

ÖMER TÜRKER, AHLAK: YENİ BİR YAKLAŞIM  
(İSTANBUL: KETEBE YAYINLARI, 2021)

OMER TURKER, MORALITY: A NEW APPROACH  
(ISTANBUL: KETEBE PUBLICATIONS, 2021)

Suat ÇELİK

Mardin Artuklu Üniversitesi

Felsefe ve Din Bilimleri

Yüksek Lisans Öğrencisi

suatc2004@gmail.com

ORCID: 0000-0003-4091-8089

**Atf Gösterme:** ÇELİK, Suat, "Ahlak: Yeni Bir Yaklaşım", Ketebe Yayınları Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD), Haziran 2024 (14), s. 101-108

Geliş Tarihi:	<b>Özet:</b> Kadim bir geçmişe sahip olan ahlak konusunun gerek İslam filozofları tarafından gerekse de Batı filozofları tarafından ele alındığı bilinmektedir. Arapça da "hulk" (huy) kelimesinin çoğulu olan ahlak, insanın doğuştan getirdiği ya da sonradan kazandığı birtakım tutum ve davranışların tümüdür. Ömer Türker tarafından kaleme alınan "Ahlak: Yeni Bir Yaklaşım" adlı eseri incelememizin amacı kitabın isminde yer alan yeni bir yaklaşımın nasıl olduğu sorusuna olan ilgiden kaynaklanmaktadır.
20 Mayıs 2024	
Kabul Tarihi:	<b>Anahtar Kelimeler:</b> <i>Ahlak, Başkalık, İdrak, Farkındalık.</i>
05 Haziran 2024	
©2024 AGİİD	<b>Abstract:</b> It is known that the issue of morality, which has an ancient history, has been addressed by both Islamic philosophers and Western philosophers. Morality, which is the plural of the word "hulk" (habit) in Arabic, is all of a number of attitudes and behaviors that a person is born with or acquires later. The purpose of examining the work titled "Morals: A New Approach" written by Ömer Türker stems from the interest in the question of what a new approach is in the name of the book.
Tüm Hakları Saklıdır.	<b>Keywords:</b> <i>Morality, Otherness, Perception, Awareness.</i>

## GİRİŞ

Ahlak, Arapça "hulk" (huy) kelimesinin çoğulu olup huylar, seciyeler anlamına gelmektedir. Terim anlam olarak ise ahlak, insanın doğuştan getirdiği ya da sonradan kazandığı birtakım tutum ve davranışların tümüdür. İnsanı diğer canlılardan ayıran temel bazı özellikler vardır. Bunlar akıl, özgür irade, sorumluluk gibi kavramlardır. Özgür irademizle iyi ve kötü arasında tercihte bulunuruz. Bu tercihimiz sonucunda da ahlaklı yahut ahlaksız bir eylem de bulunduğumuzu söyleriz. Peki, özgür irademizle seçtiğimiz, iyi ve kötü diye nitelendirdiğimiz eylem zati itibariyle mi iyi ya da kötüdür? Yoksa Tanrı tarafından o eyleme iyi ya da kötü denildiği için mi o eylem iyi ya da kötüdür? Yahut bir yaratıcı olmadan yaptığımız eylemleri ahlaki olarak değerlendirebilir miyiz? Ya da evrensel bir ahlak yasasından bahsedebilir miyiz? Elbette ahlakla ilgili bu tür sorular çoğaltılabilir. Gerek İslam filozofları tarafından gerekse de Batı filozofları tarafından ahlakla ilgili çalışmalar yapılmış ve hala da yapılmaktadır. Fakat Ahlak: Yeni bir Yaklaşım adlı kitabın müellifi Ömer Türker 20. yy. da ahlaki araştırmaların zayıf yönü olarak ahlakın kaynağının ve çözümlemesinin yeterince yapılmadığı iddiasındadır. Türker'e göre İslam geleneğinden hareketle ahlak

düşüncesi yeniden inşa edilmelidir. Bunu yaparken de ilk adım olarak Mutezilenin, Maturidilerin, Eş‘arilerin ve filozofların metinlerinden yola çıkarak “meta-etik” tartışmaların yeniden kazanılması ve bu tartışmalara Kıta Avrupa’sından çağdaş dönemde gelişen meta-etik görüşlerinde dâhil edilmesidir. Kanaatimizce yazarın düşüncesi konuyu hem İslam filozoflarının hem de yabancı filozofların fikirlerini sentezleyerek ele alması kitabının ahlaka yeni bir yaklaşım getireceği hususundadır. Daha sonra Türker kitabın önsözünde, ahlaki bilinç ve tecrübenin kuruluş sürecini tahlil ederek ahlaki vasfının anlamı, kapsamı ve değerinin ne olduğu sorularına cevap vermeyi amaçladığını söyler. Kitap 8 bölümden oluşmaktadır. Her bölümü kendi alt başlığı altında sade bir dille gerek kitaptan alıntılar yaparak gerekse de kendi düşüncelerimizle değerlendirmeye çalıştık. Kitabın bölümleri:

İnsanın Mahiyeti Üzerine Bir İnceleme

Fizik-Metafizik İlişkisi: Fizikten Bağımsız Bir Metafizik

İdrak ve Anlam: Yeni Bir Ontolojiye Doğru

Ahlakın Kaynağı Nedir?

Ahlaki Bilincin Nesnel Doğası

Niyet: İrade ve Gaye

Ahlaki Müeyyide

Ahlaki Tecrübenin İnşasında Başkasının Rolü

Türker birinci bölümde şu iki soruya cevap arar. Birincisi “insanı insan yapan şeyin tam olarak ne olduğu”, ikincisi ise “insan fertleri ve toplulukları arasındaki söz konusu farklılıkların nasıl izah edileceği” sorularıdır. Bu sorulara cevaben insanı insan yapan şeyin bireyde düşünme gücü olduğunu söyler. Tabi bu düşünme gücünün her insanda aynı olmayacağını ve bunun sonucunda bütün toplumlarda bilimlerin ve sanatların eşit düzeyde bulunmadığını ve bunun da insanların düşünme gücünün farklılığından kaynaklandığını belirtir. Bu düşüncesini desteklemek için de klasik İslam düşüncesinden Ebu’l Berekat el-Bağdadi ve Fahreddin er-Razi’nin fikirlerine yer verir. Örneğin Ebu’l Berekat el-Bağdadi, metafizikçi düşünürlerin ve peygamberlerin eşyanın hakikatine ilişkin idrakinin onların farklı bir mahiyete sahip olması gerektiğini söyler. Fahreddin er-Razi ise teşbih yoluna giderek kimi insanların altın, kimisinin bakır vs. olduğunu ve her birinin farklı hususiyetleri olduğunu düşünür. Nasıl ki madenler de bir değer hiyerarşisi varsa benzer şekilde insanlarda da bir değer hiyerarşisi vardır. Peygamberler yaşadığı dönem içerisinde ele alındığında diğer

insanlardan üstün bir akla ve farkındalığa sahip oldukları görülecektir. Yazar bunu bazı peygamberlerin hayatlarından getirdiği örneklerle açıklamaya çalışır. Mizaç teorisi; insan, cinsi itibariyle hayvanlar grubuna dâhil olsa da diğer canlılardan ayrılmasını sağlayan akli bir nefse sahiptir (s.26). Burada da İbn Sina, Farabi ve İbn Rüşd gibi İslam filozoflarından düşüncelerinden bahseder. Bu nefis, bilmek, düşünmek veya akletmektir. Kelama da değinen Türker, kalamcılarının çoğunun şu görüşüne yer verir: “İnsanın yapısının nasıl olduğu görece önemsizdir. Zira onlara göre esas itibariyle insanı insan yapan şey, ilahi teklife mazhar olmasıdır. Bunun için ise olgusal olarak farkındalık ve irade sahibi olduğumuzu tespit etmek yeterlidir (s.28).” Sonuç olarak Türker, insani varlığın metafizik alanla tamamlanacağını kabul etmekte ve bu düşüncenin de klasik metafiziği, kelamı ve tasavvufu doğrduğunu söyler.

Yazar ikinci bölümde, klasik filozoflar ve bilim adamları fizikten bağımsız bir metafizik fikrini doğada bulunan nesnelere doğal hareketlerinden ve belli bir irade sonucu oluşan hareketlerden yola çıkarak açıklamaya çalışır. Doğal hareketlerin dışında belli bir irade sonucu oluşan hareketleri nefis kavramıyla açıkladılar. Türker buna örnek olarak da Aristoteles’in ilk muharrik fikrine, Yeni Platoncuların sudur teorisine, Farabi’nin dört cisim öğretisine ve İbn Sina’nın faal akıl görüşüne yer verir. Türker, İslam kalamcılarının H. 2. yüzyılda nefis ve akıl kavramlarının hareket türlerinin metafizik düşünceye girdiğini fark ettiklerini bu sebeple nefis kavramı yerine kudret kavramını kullandıklarını belirtir. Burada kalamcılarının eksik yönünden bahseden Türker, onların tarih boyunca bir doğa bilimi geleneği oluşturamadıklarından görüşlerinin bilimsel olmayıp bir metafizik açıklaması olarak kaldığına değinir. Kelam ilminin kudret görüşü teolojik olarak varlığını sürdürmektedir. Fakat metafiziğin bilimsel vasfını yitirmesi kelamın da bilimsel vasfını yitirmesi anlamına gelir. Kelamın bilimsel vasfını yitirmesi sonucunda bir akaid kitabı olacağını söyler. Fakat yazar metafizik, kelam ya da tasavvufun bilim olma vasfını yeniden ele almanın “İnsanın metafizik idraki, fizik bilimlerinin bir uzantısı mıdır (s.37)?” sorusuyla mümkün olabileceğini savunur. Hareket teorisini fiziksel olmayan bir açıdan metafizik ile ilişkilendirmesinin iki yönüne işaret eder. Birinci işaretinde idrak kavramına değinen Türker, insanın fiziğinin ötesine geçen idrakinin fiziki dünyanın bilgisine değil, insanın aklının zorunlu idrakine dayandığını belirtir. Kanaatimizce bölümün en çarpıcı noktası olan ikinci işaret ise fail ilkenin zorunluluğu konusudur. Bilen külli biz özne var ise o şeyin varlığını düşünebiliriz. Fizik teorileri bir şeyin var oluşum süreçlerini tasvir edebilir fakat o şeyin niçin var olduğuna dair bir açıklama yapamaz. Yani bir insanın var olma sürecini fizik teorileri açıklayabiliyorken var olma

sebebini metafizik teorileri açıklar. Buradan da anlaşılacağı üzere yazar fizikten bağımsız bir metafiziğin düşünülemediğini aksine ikisi arasında bir ilişki olduğunu savunur.

Türker üçüncü bölümde, “Dünyayı nasıl kavrarız?” sorusuna altı aşamadan oluşan bir cevap vermektedir. Birincisi, idrakin bireyselliği gerektirdiğini, bir şeyin diğerini idrak edebilmesi için bir belirginleşme, sınırlama ve tanıma gerektiğini söyler. İkinci aşama ise Türker, klasik dönem filozoflarından Aristoteles’in madde-suret teorisini, Mutezile’nin ma‘dumlar teorisini, İbn Sina’nın mahiyet teorisini ve İbnü’l-Arabi’nin ayan-ı sabite teorisini örnek göstererek mevcudiyet kazanan anlamların yine anlam olarak var olabileceklerini söyler. Yani var olan bir şeye biz idrakimizle anlam yüklediğimiz takdirde tam anlamıyla bir anlam ifade edecektir. İkisi ayrı ayrı bir anlam ifade etmez ancak birleştiği zaman bir anlam ifade eder. Üçüncüsü, konuyu daha somutlaştırmak için bilgisayar örneğini ele alır. Bilgisayarın var olması, onun biliniyor olmasına eşittir ve bir kez bütün bilenlerin ortadan kalktığını düşünürsek bilgisayar anlamı da ortadan kalkacaktır. Dördüncüsü, dışta var olan bilinenlerin var olma parçaları değiştirilse bile var olma şartları korunuyorsa anlamın varlığını devam ettirebilir. Beşincisi, bazen de dıştaki bir anlam ile bizim ona yüklediğimiz anlam tam olarak birbirini tam olarak karşılayamayabilir. Altıncısı, bir anlam akıl tarafından tekliği kavranmış olsa bile, sadece anlam olmaları bakımından bir değer ifade etmez. Anlamlar değerlerini içinde bulunduğu izafetler yatağı sayesinde sahip oldukları yönlerden alır. Kısaca bu altı aşamayı özetlemek gerekirse, bir varlığın idraki onu tanımaktan geçer. Yani bir şeyin değerini idrak etmek için o şeyin belirgin bir şekilde tanınması, bilinmesi gerekir. Duyu idrakinin bir şeyi bilmesi, tanınması kendi alanı ile sınırlı iken, akıl idraki için böyle bir sınırlamadan bahsedemeyiz. Bir şey mevcudiyet olarak var olabilir fakat o mevcut olan şeye bir anlam yüklediğimiz takdirde o şey anlam bulacaktır. Anlam bulan şeyin parçası eksik olsa dahi diğer parçalarından yola çıkarak o şeyin anlamını bulabiliriz. Bazen de mevcut olan şeyin anlamı farklı, bizim ona yüklediğimiz anlam ondan farklı olabilir.

Kanaatimizce kitabın en can alıcı bölümü dördüncü bölümde yer alan “Ahlakın kaynağı nedir?” sorusudur. Haz mı, tabiat mı, sezgi mi, yoksa Tanrı mı? Yazar burada bu cevaplar içinden bir tercih yapmamaktadır. O, şu soruya cevap aramaktadır: “İnsanın ahlaklı davranmasını zorunlu kılan nedir?” İnsanın akıl ve duyulardan meydana geldiğini söylemektedir. İlk önce insanın arzu eden, isteyen bir varlık olduğunu belirtir. Fakat bu duyguların onun ahlaklı olarak nitelendirilmesinde yetersiz kalacağını söyler. Nitekim isteme ve arzu etme hayvanlarda da olan bir duygudur. Bir aslan bir ceylanı arzuladığı zaman ahlaklı bir davranış sergilediği söylenemez. Yine iyi ve kötü kavramları için de aynı şeyi

söyleyebiliriz. Hayvanların yaptıkları fiiller iyi ve kötü olsa bile ahlaki olarak nitelendirilemez. Peki, bir fiilin ahlaki olması neye bağlıdır? İşte burada Türker, insanın o eyleme nasıl bir değer kattığı şeklinde cevap verir. İnsan fiillerinin ahlaki sıfatıyla nitelenmesini sağlayan şeyin bizzat insanın kendisi olduğunu söylemektedir. Bu yüzden insanın ahlaklı olması için insan olmaktan başka hiçbir şeye ihtiyaç duymadığını çünkü insanın tercih edebilme gücünün olduğunu yani kendi bilincinin farkında olduğunu belirtir. Farkındalık bilincine sahip kişilerin ahlaklı eylemlerde bulunabileceğini söyler. Dinen ergenlik çağına girmiş bir birey ya da hukuken reşit sayılan bir birey yaptıkları eylemin farkında olup belli bir bilince sahiptir. Yahut da bu durumun zıddı olan zihinsel engelli bir bireyin yaptığı eylemin bilincinde olmaması gibi. Bizce yazar burada ahlaka yeni bir pencereden bakmaktan ziyade daha önce bilinen bir konuyu ele almaktadır. İkinci bir husus ise farkındalık bilinci olmadan yapılan bir eylemin bilgi olarak nitelenmeye elverişli olmadığı meselesidir. Olaya öznel bir açıdan yaklaştığımızda birey için o şey bilgi olmasa da genel de o şey bilgi olma özelliğini kaybetmeyecektir. İster farkındalık bilinciyle yapılmış olsun isterse de bilinçsiz bir şekilde yapılmış olsun. Aslında yaptığımız eylemlerin Tanrı tarafından iyi denildiği için mi o eylem ahlaklıdır yoksa biz ona bir anlam attığımız için mi o eylem ahlaklıdır? Bizce bu sorunun cevabı farkındalık kavramından önce ele alınması gereken elzem bir konudur.

Beşinci bölümde üzerinde durulan konu vicdan kavramıdır. Yazar bu kelimenin Batı ahlak felsefe eserlerinin Türkçeye çevrilmesiyle yaygın olarak kullanılmaya başlandığını ve batı da ahlaki bilince karşılık geldiğini söyler. Bu bölümde Sadrüşşerîa ve Teftâzânî'nin vicdan kelimesine ilişkin açıklamalarından yola çıkarak ahlaki bilincin doğasını tartışmaktadır. Daha sonra Mutezile ve Eş'arilik gibi kelam okullarının iyinin ve kötünün mahiyetine ilişkin tartışmalarında ahlaki bilinç hakkında nasıl bir tavır sergiledikleri sorusuna cevap bulmaya çalışır.

Yazar altıncı bölümde niyet kelimesine sûfiler, fakihler ve kelamcılar tarafından farklı anlamlar yüklendiğini söyler. O halde niyete farklı anlamları yüklemek iradenin farklı hallerinin olması anlamına geldiği yorumunu yapar. Bu sebeple, bilgi teorisi, meyil teorisi ve sıfat teorisi olmak üzere üç irade teorisini ortaya atar. Bilgi ve meyil teorisinin Mutezile kelamcıları tarafından ileri sürüldüğünü, sıfat teorisinin ise Ehl-i Sünnet kelamcılarının görüşü olduğunu söyler. Bu başlık altında bazı alt başlık daha görmekteyiz. Bunlar; İrade: Bilgi mi Sıfat mı, Niyet ve İrade, en son olarak da İrade ve Gaye alt başlıklarıdır.

Yazar “İrade: Bilgi mi Sıfat mı?” alt başlığında Mutezile ve Eş’ari’nin iradenin ne olduğu hakkında görüşlerine yer verir. Mutezileye göre, irade bilgidir. Eş’ari ise iradenin bilgiye indirgenemeyeceğini sıfat olacağını söyler. Yazar yukarıdaki iki açıklamadan şu sonuca varılacağını söyler. İradeyi bilgi kapsamında değerlendirdiğimizde niyet iradenin bir parçası olacaktır. Aynı zamanda iradeyi bir sıfat olarak ele alırsak niyetin yine iradeyle ilişkisi olacaktır. Her halükârda niyet ile irade arasında bir bağ kurulmaktadır.

Türker, “İrade ve niyet” alt başlığında ise iradenin, niyet ve kasıtlı ilişkisi çerçevesinde Seyyid Şerif el-Cürcânî ve Bâkılânî’nin görüşlerine yer verdikten sonra birini tercih ettiğini söyler. Tercihini de burada tercihin gerisindeki niyetin o tercihe kattığı değerden de söz edilebilir. Yani niyet ve kasıt yine iradeden bağımsız değerlendirilerek iradenin fiile itaat ve isyan anlamını kendisini önceleyen süreçler açısından kattığı söylenilebilir. Bu takdirde irade niyetten ve kasıttan keskin şekilde ayrıştırılır ve sadece tercih ettirici ve değer bağımsız bir sığata dönüştürülebilir. Fakat Bâkılânî’nin iddia ettiği ve Cürcanin de itibari vasıf seviyesinde kabul ettiği durum, meseleyi bir adım daha ileri götürüp “İradenin kendisinin değerden bağımsız olmadığı anlamında yorumlanabilir.” şeklinde açıklar.

Son olarak Türker, “İrade ve gaye” alt başlığında felsefe geleneği, bilinçli ya da bilinçsiz bütün nesnelere bir gayesi olduğunu söyler. Bu gayelilik varlıkta değişim ve oluşun açıklandığı temel ilkeye denk gelir. Dini terminolojide ise gaye kelimesi yerine niyet kelimesi kullanılır.

Türker yedinci bölümde ahlaki müeyyidenin temelini öncüllerle sıralamıştır. Müeyyideyi mümkün kılan zemin, bir fiilin iyi ya da kötü olması bireyin özgür iradesine bağlıdır. Dolayısıyla özgür iradeyle işlenen tüm fiiller ahlaki yahut gayri ahlaki olarak nitelendirilir. Doğrudan ve dolaylı fiiller, bireyin bir kısım fiilleri bir sıfat almasına ihtiyaç duymadan doğrudan birey tarafından gerçekleştirilir. Bu fiiller gerçekleştirilirken bireye aracılık eden müessese ve yapılar yoktur. Diğer kısım fiiller ise bireyin ikincil birtakım fiiller aldıktan sonra gerçekleştirebildiği fiillerdir. Bu fiillerde ise birey bir eylemde bulunurken müessese veya yapı dediğimiz kurumlar o eylemle birey arasında bir vasıta görevi görür. Türker, vasıta kavramının daha iyi anlaşılması için oy kullanma örneğini verir. Oy kullanma işlemi birey tarafından gerçekleştirilmesi bakımından doğrudan bir eylemdir. Fakat birey o devletin vatandaşı değilse oy da kullanamaz. Burada ki vatandaşlık kavramı oy kullanma fiilini gerçekleştirmek için bir vasıttır.

Ahlakın tümelliği, ahlakın tikel olmadığı aksine pratik felsefe disiplini içinde tümel olanı ifade ettiğini söyler. Ahlakın tümel disiplin olmasının amacı ise, insanın kendi varlığına ilişkin farkındalığı soruşturması ve onun çeşitli aşamalarda nasıl ortaya çıktığını kavramayı amaçlamasıdır. Bu yüzden de ahlaki vasfının tüm fiilleri kuşatmasından ötürü tümele tekabül ettiğini belirtir.

Müeyyidenin imkânı ve zorunluluğu, vasıtalı fiillerde müeyyidenin imkânı vasatı oluşturmasına, zorunluluğu ise vasıtanın uygunluk ölçütlerini belirlenmesine bağlanmaktadır. “Peki, vasıtasız fiiller için müeyyide nasıl olacaktır?” sorusuna Türker, fail dışında bir müeyyidenin imkânsız olduğunu, bu müeyyidenin vicdani olması gerektiğini, kişinin iyilik ve kötülük kavrayışına bağlı olarak da pişmanlık duyması ve kendine çekidüzen verme çabası olabileceğini söyler. Yazar daha sonra vasıtalı fiillerde vasıta devlet ise ahlakın müeyyidesinin tamamen hukuki olduğunu dolayısıyla hukuki olanın aynı zaman da ahlaki olduğunu belirtir. Biz hocanın buradaki görüşüne katılmadığımızı belirtmek istiyoruz. Nitekim beşer eliyle hazırlanan hukuk kurallarının bazı kısımları ahlaki ya da vicdani açıdan insanı tatmin etmeyebilir. Örneğin, haksız yere bir insanın canına kıyan bir katilin hukukta en ağır ceza olan müebbet hapisle cezalandırılması bile maktulün yakınları tarafından kabul edilmeyebilir. İlahi bir hukuk hükmünde olan Kur’an-ı Kerim’de alan “Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır. Umulur ki (bu hükme uyarak) korunursunuz. (Bakara 179.)” ayetinde haksız yere öldürme fiilinde verilen ceza ile beşer eliyle hazırlanmış olan hukukun verdiği ceza örtüşmemektedir. Alev Alatlının da dediği gibi: “Her yasal hak helal değildir, olamaz. (<https://www.youtube.com/watch?v=sSno7oIK7H8>) Biz de hocadan esinlenerek cümleyi şöyle değiştiriyoruz: “Her yasal olan ahlaki değildir, olamaz.”

Türker, müeyyide kapsamının geniş bir yelpazeye sahip olduğunu, hukuki, siyasi, askeri vb. her türlü müeyyidenin ahlaki müeyyide olduğunu belirtir. Eğer bir yapı ahlaki müeyyideden bağımsızlaşırsa zulüm, ahlaki müeyyide ile orantılı ise adalet olur.

Vasatın yitimi ahlaki krize yol açar diyen yazar, toplumsal bir yapının vasat olma özelliğini kaybetmesi durumunda değerler çatışmasının oluşacağını belirtir. Eğer devlet vatandaşının can, mal ve ırz güvenliğini sağlayamıyorsa değerler çatışması kaçınılmaz olacaktır. Bu düşüncesine temel dayanak olarak da Dostoyevski’nin Suç ve Ceza adlı eserinde Raskolnikov’un sayıklamasını ve Yunus Emre’nin bir beytini bizlere sunar. Sonuç olarak da değerler çatışmasının doğurduğu en önemli sonucun da insanların mevcut düzene başkaldırı olduğunu söyler.

Yazar son bölümde ise öncelikle başkalık sıfatının kapsamını belirler. Başkalığın ontolojisi ve epistemolojisi hakkında bilgi verdikten sonra ahlaki duygu ve erdemler ile başkalık arasında ilişkiyi inceler. Türker başkalığı bir bütün olarak tecrübelerde öznenin dışında olup da onun inşasına katılan her şeyi başka kavramı olarak açıklar. Kapsamını ise farkındalık sahibi bir varlık olarak insanın tecrübe ettiği bütün varlık alanını niteleyen bir oluş hali olduğunu söyler. Başkalığın varlık bulması anlamında vücûdî bir durum olmadığını, sadece bir şeyin diğerinin aynı olmaması halini ifade ettiğini söyler. Ahlaki tecrübe söz konusu olduğunda başka olarak nitelediğimiz şeylerin özdeş olduğu bir yön bulunması gerektiği fikrindedir.

Elbette her eserde olduğu gibi bu eserin de olumlu ve olumsuz yanları vardır. Olumlu yanlarından biri eserde geçen başkalık, farkındalık, idrak, vasıtalı ve vasıtasız fiiller gibi kelimelerin güncelleşmesi gerektiği ve bunlar üzerinde daha da çalışılması gereken konular olduğudur. Aynı zaman da konunun bir bütün olarak değil de bölümlere ayrılması ve her bölümün kendi içinde değerlendirilmesi konu dışına çıkmamamıza ve konuya hâkim olmamızı sağlamaktadır. Olumsuz yanlarına değinecek olursak, akademik camiaya hitap eden bir üslupla yazılan bu eserin dilinin ağır olması makul karşılanabilecek bir durumdur. Fakat ahlak gibi kadim bir geçmişe sahip bir konunun her kesimin anlayabileceği şekilde sade bir üslupla ve daha açıklayıcı örneklerle yazılması gerektiği kanaatindeyiz. Bu durumda eserden daha fazla okur faydalanabilir ve belki de ahlakla ilgili akıllardaki şüphelere bu eser sayesinde bir nebze de olsa cevaplar bulanabilirdi. Göze çarpan bir diğer husus ise, yazarın genel olarak klasik İslam filozoflarından alıntılar yapmış olmasıdır. Böyle bir durumda “Ahlak konusu sadece İslam filozofları tarafından mı ele alınmış?” diye bir soru akıllara gelmektedir. Eser de Batı filozoflarından da alıntılar yapılmış olsaydı konuya farklı pencerelerden bakma imkânı bulabilirdik. Son olarak da Türker, eserinde ahlak konusuna yeni bir yaklaşım getirdiği iddiasında bulunmaktadır. Peki, gerçekten de durum böyle midir? Yani yazar ahlaka yeni bir boyut mu kazandırmış veya farklı bir pencereden mi olaya bakmıştır? Bizce yazar, yeni bir yaklaşımdan ziyade İslam filozoflarının ahlak konusuna dair fikirlerini bazı güncel örneklerle harmanlayarak tekrar gün yüzüne çıkarmıştır. Bu da yeni bir yaklaşımdan ziyade eski düşüncelerin güncel olarak zamana uyarlanması demektir. Elbette ki yeni kavramı sadece daha önce ele alınmamış bir konuyu ele almaktan ibaret değildir. Daha önce ele alınan konuları tekrar yorumlamakta bir yeniliktir. Fakat böyle bir yenilik bizi kısır bir döngünün içine sokacaktır. Oysa ki ahlak gibi kadim bir geçmişi olan bir konuya yeni bir yaklaşım, yeni bir bakış açısı kazandırmak bizlere yeni ufuklar açacağı kanaatindeyiz.