



FIRAT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

SAYI : 3

ELAZIĞ - 1998

AHLÂKIN KAYNAĞI TARTIŞMALARI VE ORTAYA ÇIKAN AHLÂK TELAKKİLERİ

Öğr.Gör. Mustafa TÜRKGÜLÜ*

İnsan, sahip olduğu yetenekler sayesinde, kendi hal ve hareketlerini, bütün fiil ve davranışlarını değerlendiren ve yargılayan tek varlıktır. Bu durum onun en belirgin vasfıdır. İnsana özgü düşünce ve davranışlardan biri olan iyilik, ya da bunun karşıtı kavramlar, hep insan tarafından sorgulanmakta ve bu sorgulamalarla birlikte değerler sahasına girmektedirler. Buna göre insan amaçsız olarak rastgele hareket edemez. Eylemlerinde iyi ve kötüyü gözetmek, iyilerin fazilet, kötülerin de rezilet olduğunu düşünmek zorundadır.

Ahlâk felsefesiyle uğraşanlar, bu düşünceyi ahlâkî şuurun başlangıcı sayarlar. Ne var ki bu ahlâkî bilinç, ahlâk fenomenlerinin filozoflarca bir problem olarak ele alınıp incelenmesinden ve yazılmasından önce de mevcuttu. Nitekim ilkel kavimlerde ahlâk, toplum düzenini koruyan ve onu ayakta tutan en önemli faktör olarak daima var olmuştur. Felsefecilerin yaptığı, sadece onun üzerinde düşünmekten ibarettir.

O halde bütün toplumlarda iyi ve kötünün bulunduğu, iyinin ahlâkî, kötününse gayr-ı ahlâkî olduğu bilinen bir gerçektir. Ancak, gerek ilkel, gerekse modern toplumlarda olsun, birbirinden farklı birçok ahlâk anlayışı bulunmaktadır. Şüphesiz bu farklılık, tarihsel şartlardan, özellikle de ahlâkın dayanağını ve bir fiilin ahlâkî fiil olmasının koşullarını belirlemede kullanılan yöntemlerin çeşitliliğinden kaynaklanmaktadır.

Tarihsel şartlar derken daha çok felsefi dönemler ve bu dönemlerde varlık ile değerler arasındaki ilişkiye yöneltilen bakış tarzları kasdedilmektedir. Gerçekten de mesela İlkçağda evren bir kaos olarak algılanmakta ve o nedenle de antik felsefe, ilk illeti araştırma adı altında münhasıran varlık âlemi (kozmos)nin metafiziği üzerinde durmaktaydı. Ortaçağda ise felsefe, dinî (teolojik) metafizik ile meşgul olmuştur. Bu her iki dönemde de varlık ile değerler dünyası, diğer bir ifade ile, var olanla olması gereken arasında bir ayırım yoktu. Zira varlık, aynı zamanda değer demektir. Nitekim insan, büyük âlem (mikro kozmos)in

* Kelâm Ana Bilim Dalı.

küçük bir örneği kabul edilmekteydi. Buna göre varlık âlemi dediğimiz evren, aynı zamanda bir değerler dünyasıdır ve bu iki âlemi birbirinden ayırmak mümkün değildir. Hal böyle olunca elde edilen sonuç şu olmaktadır: Varlık âlemi ile değerler dünyasını yaratan ve yönlendiren güç aynıdır. Her ikisi de O'nun koyduğu yasalara, kural ve kaidelere tabidir. Evren için konulan yasa, aynı zamanda ahlâkın da yasasıdır. O nedenledir ki Sokrat, ahlâk yasasını, küllî ve genel geçerliliği olan tek yasa, Eflatun ise varlığın ilk prensibi olup âleme şekil veren "idea" yı, ideal iyi olarak kabul etmiştir. Stoa Mektebi'ne mensup olanlara göre de ahlâk, bir yaşama san'atı, ahlâklılık ise insanın kendi kendisiyle ve tüm kâinatla herhangi bir çelişkiye düşmeden yaşaması anlamına gelir. Peki ahlâkın temel ögesi olan iyi nedir? Aristo bunu, antik felsefenin genel görüşünü özetler biçimde cevaplamış ve "*iyi, her şeyin arzuladığı şeydir*" demiştir. Bir gaye olarak her şey, yani insan ve kosmos tarafından arzulanan o şey (iyilik), mutluluğun kendisidir¹.

O halde İlk ve Ortaçağlarda ahlâkın kaynağını aşkın varlık, daha doğrusu varlığın ilk prensibi ve Tanrı fikri oluşturmaktaydı. Yeniçağa gelindiğinde iş değişmiştir. Çünkü bu döneme, "*her problemin, bilgi kuramından geçmesi gerekir*" anlayışı hakim olmuştur. Bunun doğal sonucu olarak da, varlık ile bilgi, olanla olması gereken; daha açık bir ifadeyle söylenecek olursa doğaya ve evrene ait yasa ile, değerler dünyasına ait ahlâk yasası birbirinden ayrılmıştır. Dolayısıyla, İlkçağda metafizik, Ortaçağda da teoloji ahlâkın temelini teşkil ederken, Yeniçağ ile birlikte ahlâk ve ona ait değerler, bilgi kuramına bağlanmıştır. O nedenle Yeniçağdan bu yana iyi ile kötünün bir temele oturtulmasından çok, onların bilgisi ve onları yapan bireyin kendisi önem kazanmıştır.

Bu açıklamalar, tarih boyunca ciddiye alınan ve önemli bir problem olarak üzerinde durulan ahlâkın ve ahlâkî değer ifade eden fiillerin iki ana temele dayandırıldığını göstermektedir. Bu temellerden biri *insan*, diğeri ise *aşkın varlık* düşüncesidir.

Bilgi kuramını baz alarak ahlâk için insanı kaynak gösteren tez, dört yönde gelişmiştir:

1- Birincisi, tecrübeyi esas alan '*ampirik görüş*'tür. Ampristler, ahlâkın ve ona ait tüm değerlerin obje üzerinde yapılan deneyden çıktığını, temelinin ise ahlâk duygusu olduğunu söylemektedirler. Bu görüşe

¹ Recep Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, T.D.V.Yayımları, Ankara 1992, s.8

göre ahlâk ve ahlâkî değer hükümleri, insanın kendi duyularıyla objeden edindiği bilgilerden çıkar. Dolayısıyla bilme problemimizi nasıl duyu verileri sayesinde hallediyorsak, ahlâk problemini de aynı şekilde obje ve ondan doğan fiillerin bize verdikleri ile halledebiliriz. Böylece hangi fiilin iyi ve güzel, hangi fiilin kötü ve çirkin olduğunu öğrenip faziletin bilgisine ulaşabiliriz. O halde ahlâkî fiil ve değerler için başka bir kaynak ve dayanağa gerek yoktur. Dolayısıyla objenin ve obje ile olan ilişkiden doğan fiillerin bilinmesi, insanın hem ahlâklı, hem de mutlu olması için yeterlidir.

2- İkincisinde ahlâk problemi, “*röletif bir yaklaşım*”la ele alınmıştır. Birinci görüşte objenin, yani fiillerin üstünlüğü vardır. Zira duyu verileri ve şuur muhtevaları vasıtasıyla her türlü bilgi ondan elde edilmektedir. Ahlâkın kaynağı sayılan bu objeler değişmezler. İyi fiil daima iyi, kötü fiil ise daima kötüdür. Onlar üzerinde insanın bir etkisi yoktur. İnsanın tek görevi, deneme ve yanılma yoluyla onları bilip tanımak ve hareket tarzını ona göre ayarlamaktır. Fakat bu ikinci görüşte üstün olan şjedir, yani bizzat insandır. Çünkü objeyi, yani fiilleri değiştiren, ona şekil veren ve durumunu tayin ederek ayrı ayrı değer haline getiren insandır. Bir heykeltıraşın mermer üzerinde yaptığı değişiklikler gibi, ahlâkî süje olan insan da ahlâkî objeyi, yani fiil ve hareketleri, kural ve kaideleri kendine göre değerlendirir, değiştirir, tayin ve tespit ederek ona uyulmasını sağlar.

3- Üçüncü görüş, en büyük temsilcisi Kant olan “*rasyonal görüş*”tür. Her şeyin kaynağının akıl olduğunu kabul eden rasyonalistlere göre ahlâk kavramı, akılda kategorik ‘*a priori*’ olarak mevcuttur. İyi ve kötü gibi ahlâkî değer ifade eden kavramlar, ampristlerin dediği gibi deney ve tecrübelerle bir rastlantı sonucu elde edilmiş değillerdir. Onların temelinde akıl vardır. Çünkü onlar, kendi imkânlarını kendi bünyelerinde taşıyan ve pratik akılda sürekli var olan şeylerdir.

4- Dördüncü görüşte ise sezgici bir yaklaşım vardır. Sezgicilerin anlayışına göre bizde bir ahlâkî sezgi bulunmaktadır. Bu sezgi, bizim tüm eylemlerimizi tek tek yönlendirdiği gibi, ahlâkî değerler hakkında bilgi edinmemizi de sağlar.

Görüldüğü gibi bilgi kuramı esas alınarak insanı ahlâka temel yapan görüşlerden biri objeyi ve tecrübeyi, biri ahlâkî fail durumundaki bireyi (süjeyi), biri akılı, biri de sezgiyi esas almıştır. Bunların hep-

sinin tek bir müşterek vasfı vardır, o da bilgiyi ön planda tutmuş olmalarıdır. Gerçekten de ahlâk için bilgi önemli bir fenomendir. Denebilir ki bu husus, İslâm'ınki de dahil, hemen her ahlâk öğretisi tarafından vurgulanmıştır. Ancak, çevremizde yaşayan ve bilgili olarak tanınan bazı insanların kötü ahlâklı, bilgisiz olarak tanınan bir çok insanın ise iyi ahlâklı olduğu bir vakia iken, bilmenin, her zaman herkes için iyi ahlâkı ifade ettiği söylenemez. Nitekim İslâm ahlâkı, insanların ilim edinmesini öğütlerken, ilmiyle âmil olmasını da istemiştir. Şüphesiz bununla, bilen kimselerin gerçek bir ahlâkî fail olmaları amaçlanmıştır. Aksi halde bilgi, sadece ağır bir yük olmanın ötesinde bir değer ifade etmez.

Bilgiyi esas alarak insanı ahlâka temel yapanların ikinci vasıfları ise ferdiyetçi olmalarıdır. Zira onlar için önemli olan sadece bireydir. Ferdi içinde barındıran toplumun pek fazla önemi yoktur. O nedenle ki, yukarıdaki görüşlerin tamamı, ahlâkı bencilleştiren ve bireysel faydayı amaç edinen faraziyeler olarak bilinirler.

Yukarıda belirgin vasıf ve özellikler olarak işaret ettiğimiz şeylerin her ikisi de insanı ahlâka temel yapan ahlâk nazariyeleri için birer çıkmazdır. Ne var ki ahlâkı insana endeksleyen bu nazariyelerin ayrı bir çıkmazı daha vardır. Söz konusu bu üçüncü çıkmazın ucunda, ahlâkın kaynağı sayılan insanın muhtarlığını ve fiilleri tayin etme kudretini nereden ve nasıl aldığını bilme problemi bulunmaktadır. Eğer ahlâkî fiilleri tayin etme kudreti, insanın "*istediğini yapması*" anlamına gelen bir hürriyete dayanıyorsa, o vakit o, tam manasıyla bir anarşi demektir. Bununla ahlâkî amaca uygun bir anlayış olduğunu söylemek mümkün değildir.

Ahlâkî değer ve fiillerin dayandırıldığı ikinci temel, '*aşkın varlık*' tır. Bu görüş, genelde dinlere ve dindarlara aittir. Ne var ki aşkın varlık kavramının yer yer farklı biçimlerde algılandığı düşünülecek olursa onun başkaları tarafından da paylaşıldığı söylenebilir. İster dindar olup Tanrı'yı, isterse din dışı bir telakki ile başka bir şeyi aşkın varlık kabul etsin, bu görüşte onların tamamı, aşkın varlığı tüm değerlerin kaynağı sayarlar. Onlara göre, eğer ahlâkı ve ahlâk değerlerini insana dayandıracak olursak, insanın keyfilığının önüne geçmek mümkün olmaz.

Bilindiği gibi '*aşkın varlık*', ruh ve mana plânında, insanlar arası münasebetlerdeki müşterekliği sağlayan manevî varlığın adıdır. Psikologlar buna, beşerî münasebetler sırasında meydana gelen soyutlaş-

miş kavramlar gözüyle bakarlar. Sosyologlar da, aşkın varlık olarak kollektif tasavvurları görürler. Dinler ise, insanlar arası ilişkilerdeki ruh ve manâ birliğini sağlayanın, insanları hem zaman, hem de mekân planında kuşatan Mutlak Varlık, yani Tanrı olduğuna inanırlar. Bu Yüce Varlık, insan olarak bizi birbirimize bağlar, duygularımızın karşılıklı paylaşımına imkân verir. Hangi kültür çevresine mensup olursak olalım, aramızda müşterek tarafların bulunmasını temin eder. İşte bu varlık, ahlâkî dine dayandıranlar için, ahlâkî otoritenin kendisidir².

Ahlâk Telakkileri

Ahlâkın hangi temele oturtulması gerektiğine ilişkin olarak aktarmaya çalıştığımız yukarıdaki görüşler çerçevesinde ortaya atılan felsefi ahlâk telakkilerini, “*din dışı*” ve “*dini*” olmak üzere iki ana grupta toplayabiliriz.

A. Din Dışı Ahlâk Telakkisi

Din dışı ahlâk, dine dayanmayan, emir ve otoritesini dinden almayan, Tanrı ve ahiret düşüncesi bulunmayan ahlâk demektir. Seküler ahlâk olarak da tanımlanan din dışı ahlâkta insan, tüm ahlâkî değerlerin merkezinde yer alır. Çünkü o ahlâk sisteminde her şey insana göredir.

Düşünce dünyasında ahlâk problemini ilk defa gündeme getirenin Protagoras olduğu söylenmektedir. O’nu Sokrates takip etmiştir. Protagoras septik görüşe sahiptir. Duyuların bizi yanılttığına inanır. Dolayısıyla O, her şeyi hem var hem yok sayar. Ahlâk olgusu da öyledir, zira o da hem var hem yoktur. O nedenle ahlâk, herkesçe paylaşılan ve genel geçerliliği olan bir sistem olamaz. Çünkü ahlâk röletiftir ve ona ait değerlerin varlığı yada yokluğu insana göredir.

Bilindiği gibi insan, mutlu olmayı arzulayan bir varlıktır. İşte ahlâk, insana, insanlığa özgü doğru davranışın küllî prensiplerini vererek onun bu arzusunun gerçekleşmesini sağlar. Halbuki Protagoras’ın çizdiği belirsiz değerler dünyasında insanın mutlu olması mümkün değildir. Öyle ise insanın ne yapması lazım, ne yapmalı ki mutlu olabilsin? Protagoras’a göre mutlu olmak için tek yol vardır ve o da insanın kendi kendisini ve başkalarını idare etmesini bilmesidir. Kendi kendini idare etmesini bilmek faziletli olmakla, başkalarını idare etmesini bilmek ise etkili konuşmakla, yani iyi bir hatip olmakla mümkündür.

²- H.Ziya Ülken, **Felsefeye Giriş**, Ajans-Türk Matbaası, İst.1957, s.192-195

Protagoras'ın septik (şüpheli) düşünce anlayışı kapsamında ele aldığı röletif (göreceli) ahlâk teorisinin karşısına Sokrates çıkmış ve küllî ahlâkın varlığını savunmuştur. Aristo'nun bildirdiğine göre, Sokrates'in gözünde ahlâk felsefesi, küllî prensiplere dayanan hakikî, kesin ve mutlak bir ilimdir. Tabii ilimler dahi onun kadar kesin değildir. Çünkü onlar, duyularla elde edilmektedirler. Duyularımızsa, Protagoras'ın da dediği gibi çoğu kez bizi yanıltmaktadır. Halbuki ahlâkî gerçekler bizi aldatmazlar. Onların yanında matematik gerçekler bile faydasız düşüncelerden ibaret kalır, o nedenle de ilgi duymaya değmezler. Sokrates'e göre ilgi duyulmaya değer tek şey ahlâktır.

Sokrates, ahlâkın külliliği konusunda bu değerlendirmeyi yaptıktan sonra, düşünce sisteminin merkezine oturttuğu insana döner ve ona ahlâkî görevinin ne olduğunu hatırlatır. Sokrates'e göre insanın görevi, kendini bilmektir. Eğer insan kendini tanırsa ruhunda var olan hakikati anlar. Çünkü bütün ruhlar ahlâkî hakikatle doludur. Genel karakteri adalet ve itidal olan bu hakikat fitridir. Ancak üstü kapalıdır. İşte insan kendini bilirse, fazilet denilen bu ahlâkî hakikat açığa çıkar. Ne var ki bu bilme, ahlâkî hakikati ne değiştirir, ne de artırır, sadece onu uyandırır ve geliştirir. Çünkü ahlâk değişmez. Bu arada Sokrat, fazilet için insanın kendini bilmesi kadar, ahlâkî fiillerin öğrenilmesine de büyük önem atfetmiştir. O'na göre insanın mutluluğunu etkileyecek olan fazilet ve reziletler hakkında bilgi sahibi olmak lazımdır. Çünkü bütün ahlâkî reziletin kaynağını cehalet ve bilgisizlik oluşturmaktadır.

Din dışı ahlâk anlayışına bağlı olarak ortaya bir çok ahlâk teorileri ortaya çıkmıştır. Ancak bunlar, genelde *saadet ahlâkı*, *haz ahlâkı*, *faydacı ahlâk* ve *vazife ahlâkı* diye dört ana gurupta toplanmaktadır.

1-Saadet (mutluluk) Ahlâkı:

a) Eflatun'a Göre: Sokrat'ın talebesi olan Eflatun, saadet ahlâkının baş mimarı sayılır. O'na göre insanın en büyük gayesi saadeti bulmaktır. Biz saadete, mümkün olduğu kadar çok haz elde etmek, acı ve elemden kurtulmak suretiyle ulaşmaya çalışırız. Fakat yeryüzündeki haz ve elemelerimize bağlı kaldıkça daimî saadeti elde edemeyiz. Çünkü haz ve elemelerin müşterek kaynağı arzudur. Arzunun tatmin edilmesinden haz, tatmin edilmemesinden de elem doğar. Halbuki bu tatmin ile elde edilen hazzın arkasından ayrı bir elem gelir. Öyle ise duyular dünyasında sürekli hazzı yaşamak mümkün değildir. Bunun için insan akıl dün-

yasına dönmeli ve hazzı, dolayısıyla mutluluğu orada aramalıdır. Eğer bunu yaparsa orada, değişmeyen ve her şeyin ilk illeti ve örneği olan “*idea*”leri bulur. Oradan elde edeceği “*iyilik*” ile gerçek saadeti kazanır. Çünkü, sırf “*üstün iyilik*” olan “*iyilik idea*”si, ahlâkın temelini teşkil eder.

Eflatun’a göre ferdin mutluluğu tam olarak toplumda gerçekleşir. Cemiyetin mutluluğu ise devlette tahakkuk eder. Eğer önemli olan toplumun mutluluğuysa, o halde önce devlette mutluluğu sağlamak gerekir. Devlette mutluluğu sağlamak da ancak adaletle olur³.

b) Aristo’ya Göre: Aristo’da da ahlâkın gayesi mutluluktur. Ne var ki bu mutluluğu kazanmak için “*idea*”ler dünyasına gitmeye gerek yoktur. Çünkü saadet bu dünyada gerçekleşir. Eğer hazlar devamlı hale konursa, mutluluk kazanılmış olur. Bu da alışkanlıklarla elde edilir. Alışkanlıklar yardımı ile biz ifrat ve tefritten kurtulur ve orta yolu buluruz. Haz ve elemın kaynağı, Eflatun’un da dediği gibi, arzular olduğundan, o arzuları dengede tutacak bir “*orta yol*”a ihtiyaç vardır. Söz konusu orta yola *itidal* denir. O halde itidalli olmak gerekir. Zira arzulardaki ifrat ve tefritler bize elem ve acı verirler. Oysa mutedil olma, hazzın kaynağıdır. İşte bu orta yolda olma şartına bağlı kalan ve süreklilik arz eden haller, bizim karakterimizi oluşturur ve daima bizi iyiye, güzele yönelterek saadetimizi sağlar⁴.

Peki ya iyi nedir? Aristo’ya göre iyi, “*her şeyin arzuladığı şey*”dir. Bir gaye olarak arzulanan bu iyilik, mutluluğun kendisidir⁵.

2-Haz (zevk) Ahlâkı:

Amaçları ideal insan ve ideal cemiyet olan Sokrat, Eflatun ve Aristo’nun sistemleri, üstün âlemin, yani aklın formları ile dünyadaki eşyaya ait formların sağlamlığına karşı duyulan güvene bağlı idi. Ne var ki Roma İmparatorluğunun Atina’ya girmesiyle beraber Yunan sitelerinin düzeni bozulmuş, sarsılmaz diye kabul edilen âlemin formlarına karşı duyulan güven de bir anda kaybolmuştur. Bu olayla yaşanan sosyal sarsıntı sonunda, üstün iyilik ve örnek cemiyet beklentileri yok olmuştur. O yok olunca da ahlâk, yalnızca dünyanın gerçeklerini göz ardı

³. Kılıç, age, s.8

⁴. Ülken, age, s.198-200; Hasan Küçük, *Mukayeseli İslâm Ve Batı Felsefesi*, Fatih Yayınevi, İst. 1974, s. 477

⁵. Kılıç, age. s.8

edip “*elemden kaçmak*” ve “*haz aramak*” şeklini almıştır. İşte antik çağda görülen bu yeni ahlâk anlayışına “*hedonizm*”, yani haz yada zevk ahlâkı denilmektedir.

İnsanların mutlu olması için haz ahlâkının koyduğu ölçü şudur: Duygularımızı okşayan, bize haz ve lezzet veren her şeyi hayır, iyi ve güzel bilmek, aksine bize elem ve acı veren, bizi zahmete sokan şeyleri de şer, yani kötü ve çirkin kabul etmek.

Haz ahlâkının ilk ve en büyük temsilcisi Epikür’dür. Şu kadar ki, Stoa mektebinin ahlâk telakkisi de hedonizm anlayışı içerisinde mütalaa edilmektedir.

a) Epikür ve Haz Ahlâkı: Epikür, bir filozof olarak konuyu Demokrit’in atomculuğundan hareket ederek ele almıştır. Tabiatıyla O’nun da gayesi saadeti aramaktır. Epikür’e göre saadet, mümkün olduğu kadar çok hazza ulaşmakla elde edilir. Fakat alemde atomlardan başka bir şey bulunmadığı ve âlem, maddî olan bu atomların terkiibinden ibaret olduğu için, saadet ve mutluluğa esas olacak hazzın da maddî olması gerekmektedir. O nedenle bütün hazların esası, midevidür. Manevî dediğimiz hazlar da en sonunda ona dönerler. Öyle ise saadet, mümkün olduğu kadar, maddî hazları artırmak ve devamlı kılmaktır.

Mümkün olduğu kadar derken maddî hazların değişebileceği anlatılmak istenmektedir. Zira maddî hazlar, değişebilir karaktere sahip arzulardan doğarlar. Arzunun tatmini hazzın, tatminsizliği ise elemnin sebebidir. Her tatmini bir tatminsizlik takip edeceği kaçınılmazdır. O nedenle sürekli saadetten söz etmek mümkün değildir⁶.

Epikür bu görüşleri ile, yirmi asır sonra gelen Schopenhaur’ın ilk habercisi olmuştur. Fakat O, Alman filozofunun düştüğü kötümserlikten uzak kalmasını bilmiştir. Epikür’e göre tüm canlılar için haz, mutlu hayatın başı ve sonudur. Fakat bizde bir haz ihtiyacı yoktur. Biz ancak hazdan mahrum olduğumuz, yani elem ve acı duyduğumuz zaman haz ihtiyacını duyarız. Elem duymadığımız sürece hazzı yaşıyoruz ve mutluyuz demektir. Bunun için hazda en yüksek nokta, bütün acı ve elemnin kaldırılmasıdır. Hazzın en mükemmel ve tam şekli budur. Bu durum artık hazla elem arasında bir geçiş hali değil, müspet sonuca ulaşılan son noktadır. Bu noktada insan, adeta elemlere karşı duygu üstü bir varlık olmakta, haz ve elemnin fevkine yükselmektedir.

⁶ Ülken, age, s.200-201; Kütçük, age, s.478

Görüldüğü gibi Epikür ahlâkı, sonuç itibariyle “*hikmet*”e ulaşma amacı taşımaktadır. Ne var ki Epikür’ün vardığı bu hikmetin temeli, tamamı ile maddidir. Bu nedenledir ki O’nun ahlâk öğretisi, asıl hedonizm’den farklı olarak menfi anlamda yayılmış ve sefahat düşkünlüğünü telkin eden bir ahlâk anlayışı olarak şöhret bulmuştur⁷.

b) Stoacılar ve Haz Ahlâkı: Stoacılar’ın ahlâk görüşü de hedonizm içinde yer alır ve Epikür ile büyük bir yakınlık gösterir. Stoacılara göre felsefenin konusu “*hikmet*”tir. Ahlâk ise, insanın kendinde bulunan tabii hikmeti bulma aracıdır. İnsan bu sayede, söz konusu hikmeti fiilleri ile ifade etme imkânı bulur. Ne var ki ihtiraslarımız buna engel olurlar. O halde ihtirasları kökünden silip atmak lazımdır. Bunun için, birer ihtiras fenomeni olan hazzın yerine sevinci, arzunun yerine iradeyi, korkunun yerine de basireti koymak gerekir. Bunu yapabilmek, hikmet sahibi olmak demektir. Hikmet sahibi olmak ise, tüm varlığı tanıma ve onunla birlikte yaşamayı bilme anlamına gelir. Bu açıdan bakıldığında, *Stoacılar açısından ahlâkın bir yaşama sanatı, ahlâklılığınsa, insanın, kendi kendisiyle ve tüm kâinatla herhangi bir çelişkiye düşmeksizin yaşamayı bilme becerisi* olduğu görülür.

Bu tanımlama ile ahlâk, sadece “*saadet ve mutluluk*” olmaktan çıkartılmış ve onun üstünde bir “*fazilet*”, yani erdemlilik mertebesine yükseltilmiştir⁸. Bu suretle ahlâk, yeni bir istikamet kazanmış ve insanlığın huzur ve sükununu teminden ziyade, “*tabii hikmet*”e giden yolun düşüncesi olmuştur. O bakımdan Stoa ahlâk telakkisinin, kendi çağına damgasını vurmanın dışında, Hıristiyanlık âlemindeki mistik ahlâk ile İslâm dünyasındaki tasavvuf ahlâkını da etkilediği söylenmektedir⁹.

3- Faydacı Ahlâk:

18. asırdan sonra gelen batılı filozoflar tarafından ahlâk bilgi kuramına dayandırılarak adeta bir “*ilim ahlâkı*” şeklinde ele alınmıştır. O nedenle, antik çağın saadetçi ve hazzcı ahlâk telakkileri, bu çerçevede yeniden tahlil edilip değerlendirilmiş ve sonunda, din dışı ahlâk teorileri arasına, farklı anlayışlar taşıyan başka teoriler katılmıştır. Kuşkusuz bu yeni ahlâk teorilerinin başında, faydacı ahlâk teorisi gelmektedir.

⁷ Ülken, age, s.202

⁸ Ülken, age, s.203; Küçük, age, s.480-483

⁹ Ülken, age, s.203-204

Faydacı ahlâk anlayışını İngiliz felsefesinin tipik temsilcilerinden biri olan Jeremie Bentham (1748-1842) kurmuş ve John Stuart Mill (1806-1873) de geliştirmiştir. Bir bakıma antik çağ hedonizmi (hazcılığı)nin bir başka yansıması demek olan faydacı ahlâk anlayışına göre en iyi, en güzel ve en üstün olan, faydalı olandır. Faziletli olmak için en az zahmet, en az acı ve elem karşılığında en çok fayda ve haz elde etmek lâzımdır. Mutlu olabilmek içinse, kendi adına faydalı olanı hayır bilmek ve onu elde etmeye çalışmak, başkaları adına yapılan ferasat ve fedakârlığı da şer bilerek ondan kaçınmak gerekmektedir.

Faydacı teori için ahlâkta “tatmin” çok önemlidir. O da, maddî (âdi- aşığı) tatmin ve manevî (âli-yüksek) tatmin diye iki kısma ayrılır. Âdi tatminler, insanı yalnız aşığı hedeflere, yüksek tatminlerse içtimâî ve zihnî hedeflere götürür. Aşığı haz tabakasından yüksek haz tabakasına çıkmada, insanın kendisi için haz ve elem verecek şeyleri seçip takdir etmesi ve onlardan hangisini tercih etmesi gerektiğini bilmesi çok önemlidir. Fakat tatmine ilişkin bu tercih yapılırken, öncelikle, uzun süreli ve çok miktardaki hazzın, kısa süreli ve az miktardaki hazlardan, manevî hazzın ise maddi hazlardan üstün olduğu göz önünde bulundurulmalı; bu arada sürekli ve ölçülü olan hazzın, gelip geçici ve taşkın olan hazza üstün geleceği de unutulmamalıdır. İşte S. Mill’e göre, hazların bilgi, tecrübe, tercih ve takdir ölçüleri yardımıyla düzenlenmiş bu şekline “fayda”, bu esaslar dahilinde oluşan ahlâka da “faydacı ahlâk” denir.

J. Stuar Mill, ahlâkta tatmini önemsedığı için, hayatı tatminsizliğe götüren ve ahlâkî kişiliği olumsuz yönde etkileyen faktörlerden de bahseder. Mill’e göre bu faktörler iki tanedir: Birincisi bencillik hırsıdır ki, bunun aşırı şekline doymazlık denir. İkincisi de fikrî, yani bilgi ve düşünceye dayalı kültür eksikliği veya yokluğudur. O halde manen yükselmek ve ahlâklı olabilmek için bencillikten ve cahillikten kurtulmak şarttır¹⁰.

Görüldüğü gibi faydacı ahlâk taraftarları, hazları, maddîden maneviye doğru basamaklandırmakta ve onun için de bencillik ve bilgisizlikten kurtulmayı önermektedirler. Özellikle bencillikten kurtulma önerisi, faydacı teorisinin içine girdiği çıkmazı ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır. Zira faydacı ahlâk teorisi, bireysel her faydayı fazilet ve ahlâ-

¹⁰- Küçük, age, s.484-485, Ülken, age, s.205-205

ken elde edilmesi gereken bir görev şekline getirmekle, toplumun bir parçası olan insanı, toplumu sömüren ve kişisel menfaati için her yolu mubah gören bir anlayışa itmiştir. Bu durum, doğrudan doğruya bencilliği meşrulaştırmış ve ahlâk diye ortaya çıkan sistemin, ahlâkî olup olmadığı tartışmalarını doğurmuştur. İşte bu noktada onlar, fayda ve ondan elde edilen hazları, bir de ‘ferdî’ olandan ‘umumî’ olana doğru basamaklandırmışlardır. Burada, ikinci basamağa yükselebilmesi için insanın bencilliği bırakması ve hazzı, toplumsal faydada araması gerekmektedir. Buna göre artık ahlâkî fayda, sadece bize maddî ve manevî huzur sağlayan şey değil, aynı zamanda çevremize de huzur saçı ve faydalı olan şey olmaktadır.

Yalnız onlar, bir de zihnî fayda ve lezzetten söz etmişlerdir. Onun içindir ki S. Mill, bencilikten ayrı olarak cehaleti, tatminin önünde duran en büyük engellerden biri saymış ve ondan kurtulmayı önermiştir. Tabiatıyla buradaki fayda, hem ekonomik fayda kavramından, hem de maddî haz ve mutluluk kavramından tamamen farklı bir şeydir.

Faydacı ahlâk anlayışında görülen bu genelleşme ve içtimaîleşme çabalarına rağmen, onda bencilik ve bireycilik düşüncesi hakimdir. Bu özelliğinden dolayı onun, pragmatizm (faydacılık)in doğuşuna zemin hazırladığı söylenmektedir. Nitekim pragmatik sistemin kurucusu olan V. James de, “zihnin pragmatik açıklığını S. Mill’den öğrendim” diyerek bu gerçeği ifade etmiş bulunmaktadır¹¹.

4-Vazife Ahlâkı:

Vazife ahlâkı denince, özellikle Yeniçağ düşüncesi içerisinde Alman filozofu Kant’ın geliştirdiği ahlâk sistemi akla gelir. Kant’a göre ahlâka ait prensipler ne bilgidir ne de gaybî ilimlerden sayılan teoloji ve dinden çıkarılır. O, yalnızca pratik aklın “a priori” denilen kanunlarından elde edilir. Çünkü tabiatla zorunluluk (*determinizm*) vardır ve her şey illiyet (*sebep-sonuç*) esasına bağlı kanunlara göre hareket eder. Bu kanunları var sayarak hareket eden tek varlıksa, istek ve iradeye sahibi olan insandır.

İrade, pratik akıldan başka bir şey değildir. İradenin tatbik edildiği objektif bir prensibin tasavvuruna “*buyruk*” denir. Ahlâkî mecburi-

¹¹ - Küçütk, age, s.486

yetin temelini işte bu buyruk, yani emir oluşturmaktadır. Kant, ahlâkın temeli olan mecburî olma halini şu şekilde ifade etmektedir:

“Öyle hareket et ki, hareketinin tarzı, daima küllî bir kamun şeklinde anlaşılsın”. Yada “öyle yap ki hareketinin formülü, iraden tarafından tabiatın küllî kanunu halinde ifade edilsin.”

İnsanların bu prensiple kendi kendilerine yükledikleri şey, şartsız, mutlak ve genel bir mecburiyettir. Bu mecbur olma halinin doğurduğu fiilden, ahlâkın temeli olan “vazife” doğar. İşte ahlâkın nihaî amacı sayılan iyilik ile saadet, eskilerin dediği gibi bilgidен ve hayatın basit tatminlerinden değil, sadece bu vazife bilincinden çıkar. Zira vazifesini hakkıyla yapmış olmanın verdiği haz, hazların en üstünü ve tatminlerin en güzelidir; dolayısıyla elde edilen mutluluk da o nispette yücedir.

Ancak Kant’ın ileri sürdüğü ahlâkî mecburiyet ilkesinin içinde, iyi ile kötünün niteliklerini belirleyen bir ölçü bulunmamaktadır. Çünkü orada, niyetlerimiz, fikir ve düşüncelerimiz ile kalbî eylemlerimiz değil, maddî fillerimiz, yani organlarımızın kaba eylemleri bulunmaktadır. Buna göre Kant’ın sisteminde, bütün insanları birbirine karşı kötülük etmek kastıyla dolu farz etsek bile, kötülük iradesi eylem olarak fiil haline dönüşmedikçe kimseye zarar vermez.

Görüldüğü gibi Kant’ın kesin buyruk ilkesi, ahlâk yasasını ve ahlâkî görevi, adeta yalnızca hariçî eylemlerden ibaret saymakta ve hukukta olduğu gibi eyleme dönüşmemiş şeyleri sorumlu tutmamaktadır. Halbuki ahlâkta önemli olan fiil ve o fiilin doğurduğu sonuç değil, ona ait niyettir. Zira iyi niyetle ortaya konulan bir fiilden kötülüğün, kötü niyetle ortaya konulan bir fiilden de iyiliğin doğması mümkündür. Ne var ki, hukukî sonuç doğursa bile, bu hallerde insan için ahlâkî bir sonuç çıkarmak söz konusu olamaz.

Kant’ın sisteminde ayrı bir problem daha bulunmaktadır. Söz konusu bu problem, yapılan vazife ile elde edilmesi arzu edilen tatminle ilgilidir. Bilindiği gibi Kant, ahlâkı tek boyutlu olarak ele alarak onu sadece insanın bu dünyadaki hayatıyla ilgili bir olgu şeklinde mütalaa etmiştir. Gerçekten de O, ahlâka uhrevî bir boyut kazandıramamıştır. Sözelimi, “iyilik işleyen bir kimse, karşılığında umduğu tatmini bulamazsa ne olacak?” sorusuna verilecek cevabı, Kant’ın ahlâk sisteminde bulmak mümkün değildir.

Sisteminde görülen bu açığı kapatmak için Kant, pragmatik akıl yürütme yoluyla bir nevi ahlâk teolojisinden söz etmek zorunda kalmıştır. Bu yolla Kant, ahlâk ve ona ait mutlak kaide ve kavramları basamak yaparak önce ruhun ölmezliği, arkasından da Tanrı'nın varlığı ve uhrevî hayatın zorunlu oluşu fikrine varmaktadır. Bunu yapmak, sistem açısından bir zarurettir. Çünkü, Kant'a göre de bu dünyada ulaşılamamış mutluluklar ve elde edilememiş iyilikler olabilir. İşte ölümsüz olan ruhlar, bu dünyada ulaşamadıkları saadet ve iyiliklerin tamamını, Allah'ın sonsuz varlığında bulacak ve onlara, ebedî olan uhrevî âlemde nail olacaklardır.

Görüldüğü gibi Kant, bu teolojik sonuca, ahlâk felsefesinin önemli bir bölümünü askıda bırakmamak için gitmiştir. Yoksa O, ahlâkın tanrısal dayanağı bulunduğu düşüncesinde değildir. Bu yüzdendir ki Kant'ın ahlâk sistemi, Kant'çı filozoflar tarafından bile tenkit edilmiştir. Onlara göre Kant'ın önerdiği ahlâk teorisinde kısır bir döngü vardır. Çünkü ahlâktan çıkarılan Allah fikri, tekrar ahlâkın temeli haline getirilmektedir. Bu da tenkide değer ciddi bir çelişki demektir.

Buraya kadar gördüğümüz din dışı ahlâk teorilerinin tamamında müşterek bir yan bulunmaktadır. O da ahlâk probleminin akılla çözümlenebileceği keyfiyetidir. Bunlar, ister Eflatun'un üstün iyilik prensibi, ister Aristo'nun itidal ve saadet prensibi, ister Epikür'ün haz prensibi, ister Stoacılar'ın fazilet prensibi, ister Kant'ın iradeye bağlı vazife prensibi ve hattâ isterse Bentham ve Mill'in sosyal hedefe yönelik ölçülü fayda prensibi olsun, hep akılla bulunmuştur. Kuvvetini ve desteğini de ondan almaktadır. Bu ahlâk teorileri, ayrıca bilgi kuramına sıkı sıkıya bağlıdırlar. Eflatun'da olduğu gibi teori, bazan dogmatik bir metafiziğe veya S. Mill'de olduğu gibi tecrübî akla dayanabilir. Fakat onlarda da hareketlerimizi tayin eden yine bilgidir. Çünkü fazilet bilgidir; bilgisizlik, faziletsizlik demektir.

Genelde ferdiyetçi olan ve kaynak olarak akla dayanan bu ahlâk teorileri, günümüzde yerlerini müspet ilimlerin metotlarından faydalanılarak ortaya konulan *ilimci ahlâk* anlayışlarına bırakmışlardır. İlimci ahlâk deyince de fizikten biyolojiye, sosyolojiden psikolojiye kadar

pozitif her bilim alanına nispet edilen müteaddit ahlâk görüşleri kastedilmektedir¹².

B. DİNÎ (TEOLOJİK) AHLÂK TELAKKİSİ

Dinî ahlâk, insan iradesine yön veren otoritenin din olduğunu kabul eden ahlâk sisteminin adıdır. Bu sistemde, ahlâkî kişinin yapıp ettiği her şeyin, inandığı Tanrı'nın veya O'nun elçisi olan peygamberlerin emir ve direktiflerine uygun olması gerekir. O nedenledir ki, özellikle Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlığın hakim olduğu kültür ortamlarında yetişmiş dindar düşünürler, "*ahlâkî iyi*"yi Allah'ın iradesine bağlamakta ve dünya ile ahiret saadetinin ancak bu iradeye uymakla kazanılacağına inanmaktadırlar. Bu anlayışa göre ahlâkî otoritenin kaynağı, üstün ve tek olan varlıktır, yani Allah'tır. Bu suretle dinî otorite ile ahlâkî otorite birleşmiş ve hattâ aynilemiş olmaktadır.

Bilindiği gibi din dışı ahlâk telakkilerinde sadece insan ve insana ait değerler, ilk prensip olarak ele alınmaktadır. İnsanî değer denilen şey ise insanın fitrî düşünce ve tasavvurlarının reel olarak hareket halinde gerçekleşmesinden başka bir şey değildir. Burada ahlâkî fail olan insan, kendi değerlerinin hem yapanı ve yaratana, hem de yargılayandır.

Ne var ki insana has olan akfî değerler, dinî ahlâkta temel prensip olarak kabul edilmezler. Çünkü dinî ahlâk, ahlâk kurallarının tamamını dinî otoriteden alır. Allah'ın emirleri, ahlâkî değerlerin esasıdır. Zira Allah, âlemlerin Rabbi'dir. Allah, yarattığı şeylere ait her türlü düzenlemeyi yapma, koyduğu kanun ve kurallara herkesin uyulmasını isteme yetkisine sahiptir. Kanunlarına uymasını istediklerinin en başında da insan gelir. O nedenle insan, Tanrıdan bağımsız olarak kendi akfî değerlerini ahlâkın prensibi yapamaz.

Dinî ahlâkın kaynağı, kutsal kitaplardır. Zira Allah, emir ve yasaklarını bu kitaplarla bildirmiştir. İkinci bir kaynak da dinin tebliğcileri ve onların sünnetidir. İslam'da Sünnet, özel bir öneme sahiptir. Çünkü Sünnet, Hz. Muhammed'in kişisel tercihleri ile değil, Allah'ın gözetimi ve denetimi dahilinde oluşmuştur. Nitekim Kur'an-ı Kerim, "O, heva ve hevesine dayanıp kendiliğinden konuşmaz"¹³ buyurmaktadır.

¹²- Ülken, age, s.205

¹³- Necm, 53/3

Dinî ahlâk konusunda, hem teist (*dindar*) filozoflar, hem de ateist (*dinsiz*) düşünürler görüş belirtmişlerdir. Şimdi kısaca bu görüşlerin ne olduğuna değinmek istiyoruz.

1-Teistlerin Dinî Ahlâka Bakışı:

Teistler dinî ahlâkı iki yönden irdelemektedirler. Birincisi ahlâkın otonomluğu ve objektifliği ile ilgilidir. Bununla şu hususun açıklanması amaçlanmaktadır: Biz, Allah'ın emrettiği şeyi, ahlâkî olduğu inancıyla yapmakta ve yerine getirmekteyiz. Bunu yaparken de, "onlar iyidir de onun için yapıyoruz, çünkü onları Allah emretmiştir" demekteyiz. Ancak burada açıklanması gereken bir nokta vardır ki, o da şudur: Acaba biz, "bir şey, sırf Allah emrettiği için iyidir de onun için yapıyoruz" demekle, ahlâkın objektifliğine ve otonomluğuna, yani kendi içinde bağımsız oluşuna bir zarar vermez miyiz?

Bazı teist filozoflara göre böyle bir sakınca vardır. Çünkü bu durum, insan iradesini sınırlamaktadır. Keza aynı durum, bizi, dinî ahlâkın objektif olmadığı sonucuna da götürmektedir. Nitekim iyi, sırf Allah'ın emretmiş olmasına bağlanmakta ve sadece Allah'a inananlara ait bir mesele haline getirilmektedir. Oysa ahlâkî fiil, sözgelimi iyilik, dindar ve dinsiz olan her insan için aynı şeyi ifade eder. Zira o, geneldir ve objektif bir niteliğe sahiptir.

İkincisi, Allah'ın iradesinin, ahlâkî değer ve kanunun asıl sebebi olup olmadığı probleminin çözümüne yöneliktir. Bu irdelemeyi yapanlara göre dinî ahlâk sisteminde, Tanrı ile ahlâk arasında doğrudan bir bağ kurarken şu hususun da bilinmesi gerekmektedir: "Acaba Allah'ın iradesi, ahlâkî değer ve ahlâk kanununun sebebi midir, yoksa söz konusu ilahî irade, ahlâk alanına tamamlayıcı ve teşvik edici bir unsur olarak mı dahil edilmiştir?"

Teist düşünürlerin bir çoğu, ikinci soru cümlecığının ifade ettiği görüşte olmuş ve "ilahî irade, ahlâk alanına tamamlayıcı ve teşvik edici bir unsur olarak dahil edilmiştir" tezini savunmuşlardır. Onlara göre elbette dinle ahlâk arasında bir diyalog bulunmalıdır. Ancak dini ayrı, ahlâkı ayrı kabul etmek gerekir. Çünkü Allah'ın iradesi, ahlâkî alana belirleyici olarak değil, sırf tamamlayıcı, tertip ve teşvik edici bir unsur olarak girmiş bulunmaktadır.

Bir problem olarak ileri sürülen yukarıdaki görüşlere karşı şunlar söylenebilir:

1- Her şeyden önce, sübjektif ahlâk değerlendirmesine tabi tutulsa bile, Allah'ın emrettiğinin iyi olduğunu, inanan insanların tamamı tartışmasız kabul etmektedirler. Bir insan düşününüz ki, hem Allah'ın her şeyi bildiğine, her şeye gücü yettiğine ve “mutlak iyi” olduğuna inanıyor, hem de O'nun iradesini sorguluyor! Elbette bu olmaz. Çünkü Allah'ın emri, sıradan bir emir değildir ve ilahî buyruklarda asla keyfilik yoktur.

2- İkinci olarak, inanmış bir kimse, Tanrı'nın buyruğundan ahlâkî yükümlülüğe geçerken, kendisini sübjektif bir değere tabi olma endişesinden kurtarabilir. Bunun için, mesela “Tanrı A'yı yapmamı istiyor” önermesinden yola çıkar ve onu objektif bir değer teorisi gibi ele alarak şöyle bir akıl yürütmeye bulunabilir: “A, kendi başına kötü olduğu halde, bilgimin sınırlı oluşundan dolayı, ben onun öyle olduğunu bilmeyebilirim. Yahut kötü olduğunu bildiğim halde, irademin zayıf oluşu nedeniyle, onu işlemekten uzak kalmayabilirim. Fakat Tanrı'nın onu buyurmuş olması, hem hatırlamam ve bilgilenmem, hem de irade zaafımı yenmem konusunda bana yardımcı olmaktadır.” İşte bu husus, sübjektif olduğu gerekçesiyle dinî buyruğun ahlâkî buyruktan ayrı tutulması gerekir iddiaları karşısında dikkate alınması gereken son derecede önemli bir noktadır.

Bu noktada bilinmesi gereken diğer bir husus da şudur: Allah'ın otoritesi ve buyruğu ile başka birinin otoritesi ve buyruğu aynı değildir. Onların birbirine karıştırılmaması gerekir. Tanrı'dan başka her hangi bir otoritenin bir şeyi istemesinden, o şeyin mutlaka iyi olduğu veya mutlaka yapılması gerekeceği sonucu çıkarılamaz. Çünkü Allah'ın iradesinin dışında hiç bir irade, kaynağını her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak anlamda “iyi” olan bir varlığa dayandıramaz. Kaldı ki ilahî iradeden bağımsız böyle bir irade zaten mevcut değildir¹⁴.

Şayet dinî ahlâk, yukarıda işaret edilen hususlar göz önünde tutularak değerlendirilecek olursa, hem ilahî iradeyi ahlâk kanununun tamamlayıcı ve takviye edici bir unsuru kabul eden, hem ilahî iradenin ahlâkın objektiflik ve otonomluğuna zarar verdiğini söyleyen, hem de dinî ahlâkı sübjektif görerek dinî buyruğun ahlâkî buyruktan ayrı tutulması gerekir iddiasında bulunan görüşlerin ne derece mesnetsiz olduğu

¹⁴. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, İst. 1992, s.296 vd.

ortaya çıkacak, buna mukabil ahlâkın asıl belirleyicisinin ilahî irade ve dinin emirleri olması gereği açıkça anlaşılacaktır. Kaldıkı böyle düşünen filozoflar da vardır. Bunlar, Allah'ın iradesini, ahlâkî değerlerin asıl sebebi ve belirleyicisi sayarlar. Mesela Yeniçağ'ın önemli düşünürlerinden biri olan Ficht (1762-1814), "Dünyanın İlahî Bir Yönetim Altında Bulunduğuna İlişkin İnancımızın Temeli Üzerine" adlı yazısında, Kant'ın ahlâk kanıtını farklı bir yoruma tabi tutmuş ve ahlâka inanmayı Allah'a inanma olarak görmüştür. O'nun bu görüşüne göre, "ahlâk kanununa uymaktan başka Tanrıyı yüceltecek ve O'nu memnun edecek hiç bir yol yoktur. Vicdanımızda duyduğumuz ses ve ahlâkî buyruk, Tanrının iradesinden başka bir şey değildir. Tanrı, ahlâkî fiillerimizde iradesini gösteren bir düzen koyucudur"¹⁵.

2- Ateistlerin Dinî Ahlâka Bakışı

Buraya kadar, dindar birinin dinle ahlâk arasındaki ilişkiye nasıl baktığını görmeye çalıştık. Fakat dinî ahlâka itiraz edenler, hatta dinin ahlâk için son derece zararlı olacağını söyleyenler de vardır. Bunlar genellikle ateistlerdir. Ateistlere göre dini ahlâka temel yapmanın bir çok sakıncası bulunmaktadır. Başlıcaları ise şunlardır:

a) Ahlâk röletiftir, değişebilir. Oysa din dogmatiktir, asla değişmez. Buna göre ampirik (*tecrübî*) karakterde olan ve daima değişen bir alanı, değişmezliğine inanılan bir otoriteye bağlamış oluruz. Halbuki dinî ahlâkî savunan teistler, ahlâka ait otoritenin kendisi demek olan Tanrı'nın varlığını dahi kesin olarak ispat edebilmiş değillerdir. O halde ahlâk gibi şurada yaşayan şu insanın inişli çıkışlı tüm beşerî ilişkilerini, böyle sallantılı bir temele dayandırmak yanlıştır. Kaldı ki Tanrı kavramı inanma ile ilgilidir ve o nedenle de sübjektiftir. Oysa ahlâk, pratik hayata ait objektif bir müessesedir.

b) Ayrıca dinî inanç dar görüşlülüğe neden olmakta, insanı ikna edilemez duruma sokmaktadır. Öyle ki bu yüzden birçok kötülükler işlenmiş, din adına savaşlar bile yapılmıştır. Halbuki insanî ilişkilerde ikna olma ve ikna etmenin büyük önemi vardır. Bu husus dikkate alınırsa, dinin ahlâka temel yapılmasının ne büyük sakıncalar doğuracağı anlaşılır. O halde ahlâk, insana ait tecrübî (ampirik) bir değerler bütünü olarak kabul edilmeli ve dinden uzak tutulmalıdır.

¹⁵. Mehmet Adın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, T.D.V.Yayınları, Ankara 1991, s.4

c) Dinî ahlâk anlayışında bencillik bulunmaktadır. Din, ceza ve mükâfaat, ahiret hayatı, Cennet ve Cehennem gibi inanç olgularını işlemekle insanları tedbirli olmaya, mükâfaatta ön plana çıkma düşüncesine itmekte ve bu suretle onları bencilliğe sürüklemektedir. Onun için dini ahlâka temel yapmak, ahlâk açısından sakıncalıdır.

Asrımız İngiliz filozofu Bernard Russel ile R. Robinson tarafından ileri sürülen bu iddiaların sağlam bir temeli yoktur. Birinci iddiaları, tamamen onların inançsızlıklarının ifadesi sayılır.

İkinci iddialarına gelince, onda haklılık payı bulunabilir. Fakat iddiayı, hem din bazında, hem de dindar kişi bazında genellemek mümkün değildir. İkna edilemezlik ve bu yüzden savaşların çıkmış olması, belki Hıristiyanlık tarihi bakımından doğrudur. Nitekim onlar, din adına kendi aralarında yüz yıl savaşmışlardır. Yıllardır Kuzey İrlanda'da sürdürülen ve halen devam eden savaşın temelinde de, mezhep ayrılığına bağlı bir inanç anlaşmazlığı ve onun sebep olduğu bağnazlık bulunmaktadır. Fakat bunun, sözgelimi, İslâmiyet için de doğru olduğu söylenemez.

Ayrıca Hıristiyanlığın “önce inanacaksın, sonra anlayacaksın” temel anlayışına karşılık, İslâm'da, “önce düşün ve bil, sonra inan” prensibi vardır¹⁶. Körü körüne inanmak ve hele inanç yüzünden kavga etmek, İslâm için geçerli değildir. O, daima inanç özgürlüğünden ve barıştan yana olmuştur. Nitekim Kur'an-ı Kerim, Enfal Suresi'nin 39. ayetinde, din yüzünden uygulanan baskıyı fitne olarak nitelendirmekte, Bakara Suresi'nin 192. ayetinde de bu fitneyi savaştan ve adam öldürmekten daha kötü bir şey saymaktadır. O itibarla İslâm, dar kafalılığa ve bağnazlığa pirim vermez. Dolayısıyla Müslüman'ın ikna olması çok kolaydır. Yeter ki bir şey, delile dayandırılarak kendisine dürüstçe anlatılabilmiş olsun. Çünkü o, yüce Allah'ın savaşta helak olanın bile apa-

¹⁶. İslâm'a göre “iman, bir şeyi bilerek gerçeklemek ve dil ile ikrar vermektir...Tasdik, bir şeyi ilim yoluyla gerçeklemektir ve zihni bir ameliyedir. İkrar, ihtiyarını kullanmaktır...Kanaat, delili olmayan bir kabuldür. Bunda ilim unsuru yoktur. “Hıristiyanlar iman, “akıl, isbat kabiliyeti dışında olan şeylere kalbin bağlanması” manasına alırlar ki bu anlayış, imanı kanaat seviyesine indirir. Ve teklif mevzuu olmaktan ziyade bir gelenek, bir insiyak mahiyetini arzeder. İman, Yahudilerde millî bir şuurdan ibarettir. Zerdüş ve Mani dinlerinde ise, ayinler ve ameller mecmuudur. Hurremiler'de ve mesela Batınlık ile ilgili mezheplerde de iman, birtakım geleneklerden ve ayinlerden ibarettir. Bunlarda imanın fikir tarafı yoktur”.Bkz: Mattârîdi (Y.Z. Yörükân), İslâm İtikadına Dair Eski Metinler, İst.1953, s.22 de 15 nolu dipnot.

çık bir delille helak olmasını ve yaşayanın da apaçık bir delille yaşamasını istediğini bilir.¹⁷

Üçüncü iddianın da ne kadar tutarsız olduğu ortadadır. Çünkü insanı bencillığe, hatta ümitsizliğe sürükleyerek intiharlara kadar götüren şeyin asıl dinsizlik ve din dışı ahlâk anlayışı olduğu herkesçe bilinen bir gerçektir. Eğer Tanrı olmazsa, her şey mubah olur ve herkes istediğini yapar. Bu durumun, ahlâk açısından insanlığı nereye götüreceği ise açıktır.

B.Russel ve emsali ateistlerin iddia ettikleri gibi, Allah inancı olmadan da belki ahlâk olabilir. Ancak onda emredilen ve yasaklanan bir şey bulunmaz. Bunlar olmayınca mükellefiyet ile müeyyide de olmaz. Hal böyle olunca, ahlâkın temel unsurları oluşmaz. Ayrıca onda saygı ve tazimle bağlanılacak bir tarafın olması da mümkün değildir. Oysa Tanrı buyruğu, saygı ve tazimi gerekli kılar. Ayrıca onda çift boyutlu (*dünyevî ve uhrevî*) bir müeyyide anlayışı da vardır. Bütün bunlar, insanlar arası ilişkilerin daha sağlıklı yürümesinin en büyük teminatı sayılırlar. Dolayısıyla dinî ahlâkın, ateistlerin iddia ettiği gibi ahlâkî kişilik üzerinde her hangi olumsuz bir etkisi yoktur; aksine itidal gibi, tövbe, sabır ve tevekkül gibi ahlâkî değer ifade eden bir çok emir ve tavsiyeleri içerdiği için insanın iradesini kuvvetlendirir ve bu suretle onun karakter yapısının sağlamlaşmasına yardımcı olur.

Bilindiği gibi Allah'a inanmak, ahlâkî ödevlerin yerine getirilmesini kolaylaştırma bakımından çok önemlidir. Ahlâk, doğruyu nasıl seçeceğimizi gösterdiği gibi, dinî inanç da bu doğruya bütün kalbimizle sarılmamızı sağlar. Biz biliyoruz ki işlerini belli ilkeler ışığında düzene koyan bir insanın hayatında az çok bir bütünlük vardır. Eğer o insan, Allah'a da inanıyorsa, bu defa dinle o kişinin ahlâkî görüşleri artık yan yana değil, iç içe olacaktır. Mesela bazı durumlar bizi birtakım ahlâkî talepleri yerine getirmeğe çağırır, fakat birçok sebeplerden dolayı üzerimize düşeni yapmaktan kaçırırız. İşte bu noktada Tanrı inancı araya girer ve üzerimize düşeni yapmaktan kaçınmamızı önler. Yardım isteyen bir fakirin durumunu düşünelim. Onun yardıma muhtaç oluşu bir olgudur. O bakımdan buna işin "*olgusal boyutu*" denir. "Ona yardım etmeliyim" derken, işin "*ahlâkî boyutu*" ortaya çıkar. Ancak burada,

¹⁷ - Bkz. Enfal, 8/42.

“yardım etsem mi, etmesem mi” gibi bir tereddüt görülebilir. Tam bu noktada araya Allah inancı girer ve yardımın yapılmasının gerektiği, aksi halde Tanrı'nın gücendirilmiş olacağı düşüncesi doğar. Böylece yardımdan kaçma zorlaşır. İşte bu nihai durum, ahlâkî fiilin “*inanç boyutu*”dur. Mehmet Aydın'ın dediği gibi, ateistlerin, ahlâk için çok gerekli olan bu inanç boyutunu görmezlikten gelmelerini anlamak cidden mümkün değildir¹⁸.

KAYNAKÇA

1. Ahmed Naim, **İslâm Ahlâkının Esasları**, T.D.V.Yayımları, Ankara, 1995
2. Akseki, Ahmed Hamdi, **Ahlâk İlmi ve İslâm Ahlâkı**, Üçüncü baskı, Gaye Matbaası Ankara ?
3. Aydın, Mehmet, **Din Felsefesi**, Selçuk Yayınları, İstanbul 1992
4. Aydın, Mehmet, **Tanrı-Ahlâk İlişkisi**, T.D.V.Yayımları, Ankara 1991
5. Aydın, Mehmet, **Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi**, Umran Yayınları, Ankara 1981
6. Çağrı, Mustafa, **Ana Hatlarıyla İslâm Ahlâkı**, Ensar Neşriyat, İstanbul 1991
7. Kılıç, Recep, **Ahlâkın Dinî Temeli**, T.D.V.Yayımları, Ankara 1992
8. Küçük, Hasan, **Mukayeseli İslâm ve Batı Felsefesi**, Fatih Yayınevi, İstanbul 1974
9. Ülken, Hilmi Ziya, **Felsefeye Giriş**, Ajans-Türk Matbaası, İstanbul 1957
10. Weber, Alfred (ter. V. Eralp), **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitapevi, İstanbul 1934

¹⁸ Teist ve Ateist ahlâk anlayışları hakkında geniş bilgi için Bkz: Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s.296 vd.