancient Greek, highlighting its objective dimension (social rules, customs) and subjective dimension (character, mindset), and discusses points of convergence and divergence with the understanding of morality in Islamic intellectual tradition. In the Western tradition, Kant's distinction between *Moralität* and Hegel's *Sittlichkeit* is examined, with an analysis of how these concepts may be related to the Turkish notion of *töre*. The article argues that *töre* could serve as a conceptual resource to strengthen the objective dimension often overlooked in traditional morality. Furthermore, it critically evaluates how the morality-ethics distinction influences the education system, linguistic usage, and philosophical literature in Turkey. In conclusion, the study emphasizes that achieving conceptual clarity is significant not only for theoretical discourse but also for the preservation and development of social values. As a result, the *töre* concept should be reconsidered in light of Kant's and Hegel's ethical frameworks.

Keywords: Morality, Ethics, Töre, Ethos, Moralität, Sittlichkeit, Kant, Hegel.¹ Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. lokman.cilingir@omu.edu.tr

Giriş

Geleneksel ahlaktan felsefi ahlaka geçiş sürecinde belirleyici olan kavramlar şüphesiz *ethos*, ahlak ve töre kavramlarıdır. *Ethos*'un Arapça karşılığı olan *ahlak* sözcüğü öncelikle yaratılış, huy, mizaç, karakter ve din anlamlarına gelmektedir.² Eski Grekçe *ethos* sözcüğü *nesnel* yönüyle bir toplulukta hükmeden kurallara, yerleşik örf ve adetlere; *özel* yönüyle karakter, düşünce tarzı ve eğilimlere gönderme yapar.³ Buna göre ilk araştırılması gereken, ahlak sözcüğünün, İslam düşüncesinde ilk dönemlerden (8. ve 9. yüzyıllar) günümüze değin taşıdığı anlam konteksinin *ethos*'u hem nesnel hem de özel yönüyle karşılayıp karşılamadığıdır. Aşağıda gündeme geleceği gibi, söz konusu ahlak daha çok bireyin özel yönüne, yani karakterine vurgu yapmaktadır, ancak bireysel karakterin oluşumuna tesir eden toplumsal değerleri, örf ve adetleri gerektiği ölçüde karşılamamaktadır. Bu eksiklik, ya dinî referanslara ya da fıkıh yorumları aracılığıyla teşekkül etmiş örfî normlar bütününe atıfla telafi edilmeye çalışılmıştır. Lakin, ahlaki yahut törel nesnel boyut sadece geleneksel yaklaşımın değil günümüz çağdaş etik çalışmalarının da fazlaca ihmal ettiği bir yöndür.

Batıda olduğu gibi ülkemizde de *ethos*, etik ve ahlak arasındaki anlam farkının korunup korunmaması noktasında genel bir uzlaşıya varılabilmiş değildir. *Ethos*, etîğin etimolojisine mahkûm olurken, ahlak daha çok inanç ve değerlere gönderme yapan geleneksel bakış açısını, etik ise daha modern ve moda bir yaklaşımı örneklendirmektedir. Ancak mevzubahis yaklaşım ve tercihler yeterince temellendirmeden uzaktır. Eğitim kurumlarında da tam bir ittifak söz konusu değildir. Orta öğretimde daha çok ahlak ve ahlak felsefesi, yüksek öğretimde ise etik terimi ağırlıklı olarak kullanılmaktadır.⁴

Ahlaktaki anlam karmaşasından kurtulmak ve bilhassa geleneksel ahlakta eksik kalan nesnel yönün geliştirilmesi için katkı sağlayabilecek olan töre sözcüğü ise çok küçük bir kesim tarafından kullanılmaktadır. Bunun önemli sebeplerinden biri töre sözcüğünün yalnızca Türkçede değil neredeyse bütün Batı dillerinde olumsuz bir çağrışıma sahip olmasıdır. Buna rağmen töre sözcüğünün, bilhassa Kant ve Hegel'deki kullanımı da referans alınarak, en azından ülkemizdeki etik bakış açısının gelişmesine katkı sağlayacağı aşikardır. Bu sebeple, bu yazının önemli amaçlarından biri, töre sözcüğünün, Türkçedeki ve Batı dillerindeki ama özellikle Almanca'daki *Sitte* teriminin analizinden hareketle, en azından ahlakla birlikte ve eş anlamlı olarak kullanılmasının zeminini hazırlamaktır. Bu maksatla ilkin *ethos*tan ne anlaşıldığını ve oradan ahlak ve etiğe nasıl geçildiğini belirteceğiz. İslam düşüncesinde ahlakın *ethos* ve etiği temsil etme noktasındaki serüvenine kısa bir göz attıktan sonra, törenin Türkçede nasıl bir anlam ufkuna sahip olduğunu göstereceğiz. Nihayet töreye analog bir sözcük olarak Almanca'da kullanılan *Sitte* teriminin Kant ve Hegel'in etik sistemlerinde taşıdığı anlama değineceğiz. Şimdi, ilkin hikâyenin başlangıcına dönüp *ethos* sözcüğünü çözümlemeye çalışalım.

1. Ethos ve Etik

Ethos, ikamet edilen yer ile orada hüküm süren gelenekler ve yaşam biçimleri arasındaki bağlantıyı ifade eder. *Ethos*, her şeyden önce ve aslen “insan ve hayvan için alışılmış ikamet yeridir”; atlar için ahır ve otlak, balıklar

² Bkz. *Lisânü'l-Arab*, “hlk” maddesi. Aktaran, Mustafa Çağrırcı, “Ahlak” *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde, cilt 2 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 1.

³ Annemarie Pieper, *Etiğe Giriş*, çev. V. Atayman ve G. Sezer. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999), 31.

⁴ Ülkemizde “etik” merkezli tartışmaların en sık gündeme geldiği dönemler, genellikle yolsuzluk olaylarının yaşandığı buna bağlı olarak da siyasal krizlerin derinleştiği dönemlerdir. Buna rağmen etik sözcüğünün yaygınlaşması ancak 2000'li yıllardan itibaren Avrupa Birliği ve uluslararası kurumların zorlamasıyla mümkün olmuştur. Maksat, Türkiye'de kamu hizmetlerinde etik standartların oluşturulması yönünde yapısal reformların gerçekleştirilmesi idi. Bu çerçevede, Türkiye'ye özgü etik davranış ilkelerinin belirlenmesi ve kurumsal bir etik altyapının tesis edilmesine yönelik somut adımlar atılmış, etik sözcüğü siyasi ve toplumsal bir popülerlik kazanmıştır. Geniş bilgi için bkz. İoanna Kuçuradi, *Uludağ Konuşmaları: Özgürlük, Ahlâk, Kültür Kavramları*, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1988), 32.; Harun Tepe, *Etik ve Metaetik* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları), 2011, 14.vd.; Hakan Poyraz, *Dil ve Ahlak* (İstanbul: Dergâh Yayınları), 42 vd. Ayrıca soruna dair genel bir literatür değerlendirme için bkz. Hümeysra Özturan, “Etik ile Ahlâk Arasında: Türkçe Ahlâk Felsefesi Literatürüne Dair Etik Kavramı Kullanımı Üzerinden Bir Değerlendirme,” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9, sayı: 17 (2011): 195 vd.

için su, insanlar için yaşanılan polis'tir, şehirdir, dolayısıyla bir insanın içinde yaşadığı alışılmış ve geleneksel yaşam dünyasıdır.⁵ Eylem alışkanlıklarını, anlama ve açıklama kalıplarını kapsayan ve tartışmasız bir şekilde bağlayıcı olan verili/mevcut bir yaşam biçimidir. *Ethos*'a katılım, Habermasçı bir tabirle, onun temelinde iletişim kuran topluluğun üyeliğini teşkil eden şeydir. Hem toplulukta yetişen çocuklar hem de yeni gelen kişiler *ethosu* benimser ve böylece o grubun üyesi olurlar. Gelenek ve görenek, ev ve klan, polis'in taptığı tanrılar kültü, toplulukların çeşitliliği, ittifaklar, dostluklar, komşuluklar, cenaze merasimleri ve festival etkinlikleri temelinde kurulu geleneksel yapı *ethosu* oluşturur.⁶ Politik olarak oluşturulmuş bir topluluğun *nomos*'unun aksine *ethos* bilinçli insani üretimden uzaktır.

Erken dönem Yunan edebiyatında *ethos* kelimesinin başlangıçta bir varlığın meskeni ve yaşam alanı anlamına gelmesi dikkat çekicidir. Bu bağlamda Homeros, iki dizesinde at ve domuz gibi hayvanların yaşam alanlarından bahsederken *ethos* sözcüğünü kullanır.⁷ Yine Hesiodos ve Herodotos bu terime yarı-tanrıların ve halkların yaşam alanlarını ifade etmek başvurur.⁸

Platon'un bu sözcüğü, epik gelenekten de yararlanarak, Tanrı'nın, demokratik anayasanın ve hatta hayvanların *ethos*'una atıfta bulunmak için kullandığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, diyaloglarındaki pasajların çoğu bu terimin esas olarak insan ve onun ayırt edici özellikleriyle bağlantılı bir anlam içerdiğini göstermektedir. *Devlet*'te (*Politeia*) iyi insanın karakteri ahlaki açıdan "sağlıklı", "adil" ve "sağduyuya bağlı" olarak değerlendirilir.⁹ Erdemli bir *ethos* aynı zamanda "nazik" ve "son derece gayretli"¹⁰, "gerçekten iyi" ve "güzel" (*kalon*)¹¹, "makul" ve "sakin" olabilir.¹² Benzer bir tonda, Sokrates filozofun *ethos*'unu "asil" ve "iyi huylu"¹³, kötü bir *ethos*'u "sinirli" ve "değişken" olarak belirterek eleştirir.¹⁴ Platon, kişilerarası ilişkilerin yapısına ilişkin analizlerinde karakterin doğasına dair de önemli gözlemlerde bulunur. İlginç bir şekilde, *Yasalar*'da *philia*'nın üç biçimini ayırt ettiğini ve bu iş için yine *ethos* kavramını kullandığını görürüz. Platon'a göre, birbirine benzeyen veya zıt karakterler vardır ve aralarındaki dostluk her bir kişide ılımlı ya da şiddetli bir ruh hali meydana getirir.¹⁵

Genel olarak "karakter" anlamında kullanılan *ethos* sözcüğü Aristoteles'in pratik felsefesinde önemli bir yer kaplar. Böylece *ethos*'tan etiğe geçişte yani "ethosun bilimi olarak etiğin tesis edilmesinde" Aristoteles bir dönüm noktası teşkil eder. *Nikomakhos'a Etik*'de *ethos* sözcüğü temelde üç anlamda kullanılır: yaşamın olağan yeri, bu yerde yaşanan alışkanlıklar ve son olarak düşünme ve zihin biçimi, yani karakter.¹⁶ İlk anlamından dolayı Aristoteles sosyal ve politik kurumlarla da ilgilenir; politika geniş anlamda etiğinin bir parçasıdır. İkinci anlamı nedeniyle, etiği bir etoloji, etimolojik olarak *ethos* ile ilişkili olan bir *ethos* (alışkanlık, töre) doktrini özelliklerini kazanır. Ancak Aristoteles kendi zamanının âdetlerini analiz etmez. Ampirik davranış araştırması ya da ampirik sosyolojinin aksine, o öncelikle genel olarak insan davranışının temelleriyle ilgilenir. Bu şekilde Aristoteles, tek bir ahlaki ilkeden çok daha fazlasıyla ilgilenen normatif bir etik geliştirir.¹⁷ Ona göre bireyin etik hale gelmesi, toplumun gelenekleri ve öğrenme süreciyle birlikte yürür. Erdem, bireyin tekrarlayan eylemleriyle kazanılır ve etik tutum, bireyin eylemleriyle toplumun normları arasında bir bütünlük oluşturur. Aristoteles, etiğin bireyin karakteriyle ve toplumun kurumsal yapısıyla iç içe olduğunu savunur. Siyaset ve hukuk, etik temellerine dayanır; yasalar ve örf birbirine dönüşebilirler ve ayrılmaz

⁵ Otfried Höffe, *Ethik. Eine Einführung* (München: Verlag C. H. Beck, 2013), 9-10.; ayrıca bkz. Joachim Ritter, "Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles," *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 46, (1960): 186.

⁶ Bkz. Eduardo Charpenel, *Ethos und Praxis. Der Charakterbegriff bei Aristoteles* (Freiburg / München: Verlag Karl Alber, 2017), 27.

⁷ Bkz. Homeros, *Odyssia*, çev. A. Erhat ve A. Kadir. (İstanbul: Can Yayınları, 2008), XIV, 235 vd.

⁸ Bkz. Charpenel, *Ethos und Praxis*, 28.

⁹ Platon, *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu ve M. A. Cimgöz. (İstanbul: Temzi Kitabevi 1980), VI 490c.

¹⁰ Platon, *Devlet*, II 375c.

¹¹ Platon, *Devlet*, III 400e.

¹² Platon, *Devlet*, X 604e.

¹³ Platon, *Devlet*, VI 496b.

¹⁴ Platon, *Devlet*, X 605a.

¹⁵ Bkz. Platon, *Yasalar*, çev. C. Şentuna ve S. Babür. (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007), VIII 837b.

¹⁶ Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür. (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1998), 1103a.

¹⁷ Bkz. Otfried Höffe, *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles* (Berlin: Akademie Verlag 2008), 96.

bir bağ oluşturlar. Aristoteles, Platon'un ideal yönetim anlayışını eleştirerek, siyasetin ve anayasanın toplumun geleneklerinden ve etik yapısından kopuk olamayacağını savunur. Siyasi ve hukuki düzen toplumun etik yapısıyla ilişkilidir ve her tür norm toplumsal bütünlüğü sağlamaya yarar.¹⁸

Aristoteles bu *ethos*, dolayısıyla etik anlayışını, insan ilişkileri kuramının ve polis'in siyasetinin kurumsal yapısının felsefi yorumu olarak pratik felsefesinin temeli haline getirmiştir. Bireyler, polis'te yerleşik kurumlara, yasalara ve eylem kalıplarına aşina olduklarında, eylem kuralları onlar için sabit bir alışkanlık haline geldiğinde ve “ahlaki erdeme” ulaştıklarında iyi vatandaşlar olarak doğru eylemde bulunurlar. Aristotelesçi etik kavramında, *ethos*'un iki anlam düzeyi birlikte akar; ilki törenin nesnel-kurumsal bir anlayışını içerir, töreyi eylemin bir tür sosyal standardizasyonu olarak anlar; ikincisi ise törenin öznel-eylem-psikolojik boyutunu, kökleşmiş eylem alışkanlığını, yani *habitus*'u kapsar.¹⁹ Her ikisi de eğitim sürecinde etkileşim halindedir. Aristoteles'e göre eğitim, özel ve kamusal alanda “evin alışkanlıkları” ve “polisin yasaları” tarafından aktarılan doğru olana yönelik bir alışkanlıktır.²⁰ Siyasi eğitim insanları *bios politikos*'a hazırlar, kurumlar, yasalar ve *polis* tarafından karakterize edilen ortak bir yaşama aktif katılıma sevk eder; insanları mutlu ve başarılı bir yaşama hazırlar ve onlara uygun sağlam tutumlar, beceriler ve eylem alışkanlıkları kazandırır.²¹ Sonuç olarak, Aristoteles, etik ve siyaseti birbirinden bağımsız değil, birbirini tamamlayan unsurlar olarak görür ve pratik felsefeyi, insan eylemlerinin bütüncül bir şekilde ele alan bir disiplin olarak tesis eder.

Ethos'un, tutumları, duyguları etkileyebilen, bir karakterin ya da düşünce tarzının diğerinden ayrılmasına yarayan bir faktör ve nihayet gruba bütünlük katan bir özellik olmasına karşın, etik evrensel bir doğaya sahiptir. Herkesin aynı kurallara tabi olacağı evrensel kuralları oluşturmaya çalışır. *Ethos*'un bilimi olarak o, “iyi” ve “yanlış”, “erdem” ve “ahlaksızlık”, “adalet” ve “suç” gibi terimlerin tanımlarını yaparak ahlakın zeminini oluşturur. Antik anlayışa göre, uygun olan, yakışan, doğru olan bütün erdemler, şehrin kurumlarına ait olarak örf, adet, gelenek tarafından verilir. Dolayısıyla bireyin eylemleri, öğrenme ve alışkanlık yoluyla verili geleneğin içinde büyüdükçe “etik” yapıya bürünür. *Ethos* yereldir ve insanların gerçek doğasını gösterir. *Ethos*'un evrenselleştirilmesiyle, yani *ethos*'un felsefesini yapmakla etik veya onunla eşanlamlı kullanılan ahlak felsefesi tesis edilmiş olur. Dolayısıyla *ethos*, etiğin oluşması üzerinde doğrudan bir etkiye sahiptir. Bununla birlikte, herkesin eğitmenleri, ebeveynleri ya da bazı durumlarda kendi kendini yetiştirerek oluşturduğu kendine özgü ahlaki standartları da söz konusudur. Bu şekilde etik, ahlaki, törel konuların daha genel ve net bir çerçevesini sunar bize. Kısaca, etik ve *ethos* arasındaki temel fark, *ethos*'un bir gelenekler, tutumlar ve inançlar sistemine atıfta bulunmasına karşın, etiğin, birey, toplum veya kurumlar için eylem ölçütleri belirleyen ahlaki ilkeleri kapsamasıdır. Örf adet ve alışkanlıklar, dolayısıyla ahlak her zaman tartışmalı olacaktır çünkü zaman geçtikçe ve koşullar değiştikçe insanların neyin doğru neyin yanlış olduğuna dair algıları da büyük ölçüde değişecektir, oysa ahlak veya törenin bilimi etik her durum ve şartta değişmeyen ölçütler peşindedir.

Etik, hangi kültürel ve dilsel bağlamda ele alınırsa alınsın, töre ve ahlakın bireysel bilinçte ve toplumsal yaşamda süreklilik arz eden varlığını ifade eder. Antik düşüncede “iyi ve erdemli bir yaşam” ideali etrafında yürütülen etik çalışmalar Orta Çağ Hıristiyan ve İslam düşüncesinde daha çok “iyi” ideası ve yükümlülük bilinci çerçevesinde değerlendirilir. Modern dönemde, aşağıda da görülebileceği gibi, epistemolojinin metafiziğe öncelenmesiyle birlikte “etik” ve “moral/Sitte” kavramları birbirinden ayırt edilmeye başlar; etik felsefi sorgulamanın, moral ise törel normların alanı olarak belirlenir. Bu çerçevede etik, “Nasıl yaşamalıyım?” sorusu üzerinden iyi ve mutlu bir yaşamın imkânlarını tartışırken; moral veya töre, “Nasıl davranmalıyım?” sorusu temelinde genel yükümlayici normları araştırma konusu yapar.

¹⁸ Ritter, “Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles,” 182, 184.

¹⁹ Charpenel, *Ethos und Praxis*, 105

²⁰ Bkz. Gerhard Funke, “Ethos: Gewohnheit, Sitte, Sittlichkeit,” *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 47, (1961): 3.

²¹ Ritter, “Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles,” 192.

Bu açıklamalardan sonra, cevabı aranacak asıl soru, *ethos*'un Türkçe'de uygun karşılığının ne olduğu değil, geleneğimizde töre veya ahlakın etiğin öngördüğü içeriğe sahip olup olmadığıdır? Elbette burada biz ahlak veya törenin zamana ve şartlara göre değişkenlik gösterme niteliğini tartışmıyoruz. Aksine biz, etiğin konusunu oluşturan olguların öznel ve nesnel veya siyasi ve hukuki boyutunu kastediyoruz. Bu noktada bize yol gösterecek iki önemli ipucu vardır. İlki, kendi kültür eksemimizde ahlakın, ahlak felsefesinin ne şekilde ele alınıp işlendiği, ki bunun için ilk durağımız İslam düşüncesi olacaktır, zira orada ahlak ve ahlak felsefesi adı altında bir gelenek mevcuttur. Diğeri ise Türk dili ve kültürü açısından, törenin kavramsal çerçevesidir. Bu iki kavramın (ahlak ve töre) izahı ve sağlıklı bir şekilde karşılaştırılması için, sorunun (Batı) etik tarihinde ne şekilde geliştiğini inceleyeceğiz. Zira, *ethos*'un ahlak ve töre sözcükleri ile karşılanmasına benzer bir durum Almancada da onun *Moral-litaet* ve *Sitt(e)lichkeit* terimleriyle karşılanmasında mevcuttur. Bu yüzden bu iki terimin Immanuel Kant ve Georg Wilhelm Friedrich Hegel'de ne şekilde gündeme geldiğine bir göz atacağız. Yalnızca bu zorunlu adımlardan sonra günümüzde ahlak ve etiğe dair boy gösteren tartışmaları daha sağlıklı bir şekilde değerlendirebiliriz.

2. İslam Düşüncesinde Ahlaka Dair Yaklaşımlar

İslam düşüncesinde ahlak sorununu incelemeye, *ethos* ve etik ile mukayeseli bir şekilde ahlak terimiyle başlamak, sonra da farklı ekollerin konuyu ele alış tarzını ortaya koymak istiyoruz. Ahlak, “seciye, tabiat, huy” gibi mânalara gelen Arapça *hul(u)k* kelimesinin çoğuludur.²² Genelde insanın cismani yapısı için *halk/yaratılış*, mânevî yapısı için *hulk/ahlak* kelimeleri kullanılır.²³ İslâm öncesinde Araplar'ın dil ve edebiyatında ahlak kelimesine rastlanmamaktadır.²⁴ İslamiyetin kabulünden sonra ahlak kelimesinin tekili olan *hul(u)k* ise nâdiren kullanılmıştır. Ahlak (hulk) sözcüğü Kur'an'da biri olumsuz biri de olumlu olmak üzere toplam iki defa geçmektedir.²⁵ Yine ahlak ile ilişkili olarak *edep* (çoğulu: *adap*)²⁶ sözcüğünün kullanıldığını ve bunun daha ziyade oturma, kalkma, yeme, içme gibi çeşitli davranış ve görgü kurallarına yönelik bir değer biçmeyi içerdiği görülmektedir.

Ahlak öznel boyutuyla yaradılış, huy, mizaç, tavır, tabiat, karakter, vicdani, akılsal ve ruhsal yetileri içerisinde barındıran bir sözcüktür. Ahlak terimiyle, insanın ruhunda yerleşmiş olan ve kişinin davranışlarının zorlamaya ya da uzun uzun düşünmeye gerek kalmadan, kendiliğinden ve alışkanlık hâlinde ortaya çıkmasını sağlayan özellik kastedilir. Nesnel boyutuyla ahlak, bir toplumda kabul görmüş, tayin edilmiş ve tanımlanmış değerler ve amaçlarla, bu değerlerin nasıl yaşatılacaklarını, onlara erişim araçlarını gösteren kurallar toplamı veya bir insan topluluğunun belli bir tarihsel dönem dahilinde, belli türden inanç, buyruk, yasak, norm ve ilkelere göre düzenlenmiş ve söz konusu düzenlemeye bağlı olarak töreleşmiş, gelenekleşmiş yaşama biçimi diye tanımlanabilir. Ahlâk denildiğinde aynı zamanda her tür eylem ve tutumun dayanağı insani yetilere, daha doğrusu insanı yetkinleştiren bilgi ve düşünce niteliğine gönderme yapılmaktadır.²⁷ Böylece, İslam düşüncesinde ahlak teriminin, insanın asli yapısından, bu yapının ürünü karakter özellikleri ile bu özelliklerin bilimsel ve sistematik bir incelemesi demek olan bilimi yani

²² “Tabiat”, “seciye”, “ahlak”, “halk” ve “huluk” sözcüklerinin arasındaki fark için bkz. Ragıb el-İsfahani, *İslam'ın Ahlak İlkeleri*, çev. Abdi Keskinsoy. (Trabzon: Beşikçi Yayınları, 1987), 71-72.; yine ahlak (huluk) sözcüğünün anlam çerçevesi için bkz. Suat Koca, “Ahlak Kavramı Üzerine Etimolojik ve Semantik Bir Araştırma,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57:2, (2016), 122 vd.

²³ Muhammed Abid el-Câbiri, *Arap Ahlaki Aklı*, çev. Muhammet Çelik. (İstanbul: Mana Yayınları, 2019), 36.; Mustafa Çağrı, “Ahlak” *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde, cilt 2 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 1.

²⁴ Çağrı, “Ahlak,” 1.; Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak* (İstanbul: DEM Yayınları, 2013) adlı eserinde, İslam öncesi dönemde Araplar arasında, hayır, mâruf, hak, şecaat, kerem, vefa gibi ahlakla ilgili sözcükler kullanılsa da, bunların kavramsal ve genelleştirilebilir nitelikte olmayıp, kabile yaşamını dizayn eden kurallardan öte bir boyuta sahip olmadıklarını söylüyor (21).

²⁵ Kur'an'da, ahlâkın tekili olan huluk kelimesi, biri “âdet ve gelenek”, diğeri de “ahlâk” mânasında olmak üzere iki yerde geçmektedir. İlki olumsuz anlamda: “Çünkü bizim tuttuğumuz bu yol, öteden beri atalarımızın takip ettiği âdetlerinden [huluk] başka bir şey değildir.” (eş-Suarâ 26/137); ikincisi de olumlu anlamda: “Muhakkak ki sen pek yüce bir ahlâk [huluk] üzerindesin.” (el-Kalem 68/4)

²⁶ Edep (adap) kelimesi için bkz. Mustafa Çağrı, “Edep” *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde, cilt 10 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 412.; ayrıca bkz. el-Câbiri, *Arap Ahlaki Aklı*, 51. el-Câbiri edeple bağlantılı olarak ahlakın, 1) doğuştan sahip olunan güçler, 2) kişinin tercih ve meylini gösterir mizacı (*temperament*), 3) mizacın sonucu ortaya çıkan fiiller ve 4) “hem fiilin kaynağı olan yapıyı hem de fiili” ifade eden dört farklı kullanıma sahip olduğunu söylüyor (*Arap Ahlaki Aklı*, 42).

²⁷ Bkz. İlhan Kutluer, “İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü” (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 1989), 20.

Yukarıda bir terim olarak ahlaktan neyin anlaşıldığını belirttik ama tarihsel sürece bakıldığında ahlakın daha ziyade öznel boyutunun öne çıktığı, nesnel boyutunun ihmal edildiği görülmektedir. Nesnel boyutun arka plana itilmesinde, yerleşik Arap kabilelerin eski gelenek ve görenekları ile yaşam tarzlarının İslam inancıyla örtüşmemesinin önemli etkisi vardır. Bu durum ahlakın ilkin *ethos* ile bağının kopmasına ve töre (örf, adet) hukuk ve siyaset arasında varolan kökensel bağın ortadan kalkmasına yol açmıştır. Ortaya çıkan boşluk da, başta fıkıh olmak üzere dini disiplinler tarafından doldurulmuş, dolayısıyla ahlakın özerkliğinin ortadan kalkmasına sebep olmuştur. Ancak bu yaklaşımla birlikte İslam düşüncesinde aynı zamanda Antik felsefi gelenekten hareket eden bağımsız bir ahlak anlayışı da boy göstermiştir. Zira “din” ile özdeşleştirilen yahut “dine dayalı” bir ahlak karşısında ciddi bir alternatif oluşturmaktaydı. Şimdi bu ayrımlaşma üzerine gidebiliriz.

Doğrusu İslam düşüncesinde “felsefi” veya “Meşşai ekol” diye adlandırabileceğimiz kesimin haricinde bir disiplin olarak ahlaktan söz etmenin imkânı yok gibidir. Çünkü ahlaki sorunlar öncelikle İslam dünyasında felsefi faaliyetin başladığı ve başını Meşşai ekolün çektiği düşünce geleneği içinde gündeme gelmiştir. Daha doğrusu ahlaki incelemeler ya toplumsal yaşamın ve dini pratiğin ya da entelektüel ve felsefi pratiğin doğurduğu sorunlar üzerinden yürümek durumunda idi. İlki, yani toplumsal yaşamın ve inancın pratiğiyle ilgili sorunlar, dini pratik dahilinde, başta peygamber olmak üzere dini önderlerin bizzat yaşam deneyimi ve uygulaması üzerinden çözülmüş ve bunlar da esasen deneyim birikimi üzerinden geleneksel bir yapıya kavuşturulmuştur. Ahlaki sorunların yerleşik Arap kültürünün şifahi örf, adet ve gelenekleri dahilinde cevaplandırılması yani “ethos”a bağlı çözümü İslam inancının gelmesiyle etkisini kaybetmiş veya inancın onayını almayan gelenek ve uygulamalar tesirini yitirmiştir. Kaldı ki, Arap örfünden bir ahlak türetmek imkânı disipliner anlamda imkânsız idi.²⁹ Bu çerçevede Fars ve Hint kültürünün “nasihatname” türündeki literatürü çok daha etkili olmuştur. Bu durum Araplar ile Fars ve Hintliler arasında alttan alta bir kültürel ve siyasi mücadeleyi de beraberinde getirmiştir. Arapların dini ve siyasi egemenliği olmasına rağmen, rakiplerine karşı hukuki, siyasi ve entelektüel konulardaki eksikliği, Antik kültür ve medeniyetin etkin bir şekilde Arap kültürüne entegrasyonu çabalarını hızlandırdırmıştır. Bu aynı zamanda siyasi erke sahip olan Arapların rakipleri olan Romalılar, Fars ve Hintliler karşısındaki kültürel zaafiyetlerinin telafi edilmesi amacını gütmekteydi. Bu maksatla bütün bilimlere kapsayan bir entelektüel faaliyet olarak anlaşılan felsefe (hikmet) Antik kaynaklardan başta çeviriler yoluyla olmak üzere aktarılmıştır. İşte ahlakın (etik) bir disiplin olarak İslam dünyasında tesisi girişiminin böylesi bir arka planı söz konusudur. Ahlak, pratik felsefenin bir bölümü olarak İslam filozoflarının gündemine gelmiştir. İlk sistematik çalışmalar, felsefenin diğer alanlarında olduğu gibi, Kindi ve Farabi gibi düşünürler tarafından başlatılmış ve geliştirilmiş daha sonra da kısmen bağımsız bir disiplin olarak İbn Miskeveyh ve takipçileri tarafından devam ettirilmiştir. Ancak, aşağıda da değinileceği gibi, ahlakın felsefe (bilhassa pratik saha) dahilindeki bütüncül yapısı, İbn Miskeveyh ve takipçileri tarafından kısmen ihmal edilmiştir. Neticede İslam dünyasında 10. asırlara gelindiğinde karşımızda bir geleneksel ahlak, bir dini ahlak bir de felsefi ahlak olmak üzere en az üç farklı ahlaki yaklaşım ve bunların birbirleriyle kaçınılmaz münasabesi ve mücadelesi mevcuttu. Elbette farklı sınıflandırmalar yapılabilir elbet, örneğin, dini ve dini olmayan ahlak ekolleri sınıflandırması gibi. Bazı çekincelerle birlikte felsefi ve felsefi olmayan ayrımı da geçerlidir. Dini ahlak veya din temelli ahlak anlayışları ile ilkin Kur’an müfessirlerinin veya hadisçilerin

²⁸ Bkz. el-Cabiri, *Arap Ahlaki Aklı*, 51. Bazen ahlak yerine “edeb” veya çoğulu “adab” sözcüğü kullanılmaktadır. Edep, adet, gelenek anlamına gelen “de’b” kökünden türetilmiştir. Emeviler döneminden itibaren de eğitim boyutunun ön plana çıktığı ve daha çok şiir ve haber bilimlerine karşılık kullanıldığı söylenmektedir. Emevi döneminden sonra da ahlak veya ahlak/nefis eğitimi anlamında ahlak kitaplarına başlık olduğu görülmektedir. Ancak genel olarak edep teriminin, İslam’ın klasik döneminde belli özellikteki edebi eserlerin teşkil ettiği literatürü adlandırmak için kullanılması daha yaygındır. İslam öncesi Arap, Fars, Hind ve Hellenistik kültür çevrelerinin ürünü olan bu literatür eski nesillerin tecrübe ve öğütlerinin aktarılması işlevini görür. Bunlar, ya sıradan insanlara hikmetimsi öğütler veren ya seçkin zümrelere kültürel bir edebi aşlamaya çalışan ya da yönetici sınıflara başarılı ve mutlu bir meslek yaşamının ipuçlarını sunan metinlerden oluşur. Bu metinler ahlak düşüncesinin gelişmesinde etkili olsalar da rasyonel bir gerekçelendirme içermediklerinden burada inceleme konusu yapılmayacaktır. Bu sebeple doğrudan ahlak terimiyle devam etmek istiyoruz. Geniş bilgi için bkz. Bkz. Çağrı, “Edep,” 412; ayrıca el-Cabiri, *Arap Ahlaki Aklı*, 51-52.

²⁹ Bkz. Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 21.

ahlak anlayışı, ikinci olarak fıkıhçıların ahlak anlayışı, üçüncü olarak kelamcılarının ahlak anlayışı ve nihayet arada kalan mutasavvıfların ve sufilerin ahlak anlayışları kastedilmektedir.³⁰

İslam düşüncesinde felsefi ahlakın ilk İslam filozofları Kindi ve Razi ile başlayan, Farabi, İbn Sina gibi sistemci Meşşai filozoflarca geliştirilen ve bağımsız bir disiplin olarak İbn Miskeveyh üzerinden ilerleyen bir seyri vardır. Ahlak meselesinin felsefi kavramsal bir çerçevede ortaya koyuluşu Meşşai ekolün sistemci filozofu Farabi ile mümkün olsa da, ne Farabi ne de onun takipçileri İbn Sina ve İbn Rüşd, Antik öncülleri Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi, ahlaki siyasetten ve medeni (devlet) felsefeden bağımsız bir disiplin olarak tesis etmeyi denediler. Örneğin, ahlak veya ahlak felsefesi, Farabi'nin ontolojisi ve epistemolojisinin bütünlüğü içinde pratik felsefesinin bir alt koludur ve pratik felsefe dahilinde o, din ile birlikte *polis*in politiğinin, medeni bilimin alt dalını oluşturur.³¹ Fıkıh ve kelam gibi dini bilimler bile medeni bilimin (siyaset felsefesi) yardımcılardır. Çünkü mutluluğun ne olduğu sorusuna bu bilimler tek başına cevap veremezler. Bu bağlamda Farabi'nin ahlaki öncelikle “medeni” yahut toplumsal bir ahlaktır. Zira insan yaratılış amacı olan yetkinlik ve mutluluğa ancak erdemli bir toplum içerisinde erişilebilir.³²

Felsefi ahlak ekolü içinde ahlaki bağımsız bir incelemenin konusu yapan ve ahlaki diğer tüm disiplinlerden üstün bir konuma yerleştiren ilk İslam düşünürü İbn Miskeveyh'tir (öl. 1030). İbn Miskeveyh Aristoteles ve Farabi örneği üzerinden pratik felsefeye ahlaki, ev yönetimini/ekonomisini ve siyaseti dahil etmiştir. Ancak ev yönetimi ve siyasete sadece bir yerde atıfta bulunan İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak*'ı esas itibarıyla ahlak ilmine hasrettiğini açıkça söylemektedir. Eserine, nefsin ruhani bir yapıya sahip olduğunu kanıtlayıcı argümanlarla başlayan İbn Miskeveyh, erdemler konusunda Platon'u dikkate alsa da Aristoteles'te karar kılar.³³ Huylar (karakter) noktasında Galen'i önemser ama Aristotelesçi zeminde kalmayı tercih eder.³⁴ İbn Miskeveyh'e göre ahlak (pratik felsefe) en faziletli olanı tercih etme ve bu tercihe uygun yaşama sanatı yahut insanın akla dayalı iradi davranışlarının bilimidir (pratik felsefe).³⁵ *Tehzibu'l-Ahlak* adlı eseri kendinden sonra Nasıruddin Tusi (öl. 1274), Celaleddin Devvani (öl. 1501) ve Kinalizade Ali (öl. 1572) tarafından takip edilmiştir. Halefleri İbn Miskeveyh'in sistemine fazla bir şey eklememiştir ancak İbn Miskeveyh'te sadece ismen zikredilen ev ekonomisi ve siyaset konularını incelemelerine dahil ederek ahlakın alanını antik seleflerine uygun şekilde genişletmişlerdir. Lakin netice itibarıyla İbn Miskeveyh'in bir tekrarı olmaktan öteye geçememişlerdir ki, İbn Miskeveyh'in *Tehzibu'l-Ahlak*'ının ne denli özgün olduğu da tartışma konusudur.³⁶ Buna rağmen bizim açımızdan önemli olan *Tehzibu'l-Ahlak*'taki ahlakın Platon ile başlayan ve Aristoteles ile disiplinler bir yapıya kavuşan *ethos*u veya etiği ne ölçüde temsil edebildiğidir. Zira İbn Miskeveyh, ahlakın veya ahlak felsefesinin *ethos* boyutunu öncülü olan İslam filozofları, örneğin bir Farabi kadar dikkate almamış görünmektedir. Bu yazının çerçevesi sözkonusu sorunun çözülmesine müsaade etmez ancak bizce ahlaktaki kötürümleşmeye ilk bağımsız

³⁰ Farklı sınıflandırmalar için bkz. Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. M. İskenderoğlu ve A. Arıkan. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 26-28.; Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak* (2013) adlı eserinde “edebi ve dini ahlak” “felsefi ahlak” şeklinde bir ayrımı tercih etmiştir. Buna karşın Fahri (2020), klasik fıkhi ahlak yerine “nassi ahlak” ve “dini ahlak” şeklinde ikili bir ayrım yapmıştır. Ona göre rasyonel yöntemlerle arasına mesafe koyan ve Kuran ile Hadis temelinde ahlaka sınır çizen yaklaşıma “nassi ahlak” denebilir. Buna karşın, “dini ahlak”ın yelpazesi daha geniştir, Kuran ve hadislerden kelam ve felsefi yöntemlere kadar pek çok alan ve teknikten faydalır. (26 vd.)

³¹ Bkz. Lokman Çilingir, *Farabi ve İbn Haldun'da Siyaset* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 49 vd.

³² Bkz. Çilingir, *Farabi ve İbn Haldun'da Siyaset*, 72.

³³ Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 184 vd.

³⁴ Bkz. Kutluer, “İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü,” 281.

³⁵ Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak. Ahlak Eğitimi*, çev. A. Şener, Tunç, 1. Kayaoğlu. (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013), 28.

³⁶ Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Hümeysra Özturan, “Tehzibü'l-Ahlak Bir Derleme mi?: İbn Miskeveyh'in Ahlak Projesine Dair Bütüncül Bir Anlama Girişimi” *İbn Miskeveyh* içinde (Ankara: TDV Yayınları, 2023), 127 vd. Bu konuda en sert eleştiriyi yapanlardan biri Cabiri'dir. Bkz. *Arap Ahlakı Aklı*, 516 vd.

ahlak incelemesi olan *Tehzibu'l-Ahlak*'in yeterliliği sorunu ile başlamak gerekebilir.³⁷

Felsefi ahlak içerisinde zikredilmeye değer önemli bir grup da İhvan-ı Safa'dır. Dini veya siyasi olmaktan ziyade ahlaki saiklerle hareket eden bu grup toplumsal bir karaktere sahiptir.³⁸ Onlara göre “insanın tabiatına işlenmiş ahlak (*ahlak-ı merkuze*); bedenın organlarından her birinde (bir yere) ‘*hazır ve yatkın olma*’ halidir. Bu yatkınlık sayesinde, nefse herhangi bir davranış ya da ameli, herhangi bir sanatı ortaya koymak, ilimlerden herhangi birini, bir edep ve ahlakı ya da bir siyaseti (uzun uzun) düşünüp taşınmadan öğrenmek kolaylaşır.”³⁹ Pythagorasçı ve Stoacı düşünceyle İslam düşüncesini harmanlayarak; cemaatvari bir dayanışma dahilinde insan aklının ilahi ışıkla aydınlanması neticesinde nefsin temizlenmesini ve olgunlaşmasını hedeflerler. İnsan ruhunun geleneksel üçlü ayırımına (bitkisel, hayvani ve insani) ilaveten, meleki (hikemi) ve kudsi (nebevi) ruh mertebelerini yerleştirirler. Nihai maksat, beşerin gücü oranında Tanrıya benzemesidir, Tanrının ahlakıyla ahlaklanmasıdır.⁴⁰ Ruhsal arınmaya o derece önem verirler ki, ölmeden önce meleklerle benzemeyi başaramayan ruhun, öldükten sonra tekrar geldiği dünyaya geri gönderileceğine inanırlar.⁴¹ Bir toplulukta farklı karakter özellikleriyle beliren insanlar, bu farklılıklarını erdemli bir topluluk yaşantısı için uyumlaştırırsa ortak bir insanlık idealine erişmenin yolu açılır. Zira tek tek insanların her sahada kabiliyetli olması beklenemeyeceğine göre, bunu ancak külli insan (*el-insanu'l-mutlak*) başarabilir.⁴² Buna göre denilebilir ki İhvan-ı Safa, her ne kadar Antik seleflerine yakın dursalar ve toplumsal boyutu ihmal etmeseler de, zamanla onlarda ahlak Sokratik etik ekollerde görülebilecek bir yaşam tarzı niteliğine bürünür.

Kur'an ve hadislerden hareket etmekle beraber rasyonel yöntem ve kavramlara dayanan *kelam* ekollerinin başında akılcı ahlak anlayışını savunan *Mutezile* (*Kaderiye*) gelmektedir.⁴³ Mutezile ekolünde ahlaki fiil, eylem, bilgili ve kudretli fail ile ilişkilendirilir. Mutezile'de asıl olan insanın gücünü rasyonelleştirme eğilimidir. Buna karşın Allah'ın mutlak kudret sahibi olması öncülünden hareket eden *Cebriye* (*Mücbire*), O'nun yeryüzündeki her oluş veya fiilin sahibi olduğunu, dolayısıyla insan için iradi fiillerin mecazi olmaktan öte bir anlam taşımadığını savunur.⁴⁴ *Eş'ariler* ise Mutezile'nin sadece aklın bir şeyi zorunlu ve ahlaki kıldığı iddiasını reddettiler ancak Cebriye'nin insan sorumluluğunu ortadan kaldıran aşırı görüşlerini de benimsemeye yaklaşmadılar. Her iki karşıt ekol arasında orta yolu takip ederek *kesb* kavramını geliştirdiler.⁴⁵ Buna göre insan fiillerinin neticesini kazanmaya (*kesb*) güç yetirebilir, her ne kadar fiili yaratan ve bu fiilin insanla irtibatını sağlayıp insanı bu fiilin sonuçlarıyla yükümlü kılan Allah olsa da. Kelam ekolleri tarafsız bir ahlak bilimini inşa etmeye girişmeseler de, fıkıhçılarda olduğu gibi ahlaki dinin bir uygulama alanı olarak görme eğiliminde de değildiler. En azından özgürlük ve kader gibi sorunlarda özgün tartışma ve kavramsallaştırmalar ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla akli önemsemeleri ve ölçü almaları ahlaki eylemlerin değerlendirilmesi noktasında yöntemsel bir katkı sunmuştur.

³⁷ Bizim “yetersizlik” yargımız, ağırlıklı olarak geleneksel ahlaktan modern bir ahlak türetememe sürecine matuftur, aksi bir tavır bizi anakronizme vardırır. Kaldı ki, İslam düşüncesinin gelişme aşaması olan 9. ve 12. asırlarda ortaya koyulan çalışmalar Batılı muadillerinden hiç de geride değildir. Öte yandan ahlakın zamanla teolojiye mahkûm olması meselesi Batı ahlak tarihi için de geçerlidir. Söz gelimi 17. asırda ontolojisini ve epistemolojisini tecrübeye dayandıran John Locke gibi düşünürler dahi ahlak sözkonusu olduğunda, vahyin, ahlak için daha emin bir kaynak olduğunu (bkz. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. V. Hacikadiroğlu. (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1996), I. Kitap, Bölüm III, § 6) ifade etmektedir. Ancak Aydınlanma süreciyle birlikte ahlak yepyeni bir yola girmiş, felsefi rasyonel gerekçelendirme ve temellendirme yeni ahlakın esası olmuştur. Bunu takip eden bilimsel, betimsel çalışmalar, normatif etiğe eşlik etmiş ve neticede ahlaki kavramların ve akımların mantıksal-dilsel çözümlemesi diyebileceğimiz meta-etik araştırmalar ile devam etmiştir.

³⁸ Bkz. Kutluer, “İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü,” 207.

³⁹ Abdullah Kahraman, (ed.) *İhvanı Safa Risaleleri*, cilt 1, çev. Enver Uysal. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 208. İhvan-Safa genelde iki çeşit ahlak kabul eder: İlki, “(Yaratılıştan) nefislerin tabiatına iyice ‘yerleşmiş olan ahlak (ahlak-ı merkuze)’”; ikincisi ise “geleneksel uygulamalarla ve sürekli yapa yapa insanda adet haline gelmiş olan ‘kazanılmış ahlak (ahlak-ı müktesebe)’” (Kahraman, *İhvanı Safa Risaleleri*, c. 1, 212).

⁴⁰ Kahraman, *İhvanı Safa Risaleleri*, c. 1, 216.

⁴¹ Bkz. Kutluer, “İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü,” 226.; ayrıca bkz. M. Dağ ve H. Aydın, *Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe* (İstanbul: Bilim ve Gelecek Yayınları, 2020), 98.

⁴² Bkz. Kahraman, *İhvanı Safa Risaleleri*, c. 1, 208.

⁴³ Bkz. Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 61.

⁴⁴ Bkz. Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 85.; ayrıca bkz. Kutluer, “İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü,” 210 vd.

⁴⁵ Bkz. Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 95 vd.

Tasavvuf ekolü, ahlak meselelerini kavramsallaştırmada ve özgür eylem meselesinde fıkıhçılarla felsefeciler arasında bir yerde kendilerini konumlandırıdılar. Daha çok Sufilerce tercih edilen *zühd* hayatının yansıması olan bu ahlaki anlayış, bütün kötülüklerin kaynağı olan nefsi terbiye etmeyi ana amaç olarak benimser. Sufilerin bir kısmı dini ve ahlaki kurallara bağlılığı ilke edinirken bir kısmı her tür dini ve ahlaki kuralı aşmayı hedefledi.⁴⁶ Bununla birlikte tasavvuf düşüncesinde teorik ve pratik boyut şeklinde bir ayrıma gidilebilir. Tasavvufun teorik boyutunu bilgi sorununa yaklaşımları oluştururken (literatürde teoriyle uğraşan tasavvuf ehlini *Mutasavvıf* diye adlandırmak adet olmuştur); pratik boyutunu daha çok *Sufi* diye bilinen ve *zühd* yaşamı ile dünyadan el etek çekmeyi ilke edinen kişiler oluşturur.⁴⁷ Kader meselesinde Mutezileye yakın duran Sufiler, insanların fiilleri istemede (irade) ve seçmede (ihtiyar) özgür oldukları düşüncesine yakın dururlar.⁴⁸ Ancak tasavvufi görüşün bir kısım temsilcileri dini inanç ve ibadetlere saygılı bir ahlak anlayışı geliştirirken, daha çok felsefi tasavvufa yakın olanlar, dinden bağımsız bir ahlaki yaşamı tercih etmiştir.⁴⁹ El-Cabiri, genel olarak sufi ahlakını “fena ahlakı” veya “ahlakın fenası” diye nitelendirerek, sufi gelenek üzerinde İslam harici Fars ve İskenderiye ile Antakya ekolünün etkilerine dikkat çekmiştir. Sufilerde başta dini vecibeler olmak üzere “kulluk” ile ilgili bütün yükümlülüklerin, tam bir özgürleşme yolunda aşılması gereken zorunlu bir aşama olarak görülmesi düşüncesi hakimdir. Katı bir *cebr* anlayışı ve geleceğe yönelik plan ve kaygılardan uzaklaşma yani *tedbirin terki* (*tevekkül*) bu yolculuğa eşlik eder.⁵⁰ Sonuç itibarıyla tasavvuf İslam düşüncesinde ahlaki boyutta önemli bir renk ve yaklaşım olsa da ahlak veya sistematik bir ahlak biliminin (etik) gelişmesinde etkileri sınırlı kalmıştır. Zira bu ekol mensupları da ahlaki tek yönlü ve *ethos*’un zorunlu bileşenlerinden (hukuk ve siyaset gibi) bağımsız olarak anlamış ve uygulamışlardır.

Tasavvufi ekole karşı konumlanan ve “İslami Ahlak/İslam Ahlakı” diye adlandırılabilenimiz ve İslam Fıkıhçıları tarafından domine edilen dini bir ahlaktan söz edebiliriz. Gerçekten İslam ahlakı denildiğinde, bu zamana kadar belirttiğimiz ekoller içerisinde en baskın olan fıkhi ahlaktır. Dini referansla hareket eden fıkıhçılar, helal-haram karşıtlığı içinde kavramsallaştırdıkları dini düşünceyi aynı zamanda ahlakın da ölçüsü yapmışlardır. Dolayısıyla helal yahut dini olan ahlaki-olan ile haram olan da gayri-ahlaki olanla özdeşleştirilmiştir.⁵¹ Fıkıhçıların ahlak görüşlerini, diğer dini ekollerin aksine hukuki ve siyasa alana değin genişletmiştir. Ancak bu genişletmeyi Antik ahlaki gelenek ve onu takip eden İslami rasyonalizmin aksine, ahlaki dine tabi kılarak yapmışlardır. Bu sebeple fıkıhçılar için İslam ahlakından bağımsız bir ahlaktan söz etmenin imkânı yoktur. Sonuçta dinden bağımsız bir ahlak ne mümkün ne de meşru kabul edilmiştir. Fıkıhın İslam düşüncesindeki baskın rolünden ötürü, yukarıda sözünü ettiğimiz fıkhi olmayan yaklaşımlar zamanla fıkıhçılara tabi olmak zorunda kalmışlardır.

Özetlemek gerekirse, farklı ekoller tarafından temsil edilen İslam ahlakı, felsefi ahlak geleneğiyle boy ölçüşecek seviyede işlenmemiş ve bağımsız bir alan olarak gelişme imkânı bulamamıştır. Buna rağmen ahlak konusunda, farklı yöntem ve bakış açılarını temsil etmeleri bağlamında getirmiş oldukları yenilik de zamanla fıkhi ahlakın baskısı altında kötürümleşmiştir. Gitgide gelenekselleşen ve tekrara düşen felsefi ahlak ise iyi huylar kötü huylar şeklinde karakter tasnifi ve erdem katoloğuna dönüşmüştür. Neticede felsefi ahlak ya hâkim dini-fıkhi ahlak

⁴⁶ Bkz. Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 111.; ayrıca bkz. el-Cabiri, *Arap Ahlakı Akli*, 541 vd.

⁴⁷ Bkz. el-Cabiri, *Arap Ahlakı Akli*, 544.

⁴⁸ Bkz. Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 109.

⁴⁹ Bkz. Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 119 vd.

⁵⁰ Bkz. el-Cabiri, *Arap Ahlakı Akli*, 618.

⁵¹ Bkz. Burhanettin Tatar, “Din ve Ahlâk ilişkisi” *İslâm Ahlak Esasları ve Felsefesi* içinde (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 26.

tarafından dışlanmış ya da özgün içeriğini kaybetmiştir.⁵² Durum bu olunca İslam ahlak düşüncesinden hareketle ahlak felsefesinin veya etiğin sorunlarını ve ilgi çerçevesini kapsayan bağımsız bir ahlak disiplininin söz etmek mümkün olmadığı gibi, ahlakın temeli ve asli nesnesi olan *ethos*'un anlam ufku da ortadan kalkmıştır. Öte yandan sıkça dillendirilen “İslam Ahlakı” adlandırması da hala sistematik bir yapıya kavuşmuş değildir. Zira bu adlandırma net değildir ve son asırlara kadar bu ad altında ciddi bir bilimsel eser kaleme alınamadığı gibi belirgin bir müfredat da oluşturulamamıştır.⁵³ Söz konusu çabalar daha çok ahlak adı altında meşruiyetini devam ettirmeye çalışsa da son dönemlerde ahlakın da etik karşısında mevzi kaybetmesiyle bu gayretler boşa çıkmıştır. Kaldı ki, İslam Ahlakı, Türk Ahlakı veya Alman Felsefesi gibi spesifik adlandırmalar artık revaçta değildir.

Şimdi çözümlememize töre kavramı ile devam edeceğiz. Zira töre, eski Gerekçede *ethos* sözcüğüne en yakın anlam içeriğine sahip olan ve bize her tür ahlaki refleksiyon veya yargılamada hareket noktası olarak hizmet görebilecek bir zemin sunabilir. Bu maksatla ilkin törenin etimolojik olarak hangi anlamlara geldiğini, daha sonra da onun ahlak siyaset, hukuk ve toplumsal kurumlarla nasıl bir ilişki içinde olduğunu aydınlatmaya çalışalım.

3. Töre, Örf-Adet ve Ahlak

“Töre” veya eski telaffuzuyla “törü” veya “türe” Türkçe’de “türemek (tö-rü-mek)” fiilinden gelmiştir ve sözlükte karşılığı, töri-/törü- türemek, töremek (çoğalmak), yaratılmak, düzenlenmek, şekil almak, döl vermektir.⁵⁴ Geniş anlamıyla töre, bir toplulukta birlikte yaşamı mümkün kılan yerleşik davranış biçimleri ve kurallar ile görenekler ve geleneklerden oluşur. Dar anlamıyla da topluluğun ahlaki yaşam biçimi demektir. Orhun Yazıtları’nda geçen “törü” kelimesi, sözlü yasa, örf, merasim, tören anlamlarına gelir.⁵⁵ Bu haliyle töre, hukukla, ahlakla ve inançlarla birlikte sosyal hayatı düzenleyen kurallar bütünüdür. Eski Türk topluluklarında zamanla kendiliğinden gelişen gelenek, görenek, adet ve normlar, “yusun/yosun hukuku”nu oluşturur.⁵⁶ Kağan’ın iradesiyle “yusun” töreye dönüştürülür. Bu bakımdan “yusun” törenin en önemli kaynağıdır.⁵⁷ Her ne kadar töre kelimesi Moğallarda ve Türklerde ortak kullanılan bir terim olsa da Moğallarda daha çok siyasi bir kategori olarak yer alırken Türklerde ise hukuki ve ahlaki boyut öne çıkmaktadır. Töre Türklerde sadece bir gelenek olmadan öte iktidar ve toplumun meşrulaştırıcı normatif yapısına karşılık gelir. O sadece yazılı olmayan hukuk kurallarını değil aynı zamanda toplumsal düzenin ve siyasi sistemin ahlaki temellerini ifade eden bir kavramdır. İşte tam da törenin geleneksel normatif düzen anlamı onu *ethos*’a yaklaştıran en önemli özelliğidir. Diğer bir deyişle, ahlaki bir temellendirmede töreyi dikkate almak *ethos*’un nesnel boyutuyla olan bağın devamlılığının garantisi olacaktır. Ancak İslamiyete geçiş ile birlikte töre kavramının anlam ve işlevinde değişiklikler olmuştur.

⁵² Klasik ahlak literatürü, büyük ölçüde *İlm-i Ahlak* başlığı altında kaleme alınmıştır. Bu eserlerde öncelikle ahlakın tanımı yapılmakta, ardından amacı ortaya konmaktadır. Buna göre “ilm-i ahlak”, Aristoteles’in tabiriyle, “insanın hakiki mesleğini belirleyen”, akıl gücünü arzu edilen olgunluk seviyesine sevk eden kurallar bütününden oluşmaktadır. Nazarî (teorik) ve amelî (pratik) olmak üzere iki kategoriye ayrılan bu eserlerin teorik bölümü ahlakın kaynağına ilişkin sorulara ayrılmıştır. Bu bağlamda ödev ile hak arasındaki bağ, ödevin davranmasında vicdanın işlevi, insanın sorumluluk bilinci, “hayır” veya “iyi”nin haz ve fayda ile ilişkisi incelenir. Ayrıca insan davranışlarında iradenin belirleyici rolü, karakterin mahiyeti ve değişebilirliği gibi sorunlar tartışılır. Pratik bölümünde ise, insanın toplum içinde yükümlü olduğu ödevlerin tasnifi yapılır. Ödevler, nefse (kişinin kendine), aileye, topluma ve insanlığa karşı olmak üzere sınıflandırılır. Sabır, kanaat ve tevekkül gibi konuların yanında, zulüm, adalet ve cömertlik gibi erdemlere yer verilir. Bkz. Ö. Türker ve K. B. Türyaki, (ed.), *İslam Ahlak Literatürü. Ekoller ve Problemler* (Ankara: Nobel Yayınları, 2016), 1 vd.

⁵³ Örneğin günümüzde İslam Ahlakı denildiğinde en fazla başvurulan kaynaklardan biri olan Mustafa Çağrırcı’nın kaleme aldığı *İslam Düşüncesinde Ahlak* (1988) adlı çalışma, bağımsız bir Ahlak veya Ahlakı Giriş kitabı değil, adından da anlaşılacağı üzere İslam düşüncesinde ahlak anlayışlarının tasnif ve tasviri niteliğinde telif bir çalışmadır.

⁵⁴ Bkz. İsmet Zeki Eyuboğlu, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü* (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1995), 669.; ayrıca bkz. Tuncer Gülensoy, *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*, c. II (Ankara: TDK Yayınları, 2011), 927.; ayrıca bkz. *Türkçe Sözlük*, cilt 2 (Ankara: TDK Yayınları, 1996), 1201. Kaşgarlı Mahmut’un (ö. 1102) *Divanü Lügat-it-Türk* adlı eserinde töre kelimesi “evin önemli yeri ve sediri” şeklinde tanımlanmaktadır.

⁵⁵ “Ol töreü üze eçim üağan olurtı.” (O töre üzerine kağan oturdu.) (Kül Tigin Yazıtı, D16). “İlig tutup törü[g] itmiş. Özi ança kergek bolmış.” (İli tutup töreyi düzenlemiş. Kendisi öylece vefat etmiş.) (Bilge Kağan Yazıtı, D4). Bkz. Talat Tekin, *Orhon Yazıtları Kül Tigin, Bilge Kağan, Tunyukuk* (İstanbul: Simurg Yayınevi, 1998), 42, 62.

⁵⁶ Bkz. Aybars Pamir, “Orta – Asya Türk Hukukunda ‘Töre’ Kavramı,” *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* (2009): 368.

⁵⁷ Bkz. Halil İnalcık, *Osmanlı’da Devlet, Hukuk, Adalet* (İstanbul: Eren Yayıncılık, 2000), 21.

İslamiyet'ten sonraki dönemde töre yerine Arapça "örf" teriminin ön plana çıktığını görüyoruz. Örf, Osmanlı Devleti'nin hukuk dahil olmuş ve karar verme organlarında "padişahın yönetme ve icra etme yetkisi" anlamında kullanılmıştır.⁵⁸ Bu bağlamda padişahın emir ve fermanlarıyla oluşan hukuka "örfi hukuk" denmiştir.⁵⁹ Siyasi iradenin tezahürü anlamında töre varlığını örfi hukukla devam ettirmiştir.⁶⁰ Ancak tanımlara bakıldığında örfün farklı bir anlam boyutuna sahip olduğu hemen fark edilmektedir. Ebü'l-Berekat en-Nesefî'den itibaren Siraceddin el-Gaznevî el-Hindî ve onların görüşlerini nakleden İbn Âbidîn'e kadar pek çok fakih, örfü, akıl yoluyla herkesin benimsediği ve insan tabiatına uygun bulunan şey olarak tanımlamıştır. Osmanlı literatüründe örf kavramına ilk kez Dursun Bey tarafından atıfta bulunulmuştur. Dursun Bey, şer'î hukuku vahye ve nakle dayanan normatif düzen olarak tarif ederken, örfî hukuku ise akıl ve tecrübeye dayalı olup siyasi otorite aracılığıyla meşrulaştırılan hukuk düzeni şeklinde açıklamıştır. Bu sebeple örfî hukuk, sultanın siyaseti veya padişahın yasağı kavramlarıyla ifade edilmiştir.⁶¹

Örfî hukukun sadece Osmanlılara has olmadığı, diğer Türk ve İslam devletlerinde de bulunduğu bilinmektedir. Memlûkler'de, İran'da ve Hindistan'daki İslam devletlerinde farklı adlar taşısa da bir örfî hukuk mevcuttur. Osmanlı örfî hukukunun şer'î hukukun karşısında laik bir yapı arzettiğini söylemek pek isabetli değildir. Örf sultanın sınırsız yasama yetkisi anlamına da gelmez. Şer'î hukukun nistan kaynaklanan kuralları değişmez nitelikte iken örfî hukuk kuralları değişebilir niteliktedir.⁶² Bu haliyle örf öznel açıdan nötr olsa da nesnel yönüyle, *ethos* ve töreye yakın bir anlam yüklediğini söylememiz mümkündür. Bu durum, örf ile birlikte kullanılan adet ve gelenek sözcüklerinde daha rahat görülebilir.

Türkçe'de örf ve *adeti* ifade etmek üzere an'ane, gelenek, görenek ve teamül kelimeleri de kullanılmaktadır. Adet kelimesi *avd* kökünden türetilmiş olup, "eski duruma dönmek; geri çevirmek, bir şeyi tekrarlamak, üst üste yaparak alışkanlık haline getirmek" demektir ve genel olarak "gelenek ve örf" anlamına gelir.⁶³ Bu bağlamda *adet*, belli nitelikteki sosyal davranış biçimlerini ve dildeki yerleşik kullanımları ifade eder.⁶⁴ Akıl ve iradeden kaynaklanan, hem bireylere hem de topluma ait olay, durum ve davranışları içine alan adetin kavram açısından örften daha kapsamlı olduğunu ve bu sebeple iki terim arasında fark bulunduğunu ileri süren hukukçular örfü, "toplumun söz veya fiil halinde ortaya çıkan adeti" olarak tanımlamışlardır.⁶⁵ Buna göre bir tür adet olan örf akıl ve bilinçli tercihe dayanmaktadır. Ancak hukukun kaynağı olmaları bakımından adet ile örf arasında bir ayrım yoktur.⁶⁶ Bu sebeple Mecelle'de, toplumda yerleşmiş örf ve âdetlerin hukuki meselelerde şer-i hükmün belirlenmesinde ölçüt ve dayanak teşkil edeceğine dair bir maddeye yer verilmiştir.⁶⁷

Alışkanlık deyimi de örf, adet ve gelenek ile benzer bir anlama sahiptir. Birlikte yaşamın ürünü olan ve zaman ve şartlara göre değişiklikler gösteren örfler, gündelik yaşamı kolaylaştırma yönüyle alışkanlıklara benzese de, zorlayıcı normlar olma özelliğiyle alışkanlıklardan ayrılırlar. Yine de gündelik kullanımda töre, örf-adet ve gelenek tabirleri çoğu zaman birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Zira her dört kavram birbiriyle anlamca irtibatlıdır.

İslam inancı açısından bakıldığında örf ve adetler doğrudan Kitap ve Sünnet kapsamında sayılmaz. Örf ve adetler, mutlak olarak kabul edilmek veya reddedilmek yerine, dinin temel esaslarına uygunluğu açısından değerlendirilmiş, bu esaslara uygun olanlar benimsenirken diğerleri reddedilmiştir. Bu bakımdan bazı örf ve adetler

⁵⁸ Bkz. Mehmet Akman, "Örf, Osmanlı Devleti'nde" *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde, cilt 14 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 93.

⁵⁹ Bkz. İbrahim Kâfi Dönmez, "Örf" *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde, cilt 14 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 87.

⁶⁰ Örneğin, Hülya Kasapoğlu Çengel (2007), "Töre, tüzük, yasa, yasak" tabirleri İslamiyet'ten önce ve sonra kullanılmaya devam etmiştir. Uygurlar'da bunların yanında kanun, kural, örfî hukuk anlamlarında kullanılmıştır." demektir ("Ermeni Harfli Kıpçak Türkçesiyle Yazılmış Töre Bitigi ve Bu Eserdeki Töre, Yargı, Bitik Terimleri Üzerine," *Gazi Türkiyat* 80.).

⁶¹ Bkz. Akman, "Örf, Osmanlı Devleti'nde," 93.

⁶² Bkz. İbrahim Kafesoğlu, *Türk Millî Kültürü* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1984), 233.

⁶³ Bkz. Hayrettin Karaman, "Adet" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Ankara: TDV Yayınları, 1989), c. 1, 369.

⁶⁴ Bkz. İbrahim Kâfi Dönmez, "Örf" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Ankara: TDV Yayınları, 1989), c. 34, 87.

⁶⁵ Bk. Karaman, "Adet," 370.

⁶⁶ Bkz. Yasemin Işıktay, "Hukukun Kaynağı Olarak Örf ve Adet Hukuku" (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1991), 26 vd.

⁶⁷ Bkz. Dönmez, "Örf," 88.

İslamiyet'te hukukun da bir kaynağı kabul edilmiş ve Kur'an referans alınmıştır, örneğin: "Af yolunu tut, örfü emret, cahillere kulak asma."⁶⁸ Bu ayette geçen örf, "maruf" ve "bütün dinlerin üzerinde birleştiği, insanların yadırgamadığı iyi ve güzel şeyler" şeklinde anlaşılmıştır. Kur'an'da otuz sekiz defa tekrarlanan *maruf* da ekseriyetle yukarıdaki manada kullanılmıştır. İslam hukukçularının genel tavrı, geleneklerin (örf ve adetler) mutlak olarak kabul veya reddedilmemekten ziyade, onların akıl ve vahiy süzgecinden geçirilmesi, vahye aykırı olmayan, akla ve insan yaratılışına uygun bulunanların kabul edilmesi, böyle olmayanların ise terkedilmesi gerektiği şeklinde olmuştur. Ancak netice itibarıyla nihai referans olarak ayet ve hadisler alınmıştır. Bu noktada şöyle bir itiraz gelebilir: Örfün dikkate alınması ahlakın hukuki, toplumsal boyutunun hesaba katılması şeklinde anlaşıldığında, İslam düşüncesinde ahlakın nesnel boyutunun ihmal edildiği şeklindeki tezimiz çürütülmüş olmaz mı? Ancak durum görüldüğünden farklıdır. Zira örfün kriteri iyi ve kötü olmaktan çıkıp sevap-günah ya da haram-helal şeklinde fıkhi normlara tabi kılındığından artık rasyonel bir disiplin olan etiğin kaynağı olan töre veya ahlaktan söz etmenin imkânı kalmamıştır.

Örfi normlar uzlaşımsal olma özelliğiyle hukuki normlardan ayrılır. Örf ve adetler kendisine tabi olanların rıza ve muvafakatine dayalı olarak yürürlük kazanabildiği halde, hukukun yürürlüğü tabi olanların rıza ve onayına bağlı değildir. Akla ve kavramsallaştırmaya dayalı olmayıp keyfe ya da koşullara göre meydana gelmesi de genellikle örfi normları hukuk normlarından ayırt eden bir özelliktir. Zira maddi anlamda birçok örfi norm toplumun adalet arayışının ürünü olup, kamu vicdanı ve toplumsal sağduyuyu yansıtır. Bu kurallar genellikle bir sosyal grup ya da sınıf tarafından belirlenir. Bütün bu açıklamalar, töre ve örfün ahlak teriminin türetildiği ethos'un anlam boyutuyla yakından bağlantılı olduğunu göstermektedir.

Kısaca, töre ve örf, Türk-İslam düşünce tarihinde yalnızca hukuki düzenlemelerin değil, aynı zamanda ahlaki normların ve toplumsal meşruiyetin de temel kaynakları olarak öne çıkmaktadır. Eski Türk toplumlarında töre, yazılı olmayan hukuk kuralları olmanın ötesinde, toplumsal düzenin ve siyasal otoritenin ahlaki zeminini temsil etmiştir. Bu yönüyle ethos kavramına yaklaşmakta ve ahlak felsefesinin nesnel boyutuna ışık tutmaktadır. İslamiyet'in kabulüyle birlikte örf kavramı ön plana çıkmış, Osmanlı hukuk düzeninde şer'î hukukun yanında akıl ve tecrübeye dayalı tamamlayıcı bir normatif alan oluşturmuştur. Ancak örfün giderek fikhî çerçevede değerlendirilmesi, onun rasyonel-etik bir dayanak olmaktan çok dinî normlara tâbi hale gelmesine yol açmıştır. Buna rağmen töre ve örfün tarihsel serüveni, etik incelemeler açısından ahlakın yalnızca bireysel ödev bilinciyle değil, aynı zamanda toplumsal ve kurumsal düzlemdeki nesnel bağlamıyla da ele alınması gerektiğini ortaya koymaktadır. Sorunu daha iyi kavramak için Batı düşüncesi üzerinden bir karşılaştırma yapmak faydalı olacaktır. Bu çerçevede çağdaş etiğin gelişmesine önemli katkısı olan Kant ve Hegel'in ahlak (ve töre) anlayışlarına bakmamız gerekir.

4. Moralität ve Sittlichkeit Arasında

Ahlak ve töre kavramlarının Türkçedeki kullanımına çok yakın bir kullanım Batı dillerinde Almanca'da göze çarpmaktadır. İngilizce ve Fransızca'da ahlak anlamında *ethos*'un Latince karşılığı sadece *moral* sözcüğü vardır. Ancak Almanca'da *Moral(itaet)* teriminin yanında yine aynı anlamda ve aynı sıklıkta kullanılan *Sitte* veya *Sittlichkeit* terimleri vardır. Bu sebeple töre kelimesini aydınlatmak için Alman dilinde neredeyse aynı anlamda kullanılan *Sitte* sözcüğüne ve onun *Moral* ile benzer ve farklı anlam boyutlarına dikkat çekmek istiyoruz.

Batı dillerinde ahlak anlamına gelen *moral* terimi, ahlak ve aynı zamanda karakter anlamına gelen *mos*'tan türetilmiştir.⁶⁹ *Moral*'ın anlam yelpazesi *ethos*'unkine çok benzemektedir. İlk olarak, *mos* "gelenek", "alışkanlık" ya da "kullanım"ın kolektif alanını temsil etmektedir. İkinci olarak, *mos* bireysel olarak "karakter", "tutum" veya "doğa"

⁶⁸ Kur'an, Araf, 7/199.

⁶⁹ Annemarie Pieper, *Etiğe Giriş*, çev. Veysel Ataman ve Gönül Sezer. (İstanbul: Ayrıntı, 2012), 31.; ayrıca bkz. Otfried Höffe, *Ethik. Eine Einführung* (München: Verlag C. H. Beck, 2013), 9-10.

olarak da kullanılmıştır.⁷⁰ *Ethos* sözcüğünün Cicero tarafından Latince'ye uyarlanmasıyla birlikte *moral* kelimesinde vurgulanan bir boyut da iradedir. Bilhassa o, Tanrı veya hükmedenlerin insan üzerindeki iradesi, dolayısıyla buyruk ve yasalar ve sonra da yerleşik adet ve alışkanlıklar anlamına gelir ki, zamanla *ethos* sözcüğüne paralel olarak kişinin hayat tarzı, niyet ve karakter özelliklerini belirtmek amacıyla kullanılmıştır.⁷¹ *Moral*'ın sıfat hali olan *moralis* ise tıpkı muadili *ethikos* gibi, bir yandan değerden bağımsız şekilde “töreyle ya da doğaya ilişkin” anlamına gelirken; diğer yandan, olumlu bir değerlendirmeye ilişkilendirilmektedir (tıpkı bugün hala bir davranışı ya da kişiyi onayladığımızda “ahlaki/ahlaklı” olarak adlandırmamız gibi). Dolayısıyla Latince *mos* ve eski Yunanca *ethos*, bazı nüanslara rağmen, anlam bakımından büyük ölçüde örtüşmektedir. Ancak Almanca'da, bunlardan türetilen *moral* (Alm. yazılışı *Moral*)” sözcüğünün yanında aynı zamanda *Sitte* sözcüğü de kullanılmaktadır. *Moral* ve *Sitte* genelde birbirinin yerine kullanılmakta, hatta bu iki sözcükten türetilen *Moralität* ve *Sittlichkeit* deyimleri arasında, Habermas'ın da vurguladığı gibi, “kelime anlamı açısından, neredeyse hiçbir fark yoktur.”⁷² Ancak yine de Kant ve Hegel'de bu iki terim arasında belirgin bir ayrım yapılır. Hatta, aşağıda görülebileceği gibi, Hegel, Kant'ın *Moralität*'ine karşın *Sittlichkeit*'i öne çıkarır.

Sitte Almanca'da örf adet, gelenek, muhtemelen “kişinin edindiği veya alıştığı şey”; bir halkın veya daha dar bir yaşam çevresinin üyelerinin, örneğin bir kabile, bir topluluk, bir sınıf veya bir dini cemaatin aşına olunan, sabit bir alışkanlık haline gelen ve geneli bağlayan eylem modelleridir.⁷³ Törel olarak bir eylemin değerlendirilmesi, bu eylemin “hem geçerli olan törel kuralın izlenmesi anlamına hem de eylemin oluşma nedeninin insanın töreselliğinde bulunması anlamına gelir.”⁷⁴

Thomasius tarafından 1720'lerde *moral*'ın karşılığı olarak Almancalaştırılmış olan *Sitte*, ahlak, ahlaki davranış, ahlaki öğreti veya etik; ayrıca ahlaki, törel, ahlaka göre, ahlaki öğretiye göre olandır; maddi olanın aksine içsel ve manevi olana karşılık gelir. 18. yüzyılın ortalarından sonra ise daha ziyade *etik* yerine kullanılmaktadır. Bu dönemde *Sittlichkeit* şöyle tanımlanır:

Törellik (*Sittlichkeit*), çoğulu kullanılmaz, bir şeyin insanların özgür davranışıyla ilişkili olması ve bu davranışta temel lenmiş olması niteliğidir. Yeme ve içme, kendi başına ele alındığında, fiziksel bir ihtiyacı karşılamak için yapıldığı için törellik özelliğine sahip değildir. Törellik yasaları, diğer tüm yasaların törel temelini içerir. Kişinin kendi seçimiyle ve seçimine göre olan şeyler, törellik ve sorumlulukla bağlantılıdır.⁷⁵

Jacob ve Wilhelm Grimm, 1852'den itibaren yayımlamaya başladıkları *Almanca Sözlük*'te (*Deutsches Wörterbuch*) “törellik” sözcüğüne dair dört farklı anlam ayırt ederler:

1. (Adelung'un yaptığı gibi): “ahlaki nitelik; eyleme uygun gelen içsel özelliklerin anlamı”;
2. “dürüstlük, edeplilik, alçak gönüllülük, itidal, yumuşak huyluluk (*modestia, moderatezza, placidezza*)”;
3. “ahlaki yetkinlik, törel yasalarla uyum”;
4. (yalnızca “bazen”): “cinsel anlamda dürüstlük ya da törellik.”⁷⁶

⁷⁰ Bkz. Otfried Höffe, *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles* (Berlin: Akademie Verlag, 1996), 10.

⁷¹ Bkz. Lokman Çilingir, *Ahlak Felsefesine Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2003), 12.; ayrıca bkz. Harun Bodur, “Etiğin Alet Çantasına Bakmak: Ahlak, Etik ve İntilî Temel Kavramlar Üzerine Notlar,” *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı:7 (2017): 163 vd.

⁷² Jürgen Habermas, “Noch einmal: Zum Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit,” *Vortrag an der Universität Frankfurt* 19, (Juni 2019), 730. <https://doi.org/10.1515/dzph-2019-0055>

⁷³ Bkz. Otfried Höffe, “Moral und Sitte” in *Lexion der Ethik* (München: Verlag C. H. Beck, 2008), 211-213.; ve “Sittlichkeit,” 280-283.

⁷⁴ Pieper, *Etiğe Giriş*, 31.

⁷⁵ Bkz. Johann Christoph Adelung, *Grammatisch-Kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart (1774–1786)* (Abgerufen am 16. Mai 2022. Digitale Bibliothek; 40. ISSN: 3-89853-140-6).

⁷⁶ Grimm kardeşler, “törel” (*sittlich*) sıfatında zamanla gerçekleşen bir anlam kaymasına da değinmişlerdir: “Günümüzde bu kelimenin ahlaki olana ilişkin tarafsız anlamı zaman zaman özgül biçimde yalnızca cinsellikle sınırlandırılmaktadır; örneğin şu tür ifadelerde: ‘Kırsal kesimde törellik koşulları oldukça yetersiz.’” (Jacob und Wilhelm Grimm, “sittlich”. *Deutsches Wörterbuch*. Erstbearbeitung (1854–1960), digitalisierte Version im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache, <<https://www.dwds.de/wb/dwb/sittlich>>, erişim 16.08.2025.)

Gerek etik gerekse törellik kavramı açısından Kant bir dönüm noktasıdır. Bu konuda o, ilk sistematik çalışması olan *Törelere Metafizikinin Temellendirilmesi*'nin (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) önsözünde, *a priori*, saf bir felsefe olarak bir “Törelere Metafizik” (*Metaphysik der Sitten*) kurma girişiminden söz eder.⁷⁷ Felsefe ona göre ya *deneyssel* ya da *saf* (Mantık ve Metafizik) olabilir:

Böylece ikili bir metafizik, bir *Doğa Metafizik*i ile *Törelere Metafizik*i'nin [*Metaphysik der Sitten*] idesi ortaya çıkar. Demek ki, Fizik'in bir deneyssel, bir de akılsal kısmı olacak; etiğin de aynı şekilde; ama burada deneyssel kısma özel bir ad verilerek *Pratik Antropoloji*, akılsal kısma ise tam anlamda *Ahlak* [*Moral*] denilebilir.⁷⁸

Ancak onun bu eserde kullandığı Törelere Metafizik kavramı, Dieter Schönecker'in de haklı olarak vurguladığı gibi, farklı anlamlar içermektedir.⁷⁹ İlk Kant kavramı, “saf ahlak felsefesi” veya “saf törelere felsefesi (metafizik)” anlamında, etiğin saf kısmını ifade eden “üst bir kavram” olarak kullanılmaktadır. Böylesi bir Törelere Metafizik, safılığıyla, uygulamalı olandan, popüler ahlak felsefesinden ve pratik antropolojiden ayrılır ve de onlardan önce gelir.⁸⁰ Bu birinci anlamında Kant'ın gerek *ikinci eleştiri* gerekse “ileride” sunmayı vadettiği hak ve erdem öğretisini kapsayan *Törelere Metafizik*⁸¹, söz konusu Törelere Metafizik'in kısımlarını oluşturur. Dolayısıyla Törelere Metafizik hepsini kapsayan çatı niteliğine sahip bir kavramdır. Törelere Metafizik ikinci olarak, etik çözümlemenin bir aşamasına, *Temellendirme*'nin bir bölümünün (2. Bölümünün) başlığının “Yaygın Ahlak Felsefesinden Törelere Metafizik'e geçiş” şeklinde adlandırılmasına karşılık gelir. Denilebilir ki, “töre-lilik” (*Sitte/Sittlichkeit*) terimi Kant'ta genelde “ahlak-lılık”tan (*Moral/Moralität*) farklı bir anlam taşır. Ahlakiliğin özerk ve özgür bireyin koyduğu evrensel ilkelere gönderme yapmasına karşın, törelliliğin daha ziyade yerleşik örf, adet gelenek ve kurumsallaşmış normların oluşturduğu ahlaki bir düzene gönderme yaptığını söyleyebiliriz. Bazen de Kant'ın törelliliği sivil/medeni ahlak (*bürgerliche Moralität*) anlamında kullanır. Ancak törelliliğin toplumsal boyutu tam anlamıyla Hegel'de sistematik bir yapıya kavuşmuştur. Yani Kant'ın ahlaklılığına (*Moralität*) karşı Hegel nesnelleşmiş törelliliği (*Sittlichkeit*) savunur.

Hegel, Kant'ın hak ve ahlak/erdem öğretisine yönelik eleştirisini sistemli olarak ilkin 1802/3 yıllarında yayımladığı *Doğal Hakkın Bilimsel Ele Alınış Biçimleri Üzerine* (Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts) çalışmasında ortaya koyar. İtirazlarını *Hukuk Felsefesi*'nde “Moralität” ve “Sittlichkeit” ayrımı üzerinden derinleştirilerek devam ettirir. Ahlak-lılık ve töre-lilik (törel yaşam) kavramında da bir anlam değişikliğini beraberinde getiren bu eleştirileri dört başlık altında toplamak mümkündür: 1) Kesin buyruk, içerikten soyutlandığı için sonuçta anlamca boş ve totolojik yargılara indirgenmiştir (*formalizm* eleştirisi); 2) kesin buyruk, somut durumlardan bağımsız olduğu için, gerçek hayatın bağlamlarına duyarsız kalmıştır (*soyut evrenselcilik* eleştirisi); 3) “olması gereken” “olan”dan ayrıldığı için, ahlaki ilkelerin hayata nasıl geçirileceği konusunda etkileri azalmıştır (*pratik güçsüzlük* eleştirisi) ve 4) kesin buyruk tarihsel ve kültürel bağlamdan kopuk olduğu için, yüce amaçlar adına gayri ahlaki eylemleri meşrulaştırabilecek dogmatik bir ahlak anlayışına yol açmıştır (*saf niyetin terörü* eleştirisi).⁸²

⁷⁷ “İleride bir Törelere Metafizikini yayımlamak niyetiyle, önce şu Temellendirmeyi baskıya veriyorum” (Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [Grundlegungsschrift], Cilt 6 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983), BA XIII.

⁷⁸ Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA, V.

⁷⁹ Dieter Schönecker, “Gemeine sittliche und philosophische Vernunftkenntnis Zum ersten Übergang in Kants Grundlegung,” *Kant-Studien* 88. Jahrgang, 313.

⁸⁰ Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA, VII-X, XIII. Kant'ın ahlak felsefesini sistematik biçimde ortaya koyduğu bu ilk eserinin Türkçedeki yaygın çevirilerinden birinde (*Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, [ilk baskı 1982] 2002), *Sitte* teriminin karşılığı olarak “töre” yerine “ahlak” sözcüğünün tercih edilmesi, Türkçe felsefe literatüründe “töre” kavramının kullanım alanının sınırlandırılmasına ve “ahlak” kavramının öne çıkmasına sebep olmuş bir dilsel eğilim olarak değerlendirilebilir.

⁸¹ Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*. Sonderausgabe. Band 7. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983).

⁸² Bkz. Rolf-Peter Horstmann, “Kant und der ‘Standpunkt der Sittlichkeit’. Zur Destruktion der Kantischen Philosophie durch Hegel,” Für Michael Theunissen zum Geburtstag,” *Revue Internationale de Philosophie* 53, sayı: 210 (4) (Decembre 1999): 567.; Hegel'in Kant'ın etiğine karşı itirazları için ayrıca bkz. F. Carritt, “Hegel's Sittlichkeit,” “Proceedings of the Aristotelian Society,” *New Series* 36, (1935 1936): 223-236.; “Geburtstag,” *Revue Internationale de Philosophie* 53, sayı: (4) 210 (Decembre 1999): 567 vd.

Hegel, ahlaklılık ile törellik arasındaki ayrıma dair *Hukuk Felsefesinin Temel İlkeleri*'nin "Giriş" bölümünün sonlarında şöyle der:

Ahlaklılık (Moralität) ve törellik (Sittlichkeit) genellikle eş-anlamli olarak geçerli olsalar da, burada ötsel olarak farklı anlamlarda ele alındılar. Yine de tasavvurda bunlar ayırt ediliyor gibi görünmektedir; Kantçı dil kullanımı öncelikle Moralität deyiminden faydalanır, çünkü bu felsefenin pratik ilkeleri bütünüyle bu kavramla sınırlı kalır, *töreliliğin* konumunu tümüyle imkânsız kılar, hatta onu açıkça ortadan kaldırır ve yok sayar. Fakat, ahlaklılık ve törellik etimolojik bakımdan eş değerde olsalar bile, bu, yine de bu iki ayrı sözcüğün farklı kavramlar için kullanılmalarına engel teşkil etmezdi.⁸³

Törellik (yahut *törel yaşam*) Hegel'de, bir halkın oluşturduğu topluluğun kurumsal yapılarında ahlakın fiilen yaşanması olarak kendini gösterir, oysa *ahlaklılık* yalnızca düşünen bireyi, onun kendisiyle ve çevresiyle ilişkisini ilgilendirir ve bu nedenle yalnızca sınırlı bir geçerliliğe sahiptir. Zira Hegel için, Kant'ta olduğu gibi, ahlaki bakış açısı, ödev için içeriği olmayan biçimsel bir tanımdan ibaret kalır, yani özünde soyut olan ötsel iradenin sınırları içinde hapsolur. Oysa önemli olan ödevin nesnel belirlenimi ve somut içeriğidir ve böyle bir ödev öğretisi de ancak törel yaşamda mümkündür.⁸⁴ Bu nedenle *Moralität*, *Sittlichkeit* tarafından kapsanarak aşılmalıdır.⁸⁵ Törellikte ötsel ve nesnel iynin birliği sağlanmalıdır ki, ötsel irade özgür kalsın ve artık kurumsal düzenlerin sisteminde evrensel olanı görececek hale gelebilsin. Hegel'in tabiriyle; "Soyut iynin yerini alan nesnel ahlak [törellik], öznellik tarafından *sonsuz biçim olarak somutlaştırılan* özdür."⁸⁶ Ötsel irade, nesnelliği kendi kendini gerçekleştirme olarak deneyimler. Töresellik dahilinde ise iradenin öznelliği ortadan kalkar ve hak/hukuk geçerlilik kazanır. Varlık olarak ötsel irade genel olanla birleşir. Bu birleşme de *ailede*, *toplumda* ve *devlette*, yani törel bütünlükte gerçekleşir.⁸⁷

İlk törel kurum böylece ailedir. Aile doğal bir bağdır, çünkü ona ait olmaya karar verilmez, doğuştan itibaren üye olunarak ailenin bir parçası olunur. Aile, bilinçli bir kavrayıştan yoksun olmasına ve aile içindeki davranışların daha çok içgüdüsel olmasına rağmen, gerekli, makul ve ahlaki bir kurumdur. Dahası, aile içindeki sevgi, her bir aile üyesinin kendini diğerleriyle bilinçli bir bütünün parçası olarak görmesine dayanır.⁸⁸

Törelliğin gelişiminin bir sonraki adımı, ahlaki aileyle tezat teşkil eden sivil toplum veya yurttaş toplumdur (*bürgerliche Gesellschaft*). Sivil toplum, devlette törelliğin ulaşılması için gerekli olan olumsuzlama aşamasıdır. Sivil toplumunda egoist ilke hakimdir. Herkes kendi ihtiyaçlarını amaç olarak görür. Diğerleri, kendi amaçları için yararlı olabildikleri, yani amaçları için birer araç oldukları ölçüde önemlidir, çünkü diğerleri olmadan kendi amaçlarına yeterince ulaşamazlar. Bireyin özel amaçları bu nedenle genel tarafından sınırlandırılır, ancak aynı zamanda tatmin edilir.⁸⁹

Hegel'in törellik kavramındaki üçüncü adım, aile ilkesi ile sivil toplumun birleşmesi yani devlettir. Bu, tikel ile genel olanın önemli bir bütünlük oluşturmaları yani ikisinin sentezidir.

⁸³ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse [Rechtsphilosophie]*, Werke 7. (Frankfurt am Main, 1995), § 33.

⁸⁴ Jürgen Habermas, 2019 yılında Frankfurt Goethe Üniversitesinde yaptığı bir sunumda ("Noch einmal: Zum Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit") Kant ve Hegel üzerinden sorunu şöyle özetler: "'Moralität' (ahlaklılık) ve 'Sittlichkeit' (törellik) terimleri arasında, sözcüksel olarak bakıldığında, neredeyse hiçbir anlam farkı yoktur. 'Moralität' teriminde eski Roma'nın *mores*'leri (görenekları) yankılanırken, "Sittlichkeit", bir şehir halkının yaşam biçimi olarak *nomos*'tan, yani konulmuş hukuktan ayrılan Yunanca *ethos*'un çevirisidir. "Moralität" kavramı, "iyi töreler" karşısında katılığı ancak Kant'la birlikte kazanmıştır; çünkü bu kavram o zamandan itibaren özerklik kavramının öteki yüzünü dile getirir. Zira, Kendi iradesini akıl tarafından yönlendirilen bir öz-yasalara bağlama şeklinde bu kökten yeni kavramsallaştırmadan, koşulsuz olarak uyulması gereken ahlaki buyruklar kavramı ortaya çıkmaktadır. Hegel, her ne kadar akıldan türeyen yasalarla kendine yön veren bir özgürlük anlayışını korumak istemişse de, yerleşik alışkanlıkların karşısında güçsüz kalan soyut bir *Sollen* (gerekirlik) ona fazla gerçekdışı görünmüştür." (Vortrag an der Universität Frankfurt, 19. Juni 2019, 730.) <https://doi.org/10.1515/dzph-2019-0055>

⁸⁵ Bkz. Ludwig Siep, Was Heisst: "'Aufhebung Der Moralität in Sittlichkeit' In Hegels Rechtsphilosophie?," *Hegel-Studien* 17 (1982): 76.

⁸⁶ Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 144, 293-294.

⁸⁷ Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 142.

⁸⁸ Bkz. Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 158.

⁸⁹ Bkz. Hegel, *Rechtsphilosophie*, §182 vd.

Devlet, törel idenin gerçekliğidir – törel tin, açılmış olarak, kendi için seçik olan tözel irade olarak, kendini düşünür ve bilir; bildiğini ve bildiği düzeye dek yerine getirir. Devlet törede dolaysız varoluşunu, bireyin öz-bilincinde, bilme ve etkinliğinde dolaylı varoluşunu bulur; tıpkı öz-bilincinde ondaki niyetlilik yoluyla etkinliğinin özü, ereği ve ürünü olarak devlette özsel özgürlüğünü bulması gibi.⁹⁰

Son olak belirtmemiz gerekir ki, Hegel’de töreliliğin yahut törel yaşamın bütünlüğü tarihin bir anıdır ve bu nedenle her zaman belirli bir biçime sahiptir. Dolayısıyla, tıpkı hak gibi, töre de zihnin bir ürünü değil, toplumsal bir üründür. Topluluğa bu yeni bakış (topluluğun törel temelde kavranması gerektiği), Hegel’in töreyi pratik yaşamın bir boyutu olarak sunmasını mümkün kılar.

Bütün bu tespitlerden hareketle denilebilir ki Kant ve Hegel felsefesi üzerinden ele alınan ahlak-lılık (*Moralität*) ile törel-lik (*Sittlichkeit*) ayrımı, Türkçedeki töre ve törellik kavramlarıyla yakından ilişkilidir. Almanca’da *Moral/Moralität*, bireysel iradenin evrensel ahlaki ilkelere uygunluğunu, ödev bilincini ve içsel ahlaki tutumu ifade ederken, *Sitte/Sittlichkeit*, toplumsal bağlamda yerleşmiş örf, adet ve gelenekler üzerinden biçimlenmiş, topluluğun ahlaki düzenini temsil eder. Kant’ta ahlak-lılık, bireysel ve özerk ahlaki eylemi ön plana çıkarır; Hegel ise bunu eleştirerek, törelliği toplumsal ve kurumsal bağlamda somutlaşmış ahlak olarak sistematize eder. Törel yaşam, aile, sivil toplum ve devlet gibi kurumlarda ahlaki değerlerin fiilen yaşanmasıyla gerçekleşir; burada bireysel irade toplumsal normlarla bütünleşir. Türkçedeki töre, topluluğun ortak davranış ve alışkanlıklarını, törellik ise bu davranışların toplumsal düzen ve kurumlar içinde somutlaşmış hâlini ifade eder. Bu sebeple *Sitt(e)-lichkeit* perspektifi, günümüzde etik tartışmalarında toplumsal boyutu göz önünde bulundurmanın kavramsal temelini oluşturur. Etiğin toplumsal boyutu sorunu olarak adlandırabileceğimiz bu perspektif, örneğin Habermas ve Honneth gibi düşünürler tarafından devam ettirilir. Bu sorun aynı zamanda Liberteryenler ile Komünisteryenler arasındaki tartışmanın da esasını oluşturur. Dolayısıyla günümüzde etik bir sorunu söz konusu boyutu dikkate almadan tartışma ve çözümleyebilme imkânı neredeyse yok gibidir. Bu yargıya, *Sitte*/töre kavramı bağlamında, ülkemizdeki etik tartışmalar da dahildir.

Sonuç

Her disiplinde olduğu gibi etikte de adlandırma sorunu ve zamanla anlam kaymaları yaşanmaktadır. Eşanlamlı sözcüklerin aynı anda kullanılması sorunu daha çetrefil hale getirmektedir. Ahlak/*moral* ve etik dilsel kökenleri bakımından bakıldığında birbirleriyle yakından ilişkili kavramlardır ve Türkçe’de olduğu gibi Batı dillerinde de birbirlerinin yerine kullanılmaktadırlar. Bu bağlamda Türkçe’deki töre ve Almanca’daki *Sitte* sözcükleri ahlak ile eşanlamlı sözcükler olarak ziyadesiyle sorunun odağında yer almaktadır. Farklılıkların bir kısmı disiplinler anlamda esastır, etik yargılamada dikkate alınmak zorundadır bir kısmı ise günlük kullanımlarla sınırlıdır.

Günlük kullanımdaki karışıklığa örnek vermek gerekirse, ahlak, töre ve etik yahut sıfat halleriyle *törel*, *ahlaki* ve *etik* sözcüklerinin sistematik düzeyde ayrımı bütün dillerde her zaman aynı sözcükler ya da sözcük kökleri üzerinden yapılmamaktadır. Örneğin Türkçe’de ve İngilizce’de “etik dışı davranış”tan aynı zamanda “ahlak dışı davranış” kastedilir. Çünkü her iki dilde etik sadece akademik bir disiplini değil, aynı zamanda “ahlak”ı, yani bir kişinin ya da grubun verili ahlakını da ifade eder. Daha doğru bir ifade ise “gayri ahlaki/ahlak karşıtı”dır. Buna karşılık, söz konusu davranışın gerçekten ahlaka aykırı olup olmadığı sorusu gibi bir “etik soru” gündeme gelir. Örneğin, yalan söylemenin her koşulda yasak olması “etik bir sorundur”, ancak yalan söylüyorsanız “ahlaki bir sorunuz” var demektir. Yine günlük kullanımda etik, *ethos* ile de karıştırılabilmektedir. *Ethos* asıl anlamının yanında, bazen tanımlanmış faaliyet alanlarına sahip, belirli gruplar tarafından geliştirilen ve öz imajlarını güçlü bir şekilde karakterize eden özel bir ahlak türünü ifade etmek için de kullanılır. Örneğin, doktorlar ya da şoförler için bir “mesleki ethos”tan söz edilir.

⁹⁰ Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 257.

Türkçe’de sorun bir yandan töre sözcüğünün hala yerleşmemiş olmasından bir yandan da bizzat ahlak teriminin çok anlamlılığından kaynaklanmaktadır. Sonuncusundan başlarsak, akademik çevrelerde ahlak ile etik arasındaki anlam farkının korunup korunmaması noktasında genel bir uzlaşıya varılabilmiş değildir. Gündelik kullanımda ya inanç ve değerlere gönderme yapan geleneksel bakış açısıyla ahlak, ya da daha modern ve moda bir yaklaşımla etik sözcüğü tercih edilmektedir. Eğitim kurumlarında da tam bir ittifak yoktur. Orta öğretimde daha çok ahlak ve ahlak felsefesi (etik), yüksek öğretimde ise etik terimi ağırlıklı olarak kullanılmaktadır. Güncel kullanımda etiğin, bir disiplinin temel sorunları çerçevesinde değil de, daha çok uygulamalı etik bağlamında dile geldiğini hatırlatmamız gerekir.

En eski Grekçe metinlerden, Türkçe ve Moğalca metinlere kadar *ethos* ve töre’nin, topluluğun eyleme ve yargılama alışkanlıklarını, görme, hissetme ve değerlendirme tarzlarını kapsayan ve tartışmasız bir şekilde bağlayıcı olan hazır/verili bir yaşam biçimi sunduğu görülür. Ancak *ethos* ve töre yereldir ve topluluğun gerçek doğasını gösterir. *Ethos*’un törenin ve bu anlamda ahlakın evrenselleştirilmesi, bir bilim haline getirilmesi yani felsefelleştirilmesi gerekir. Dolayısıyla sorun sadece töre sözcüğünün negatif bir çağrışım yaptığı için tercih edilmemesi değil, *ethos* zemininde etiğin asli bileşeni olarak hesaba katılıp katılmamasıdır. Aynı kader aslında ahlak terimi için de geçerlidir. *Ethos* ile mukayesede, nesnel boyutunun ihmal edilmesi, etik ile mukayesede de daha çok “ahlak bilmi/bilimi” deyiminin kullanılarak etik ile arasına bir mesafe koyulması eğilimi vardır. Ahlakın hala seküler etiğe karşı tercih edilmesinin arkasında da bu sebeplerin yattığı söylenebilir. Bu bakış açısından bir “İslam ahlakı” ne denli uygun ve isabetli ise “felsefi ahlak”, “felsefi inanç” ve hatta etik terimleri de o denli örtüşmezdir.

Yukarıda da vurgulandığı gibi, İslam Ahlakı başlığı altında özgün bir ahlaktan söz etmek güçtür. O daha çok fık- hın kılavuzluğunda dinin bir uygulama alanı olarak görülmüştür. Ancak felsefi ahlakın dışında kalan ve genelde dini ahlak diye adlandırılan ekollerin özgün bir ahlak anlayışı geliştirememiş olmaları, bu ekollerin bir bakıma ahlakta farklı bakış açıları veya yorumlama zenginliği getirmiş olmaları gerçeğini takdir etmeye engel değildir. Kaldı ki asıl mesele bu geleneksel ahlaki yapılardan modern bir “ahlak bilimi” veya etik türetilmemesidir.

Elbette İslam düşüncesinde felsefi/Meşşai geleneğe uygun bir ahlak felsefesi geleneği İbn Miskeveyh, Tusi, Devvani ve Kınalızade gibi düşünürler üzerinden devam etmiştir. Ancak Antik düşünürlerden ödünç alınan ilke ve teknikler verili töre ve *ethos*u açıklama noktasında yeterince kullanılmamış ve nihayet geleneksel ahlak zamanla tekrara düşüp kısırlaşmıştır. Tüm bu değerlendirmeler göz önüne alındığında, aslında İslam düşüncesinde *ethos* ve dolayısıyla etiğin nesnel boyutunu en fazla vurgulayanların, yukarıda sözü edilen bağımsız ahlak felsefecilerinden ziyade, ahlakı tümüyle toplumsal, politik bağlamda değerlendiren Farabi, İbn Rüşd ve İbn Haldun gibi düşünürler olduğu söylenebilir. Lakin bu gelenek de devam ettirilmemiştir. Dolayısıyla, gerçekleştirilemeyen “ahlakta modernleşme”yi, daha doğrusu felsefi argümanlar temelinde, *ethos* ve törenin bütün yönlerini dikkate alan bir ahlak felsefesini oluşturmak hala bir ödev olarak önümüzde durmaktadır.

Kaynakça

- Adelung, Johann Christoph. *Grammatisch-Kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*. 1774–1786. Digitale Bibliothek; 40. ISSN 3-89853-140-6. Abgerufen am 16. Mai 2022.
- Akman, Mehmet. “Örf. Osmanlı Devleti’nde” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde, c. 34, 93. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Atalay, Besim. *Kaşgarlı Mahmud, Divanü Lügat’it Türk Tercümesi*. 4 cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1998.
- el-Câbiri, M. Abid. *Arap Ahlakı Akı*. Çeviren: Muhammet Çelik, İstanbul: Mana Yayınları, 2019.
- Bodur, Harun. “Etiğin Alet Çantasına Bakmak: Ahlâk, Etik ve İlintili Temel Kavramlar Üzerine Notlar,” *Temaşa Journal of Philosophy* sayı: 7 (2017): 155-190.
- Çağrı, Mustafa. “Ahlak” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde, c. 2. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- . “Edep.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 10. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- . *İslam Düşüncesinde Ahlak*. İstanbul: DEM Yayınları, 2013.
- Charpenel, Eduardo. *Ethos und Praxis. Der Charakterbegriff bei Aristoteles*. Freiburg/ München: Verlag Karl Alber, 2017.
- Çengel, H. “Ermeni Harfli Kıpçak Türkçesiyle Yazılmış Töre Bitigi ve Bu Eserdeki Töre, Yargı, Bitik Terimleri Üzerine,” *Gazi Türkiyat* (2007/1): 77–95.
- Çilingir, Lokman. *Farabi ve İbn Haldun’da İdeal ve Reel Siyaset*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.
- M. Dağ ve Aydın, H. *Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Yayınları, 2020.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Örf” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde, c. 14. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Fahri, Macid. *İslam Ahlak Teorileri*. Çevirenler: M. İskenderoğlu ve A. Arkan, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- Funke, Gerhard. “Ethos: Gewohnheit, Sitte, Sittlichkeit,” *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 47, (1961): 1-80.
- Grimm, Jacob ve Wilhelm Grimm. “sittlich” *Deutsches Wörterbuch*. Erstbearbeitung (1854–1960). Digitalisierte Version im *Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache*. Zugriff am 16 August 2025. <https://www.dwds.de/wb/dwb/sittlich>
- Höffe, Otfried. *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*. Berlin: Akademie Verlag, 1996.
- . *Ethik: Eine Einführung*. München: Verlag C. H. Beck, 2013.
- Habermas, Jürgen. “Noch einmal: Zum Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit,” *DZPhil* 67, sayı: 5 (2019): 729-743. <https://doi.org/10.1515/dzph-2019-0055>
- Işıktaç, Yasemin. “Hukukun Kaynağı Olarak Örf ve Adet Hukuku.” PhD diss., İstanbul Üniversitesi, 1991.
- Kahraman, Abdullah. (ed.) *İhvan-ı Safa Risaleleri*. Çeviren: Enver Uysal, Vol. 1. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Millî Kültürü*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1984.
- Kant, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Vol. 6. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- . *Die Metaphysik der Sitten*. Vol. 7. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- Karaman, Hayrettin. “Adet” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde, c. 1, 369-373. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.

- Kaşgarlı Mahmut. *Divanü Lügat-it Türk*. Çeviren: Besim Atalay, Ankara: Türk Dil Kurumu, 1992.
- Koca, Suat. "Ahlak Kavramı Üzerine Etimolojik ve Semantik Bir Araştırma," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57, sayı: 2 (2016): 121-135.
- Kuçuradi, İoanna. *Uludağ Konuşmaları: Özgürlük, Ahlâk, Kültür Kavramları*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1988.
- Kutluer, İlhan. "İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü." PhD diss., Marmara Üniversitesi, 1989.
- Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. Çeviren: V. Hacikadiroğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1996.
- İbn Miskeveyh. *Ahlaki Olgunlaştırma*. Çevirenler: A. Şener Tunç ve I. Kayaoğlu, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983.
- Nişanyan, Sevan. "Töre" *Türk Dili'nin Etimoloji Sözlüğü* içinde, Erişim <https://www.nisanyansozluk.com>
- Ögel, Bahattin. *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1970.
- Özturan, Hümeysra. "Etik ile Ahlâk Arasında: Türkçe Ahlâk Felsefesi Literatürüne Dair Etik Kavramı Kullanımı Üzerinden Bir Değerlendirme," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9, sayı: 17 (2011): 169-202.
- . "Tehzîbü'l-Ahlak Bir Derleme mi?: İbn Miskeveyh'in Ahlak Projesine Dair Bütüncül Bir Anlama Girişimi" *İbn Miskeveyh* içinde, 127-159. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023.
- Pamir, Aybars. "Orta-Asya Türk Hukukunda 'Töre' Kavramı," *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* (2009): 368.
- Pieper, Annemarie. *Etiğe Giriş*. Çeviren: Veysel Ataman ve Gönül Sezer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Poyraz, Hakan. *Dil ve Ahlak*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Ragıb el-İsfahani. *İslam'ın Ahlak İlkeleri*. Çeviren: Abdi Keskinsoy, Trabzon: Beşikçi Yayınları, 1987.
- Ritter, Joachim. "Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles," *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 46, sayı: 2 (1960): 179-199.
- Schönecker, Dieter. "Gemeine sittliche und philosophische Vernunftserkenntnis Zum ersten Übergang in Kants Grundlegung," *Kant-Studien* 88. Jahrgang (1977): 311-333.
- Siep, Ludwig. "Was Heisst: 'Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit' in Hegels Rechtsphilosophie?," *Hegel-Studien* 17, (1982): 75-96.
- Tatar, Burhanettin. "Din ve Ahlâk ilişkisi" *İslâm Ahlak Esasları ve Felsefesi* içinde, 21-40. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Tepe, Harun. *Etik ve Metaetik*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2011.
- Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1996.
- Türker, Ö ve Tiryaki, K. B. (ed.). *İslam Ahlak Literatürü. Ekoller ve Problemler*. Ankara: Nobel Yayınları, 2016.
- Yusuf Has Hacip. *Kutadgu Bilig*. Çeviren: Reşit Rahmeti Arat, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006.