

Ahlak Rasyonel Bir Soruşturmanın Konusu Olabilir mi? Aliya İzetbegović'te Akıl ve Ahlak

Could Morality be the Subject of a Rational Investigation? Alija Izetbegović's Mind and Morality

ZÜBEYİR OVACIK 

Aksaray University

Received: 10.11.2018 | Accepted: 21.01.2019

Abstract: This study discusses, from the example of Alija Izetbegović, what the legitimate instruments are that will enable us to talk about morality. Considering that a philosophical investigation will gain legitimacy by reason, one of the main areas of discussion of philosophy, the moral domain, needs to be discussed rationally. But can we use a method which we use in analyzing an objective structure which is current in nature, in the moral field which is the field of what should be? Modern philosophy has a methodological mistake that results in inconsistency in the discussion of the practical field of philosophy, like moral. In this context, Alija emphasizes the special fields of human experiences, such as art, religion and morality out of science.

Keywords: Alija Izetbegović, ethics, morals, rational morality, reason and morality.

© Ovacık, Z. (2019). Ahlak Rasyonel Bir Soruşturmanın Konusu Olabilir mi? Aliya İzetbegović'te Akıl ve Ahlak. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 9 (1), 211-229.



Giriş

Varlığın kökenine, ereğine ve insan varoluşunun anlam ve amacına dair tutarlığı esas alan kapsamlı bir soruşturma türü olarak felsefi düşünce, özgün bir zihinsel tutuma karşılık gelmektedir. Böylesine özgün bir düşüncenin mimarları olan filozoflar, felsefenin teorik ve pratik alanlarına tekabül eden pek çok problemi tartışma konusu yapmışlardır. Filozoflar, ontolojik ve epistemolojik çabalarıyla da irtibatlı bir şekilde zihinsel meselelerinin büyük bir kısmını ahlak üzerine yoğunlaştırmışlardır. Öyle ki, hiçbir insanın bilerek kötülük yapmayacağını ileri süren Sokrates, erdem merkezli bir felsefi sistem inşa ederken, Platon ve Aristoteles'in de felsefi serüvenlerine bakıldığında onların da ahlaki yetkinliğin bireysel ve toplumsal planda nasıl ortaya çıkacağına dair problematiği merkeze aldıklarını görmek mümkündür. Modern felsefenin kurucu ismi Descartes da bütün bir felsefeyi bir ağaç metaforuyla açıklamaktadır ki, ona göre bu ağacın köklerini metafizik, gövdesini fizik oluştururken, gövdeden çıkan dalların da hekimlik, teknik ve ahlak şeklinde üç ana dalda toplanabilecek diğer bilimlerden ibaret olduğunu belirtmektedir. Böylelikle nihai noktada ahlaka yer vermekte olan Descartes, burada ahlakla kastettiği şeyin, diğer ilimlerin tam bir bilgisini gerektiren ve bilgeliğin en son basamağını teşkil eden en yüksek ve en tam ahlak olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Zira Descartes'a göre nasıl ki meyveler ağaçların köklerinden veya gövdesinden değil de dallarının ucundan toplanıyorsa, aynı şekilde felsefenin de asıl faydası en son öğrenilebilen bölümlerinden yani ahlaktan elde edilir (Descartes, 1997:17).

Felsefi düşüncenin kendisine yöneldiği temel bir alan olarak ahlaka dair bir tartışmaya nereden başlamak gerekir? Evleviyetle takdir edilir ki, felsefi antropoloji çalışmaları, felsefi etik için çok büyük önem arz etmektedir. Zira felsefi etik ve felsefi antropoloji çok yönlü bağımlılık ilişkisi içerisindeyler (Delius, 2001: 355, Heinemann, 2001: 368). Bütün etik teorilerin bir insan doğası anlayışına yaslandıklarını dikkate aldığımızda Aliya İzzetbegoviç'te etiğe dair bir soruşturma, her şeyden önce onun insanın doğasına dair çözümlemelerini ortaya koymayı gerekli kılacaktır. Aliya'nın insan doğasını nasıl ele aldığını çözümleyen bir çalışmayı *Aliya İzzetbegoviç'te Felsefi Antropoloji* (Ovacık, 2015: 186-217) başlığı altında daha önce gerçekleştirmiş bulunmaktayız. Hâlihazırdaki bu çalışma, Aliya İz-



zetbegoviç örneğinden hareketle ahlak üzerine konuşmayı mümkün kılacak meşru enstrümanların neler olduğunu tartışmaktadır. Ahlaka dair bir soruşturmada, felsefi antropolojik bakış açısının dikkate alınmasıyla tutarlı bir metodolojik tutum geliştirilebileceği göz önüne alındığında, öncelikle insanın neliği ve insanın ahlaki olanla nasıl bir ilişki içerisinde olduğu meselesini ortaya koymak gerekmektedir.

1. Ahlak Varlığı Olarak İnsan

Etik sorgulamalar açısından önemli addedilen felsefi antropolojik çalışmaların bazılarında çıkan sonuçlardan hareketle, insanı “akıllı bir varlık” (animale rationale) olarak tanımlayan geleneksel bakış açısı yeterli bulunmamaktadır. Dolayısıyla Aliya'nın da paylaştığı bu bakış açısına göre, insanın, aklının dışında sahip olduğu başka özellik ve niteliklerle ön plana çıkartılması gerekmektedir. Zira rasyonel niteliğinin dışında insanın başka niteliklere sahip oluşu, onun ahlaksal eylemlerine yeni yorumlar getirme imkânı sunmaktadır. Nitekim çağdaş felsefenin öne çıkan akımlarından biri olarak varoluşçuluğun, insanın bunalımına, kaygısına vurgu yapmakta oluşunu, örneğin Heidegger'in insanın kaygı niteliğini ön plana çıkartmakta oluşunu bu çerçevede değerlendirmek mümkündür (Delius, 2001: 355). Pek çok varoluşçu filozofla aynı çağda yaşayan ve özellikle *Doğu Batı Arasında İslam* adlı eserinde ‘absurd felsefeler’in temel yönelimlerine yer veren, böylelikle onların felsefelerini yakından gözlemleme imkânına sahip olduğu anlaşılan Aliya'ya göre, insan ruhunun varlığına inanmak, insanın kaygı, şüphe, isyan potansiyeline, insanın ıslah edilemez bir fert olduğuna, dolayısıyla yeknesak bir varlık olmadığına, refah ve konforu temin edilse bile insanın bir gün bunları reddedip hürriyetini, insanlık onurunu geri isteyeceğine inanmak demektir (Aliya, 2008: 251). Aliya, insana dair soruşturmalarında onun ahlaki kaygılara sahip bir varlık oluşunu ön plana çıkartmaktadır.

İnsanın bir ahlak varlığı olduğunu vurgulayan Aliya'ya göre, insan ile hayvan arasında biyolojik fonksiyonlar açısından, bir bedene sahip olmaları açısından aralarında bir benzerlik söz konusu iken; öze ilgili olarak bir başka ifadeyle manevi açıdan tam bir zıtlık gündeme gelecektir. Bu zıtlığın ahlakın ve hukukun kapsama alanına dâhil olmak veya olmamak şeklinde bir sonucu ürettiğine dikkat etmek gerekmektedir (Aliya, 2008: 73).



Böylelikle insan ile hayvan arasındaki temel farkın zekâ ve fizikten kaynaklanmadığını, bunun yerine din, ahlak ve estetik gibi durumların hesaba katılması gerektiğinin altını özenle çizen (Aliya, 2008: 46) Aliya'ya göre hayvan için tabii düzen içerisinde bir hayat söz konusu iken, insan için ise hakiki dünyanın dışında, bundan daha önemli olan hayali bir dünya söz konusudur. Nitekim ilkel insanların avcılık faaliyetinde hayvanla aralarındaki farkın manevi bir fark olduğuna dikkat çekmek durumundayız. Zira insan avında başarılı olabilmek için dua eder birtakım törensel süreçlerden geçerdi (Aliya, 2008: 42-43). Atkinson'un *İlk Kanun* adlı eserinde çeşitli iptidai yasakların ilk vahşiler arasında bile mevcut olduğunu belirttiğini kaydeden (Aliya, 2008: 46) Aliya'ya göre "din, büyü, oyunlar, kurban sunmak, tabular, ahlaki yasaklar" gibi tarih öncesi toplumların yanı sıra medeni toplumlarda da mevcut bulunan unsurlar, sadece insani varlık alanına ait olan hususiyetlerdir. Bu çerçevede tabu teriminin erken insanlık döneminde ahlaki mahiyetli bir yasak anlamında kullanıldığına dikkati çeken (Aliya, 2008: 47) Aliya, hayvanın hayatta kalmak için avlandığında, mantıki rasyonel hareket edip, kendisine hiçbir sınırlama koymadığını, insan gibi hayvanı sınırlayan garip tabuların ve inanç ilkelerinin bulunmadığını özellikle vurgulamaktadır (Aliya, 2008: 41). Nihayetinde insanın arzularını sınırlandırması, hayatın zevklerine sırt çevirmesi, başkaları için fedakârlık yapma tutumu, hayvanda olmayıp insanda olan ahlaki özelliklerdir (Aliya, 2008: 39). İnsan varlığı söz konusu olduğunda nefis (psyche) ve ruh (soul) arasında bir ayrıma gitmekte olan Aliya'ya göre bunlar arasındaki ayrım, terminolojik bir farklılık olmayıp, mahiyete ilişkin bir farklılıktır. Bu çerçevede nefis, bilimsel bir kategori olup hakkında sağlık, hastalık formları kullanılabilirken, tezkiye ve günah gibi standartlar ise ruhun standartları olup nefse uygun düşmemektedir (Aliya, 2015: 214).

Aliya'ya göre, insan ya iyidir ya da kötüdür ama hayvan veya melek gibi masum değildir. Dolayısıyla o, günah yüklü olmasa da masum da değildir. İnsan bir anlamda kendisine verilmiş özgürlüğü kullanmaya mahkumdur. İyi veya kötü olmaya tek kelimeyle insan olmaya mecburdur (Aliya, 2008: 76). Aliya'ya göre, insan, ister ahlaki yasalara uygun davranсын isterse davranmasın, ahlaki alanın dışına çıkamamaktadır. Nihayetinde insan için iyi ile kötünün ötesinde bir alan söz konusu değildir. Aliya, bu durumu "o, kendi kendini dışarı atamaz." şeklinde ifade etmektedir (Ali-



ya, 2008: 75). Nitekim erdemli insanların sayısının az olduğunu, fakat son derece küçük bir azınlığı teşkil eden bu ahlak kahramanlarının insanlığın ve her insanın gurur kaynağı olduğunun altını çizen Aliya'ya göre ahlak, insanlık için vazgeçilmezdir. Zira insan ya hakikaten ya da sahte olarak her zaman ahlaklıdır. Dolayısıyla o ahlaktan vazgeçemez. Bu anlamda adalet, hakikat, eşitlik, özgürlük gibi ahlaki kavramlar, ister samimi bir şekilde olsun, isterse riyâkarlıkla, menfaatle, sahte olarak gündeme gelsin, nihayetinde hep gündemde olmuştur. Böylelikle Aliya'ya göre sahte ahlak bile hakiki ahlakın kıymetinden bahseder. Bu durum tıpkı sahte paranın geçici de olsa hakiki paradan değer kazanması gibidir (Aliya, 2008: 172-173). Böylelikle Aliya'ya göre insanın ahlaki bir varlık oluşu göz önüne alındığında, evrimci antropolojinin temele aldığı acımasız hayat rekabeti varsayımının boşa çıkacağı görülecektir. Zira hem iptidai hem de medeni toplumlarda cârî olabilen bir rekabet ortamı göz önüne alındığında insanın ahlaki bir hayatı tercih etmesi durumunda varoluşunun bekası tehdit altında olacaktır. Bundan dolayıdır ki, hayvanlarla kıyaslandığında insan, ahlakla mukayyet olmasının getirdiği sınırlamaları üstün zekâsıyla telafi ederek varlığını koruyabilmiştir. İnsandaki zekâ ahlaki bir sınırlamaya tabi olmayan hayvanlarda olsaydı hayvanlar en kısa zamanda yok olurlardı (Aliya, 2008: 39).

İnsanın ahlaki kaygılarla insan olduğunun altını çizen Aliya'ya göre insanı eşyayla bir tutan her şey gayri insanidir. Böylesi bir bakış açısı insanı özgür varsaymamaktadır. Oysa insanı ahlaken sorumlu tutmak ve onu cezalandırmak insanidir. Zira Aliya'ya göre son derece insani olan cezalar olduğu gibi, hiç de insani olmayan bağışlamalar vardır. Engizisyoncular insanın ruhunu kurtarmak için bedenini yaktıklarını iddia ediyorlardı. Modern engizitörler ise bedeni için ruhu “yaktıkları”, ruhu bedene feda etmektedirler. Bu da asla insani değildir. Zira insanı üretim ve tüketim fonksiyonuna indirmek asla hümanizma olamaz, olsa olsa dehumanizasyon olur. Bu çerçevede insanı düşünce üretmekten, seçme durumundan uzaklaştıracak bir eğitim, yani endoktrinasyon da asla hümanizma değildir. Bilakis bu, insanı metalaştırmaktır. Çünkü insanı insan yapan muafiyetler değildir, mükellefiyetlerdir (Aliya, 2008: 81, 82). Aliya'ya göre insan, “kâlû belâ'dan” “dünyanın içine” itildiğinden beri bu böyledir. Evet, dışarıdaki hayatın dışında bir hayatın mevcudiyetine ilişkin açık akli delil-



ler olmasa bile insan hayatının sadece üretmekten ve tüketmekten ibaret olmadığını çok temel bir hissiyat olarak taşımaktayız. Nitekim bir filozof veya düşünür daha yüce olan başka bir hayatın mevcudiyetine düşünerek ulaşmasa bile hayatın maddi yönlerini ihmal pahasına böylesi bir araştırmanın bizzat kendisi bile beşeri hayatın daha yüce şekline bir işaret olsa gerek. Ahlak ve hürriyet adına, başkaları için yapılan her mücadele insan hayatının ebedi yönüne, başka bir boyutuna işaret eder (Aliya, 2008: 13). İnsanın alamet-i farikası olarak geriye ahlakın, bir başka ifadeyle özgür ve bilinçli bir iradeyle iyinin lehinde ve kötünün aleyhinde tercih yapma özelliğinin kaldığını görürüz. Hayvanlar ahlaki varlıklar olamazlar, zira onlar seçim yapmaz ve hür değildirler. Ahlak ve ahlaksızlık sadece insan öznesine yüklem yapacağımız niteliklerdir (Aliya, 2015: 176).

Aliya, insanın en belirgin özelliğinin seçme kabiliyeti olduğuna vurgu yapmaktadır (Aliya, 2015: 201). O, insana dair tartışmaların özgürlük, sorumluluk, ödev, hak gibi kavramlar eşliğinde etik ekseninde yürütülen öze ait tartışmalar oluşuna özellikle dikkatleri çekmektedir. Söz konusu kavramların ontolojiden, epistemolojiye ve siyaset felsefesine uzanan boyutları hesaba katıldığında geniş bir felsefi evrende tartışılması gündeme gelecektir.

2. Bilim ve Ahlak (Bilim, Din, Sanat ve Ahlak)

Doğu ve Batı Arasında İslam adlı eseri başta olmak üzere pek çok eserinde ahlak, din, sanat, kültür ve uygarlık gibi beşeri tecrübe alanlarını bütün bir düşünce tarihinden de örnekler vererek felsefi nitelikte bir sorgulamanın konusu yapan Aliya İzzetbegoviç, insanı ahlaki bir varlık olarak konumlandırmakta ve ahlaka dair felsefi bir soruşturmanın imkânlarını araştırmaktadır. Modern dönemle birlikte bilimin ölçütlerini felsefeye taşıma tutumu yaygınlık kazandığına göre ahlaka ilişkin felsefi tartışmaları bilimsel bir çerçeve içerisinde gerçekleştirmek mümkün müdür? Bilindiği üzere erdemle bilgiyi özdeşleştiren Sokrates, bütün felsefi soruşturmalarını ahlakın epistemolojik zeminine ilişkin bir imkânı göz önünde bulundurarak sürdürür. Modern dönemde düşüncenin temel yönelimini belirleyen bilimsellik paradigması, ahlakın bilimsel bir çerçevesinin imkânı meselesini, felsefi düşüncenin temel tartışma alanlarından birisi haline getirmiştir. Pek çok modern dönem filozofunun gündemini işgal



eden bu tartışmanın Kant'ta daha net bir izleğini görmek mümkündür. (Akarsu, 1999: 12 vd.).

Bilimin alanıyla ahlakın evreni arasında temel bir ayrımın olduğunu özellikle vurgulayan Aliya, ahlaka ilişkin temellendirmelerinde tutarlı bir yöntem arayışının izlerini sürmektedir. Aliya, bilimin sebep sonuç ilişkisi içerisinde gözlem ve deneye dayanan bir yapıyla kendini sınırlandırdığını, dolayısıyla sadece tabiatın mekanizmasına hapsoldüğünü, fakat bilim adamının insan olması hasebiyle bu sınırlarda durmayıp daha ötesine, insani alana geçtiğine dikkat çekmektedir. Nitekim, Aliya'ya göre Oppenheimer'ın atom bombasını icat ederken Hint felsefesine ihtiyaç duymayıp; fakat bombanın ortaya çıkardığı tahribattan sonra Hint felsefesiyle yoğun bir şekilde meşgul olması, yine Einstein'ın Dostoyevski ile özellikle onun "Karamazov Kardeşler" adlı eseriyle ilgilenmesi, insani olana doğru meyle işaret etmektedir (Aliya, 2008: 187). Ona göre insani diyebileceğimiz meseleler, örneğin insan onuruna ilişkin bir tartışmayı modern bilim çerçevesinde konuşulamaz. Çünkü modern bilim, nesnel bir gözlem yoluyla insanların eşitliğini değil, olsa olsa eşitsizliğini ispat edebilir. Dolayısıyla "bilimsel bir ırkçılık" gayet mümkün ve mantıki görünmektedir (Aliya, 2008: 78). Aliya, Fransız ihtilalinin "eşitlik-hürriyet-kardeşlik" şeklindeki meşhur üçlemesinin bilimden türemediğini ve bunların bilimsel ispatının yapılamayacağını belirtmektedir (Aliya, 2008: 182). Aynı şekilde "ilerleme" düşüncesi de ona göre ahlak fenomeniyle çatışmaktadır. (Aliya, 2008: 178).

Aliya'ya göre bilim ile ahlak arasındaki gerilimi pratik hayatta somut bir şekilde gözlemlene imkânına sahibiz. Bu çerçevede örneğin bilim, suni tohumlama, tüp bebek, ötenazi gibi uygulamaları ortaya koyarken; ahlaki sistemler insanın nesneye indirgenmesi, dolayısıyla manipülasyon ve suiistimallere yol açması sebebiyle bunlara karşı çıkmaktadır. Aliya, bilimin suni tohumlama, ötenazi gibi uygulamalarının teknik açıdan gayet akli ve mantıki olduğunu, dolayısıyla bunlara karşı çıkarken herhangi bir bilimsel akli argüman kullanmayacağımızı özellikle vurgular. Bilimin suiistimallerine ancak bilim dışı bir alanla karşı koyabiliriz. O da ahlaki alandır (Aliya, 2008: 184-185).

Bu arada bilim ile ahlakın kesiştiği alanların da olabileceğine dikkat çeken Aliya bu konuda yakın akraba evliği konusunda bilimin verilerinin ahlaki alana katkı sunduğuna dair örnek verir. Bu konuda bilim ile ahlakın



tam bir mutabakat içerisinde olduğuna belirten Aliya, Rus biyolog Timiryazev'in "Bitkilerin Hayatı" kitabından alıntı yapmaktadır: "Yakın akraba evliliğinin çocukların sağlığına kötü tesir ettiğini ispat eden birçok şey vardır. Böyle delillere bugün ihtiyacımız yoktur. Çünkü deney bunun genel bir kanun olduğunu ve yalnız insanlar ile hayvanlar dünyasında değil; bitki dünyasında da geçerli olduğunu göstermektedir. Ve hatta bu bütün organik dünyada cari bir kanundur. Bu bitkilerde olduğu kadar başka hiçbir yerde o kadar aşikâr değildir" Timiryazev'in "Bitkilerin Hayatı" s. 134. (Aliya, 2008: 310-311).

Yukarıdaki örnekte görüldüğü üzere bilim bazı durumlarda ahlaki argümanlara katkı sunuyor olsa da ahlakın referans çerçevesi olamayacaktır. Bu çerçevede ahlaka dair bir soruşturmanın bilimin dayandığı nedensellik çerçevesinde ele alınamayacağına özellikle vurgu yapmakta olan Aliya, modern bilimin esasında maddenin niceliksel bir açıklaması oluşuna dikkatleri çekerek bu alanda nitelik ve değer hesabına katılmadığını belirtmektedir (Aliya, 2008: 130). Bundan dolayıdır ki, Aliya, esas araştırma konuları olmalarına rağmen hayatın ve ruhun mahiyetine ilişkin biyoloji ve psikolojinin tatmin edici şeyler söylemekten uzak olmalarının şaşırtıcı olmadığını belirtir (Aliya, 2008: 57). Zira Aliya'ya göre tabiatta mutlak mekanik bir hareket söz konusu iken; hayat fenomeninde böylesi açık bir sebeplilikten söz edemeyiz. Sanki organizma aynı anda kendinin hem sebebi hem de neticesidir (Aliya, 2015: 242).

Aliya'ya göre tabiatın determinizmine karşılık; insanın kaderi vardır (Aliya, 2008: 379). Bu açıdan bilim, maddi dünyaya ilişkin bir etkinlikle ilişkilidir; insanın varoluşu ise maddi dünyanın ötesinde bir dünyayı varsaymayı gerekli kılmaktadır. Bu çerçevede Aliya'ya göre insan söz konusu olduğunda, bilimden daha çok din, sanat ve ahlak gibi beşeri tecrübe alanları gündeme gelecektir. Bu doğrultuda Aliya'nın ahlakı bilimle yan yana getirmekten ziyade, ahlakı sanat ve dinle aynı kategoride değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Zira sanat, din ve ahlak yaratılışla ortaya çıkan aynı ağacın dallarıdır (Aliya, 2008: 129). Böylelikle sanat, ahlak ve dinin insanın beşerilikten insaniliğe doğru gelişmesinde ortaya çıkan tecrübeler olduğuna dikkat çeken Aliya'ya göre sanat, ahlak ve dinin özlerine doğru bir soyutlama yapmamız durumunda orada bulacağımızın arzu, niyet ve hürriyet olacağına dikkat çekmektedir. Kısacası bu öz, saf insanîyet olacaktır



(Aliya, 2008: 162). Bu çerçevede sanat, felsefe ve dinin asıl manası da insanın dikkatini muammalara, sırlara ve sorulara çekmelerinde ortaya çıkmaktadır. Bu ise bilmediğimize ilişkin bir bilincin uyanması demektir (Aliya, 2008: 70). Nihayetinde din, dolayısıyla sanat ve ahlak, insanın kaybettığı bir dünyayı arayışıyla açıklanmaktadır (Aliya, 2008: 51). Bu anlamda örneğin sanat, insanın yalnızlığına, entelektüel ve ahlaki kapasitesinin yoksunluğuna dikkatleri yöneltmektedir (Aliya, 2008: 123). Uzak ve zaman Aliya'ya göre din ve ahlak tıpkı sanat gibi zaman dışıdır, zamandan bağımsızdır. Burada bilimin ilerlemesi gibi bir durumdan söz edemeyiz (Aliya, 2008: 220, 222, 223).

Modern felsefenin Descartes'dan bu yana matematik fizik yöntemini felsefenin yegâne yöntemi kılma arayışlarının (Türer, 2017: 314 vd.) mantıkçı pozitivistlerde daha ileri bir seviye kazandığını göz önünde bulunduran Aliya, rasyonaliteyle ilişkisi açısından modern felsefenin pozisyonunu sanattan uzak; fakat bilimle yan yana olan bir konumla açıklamaktadır. Aliya, modern bilim ile felsefenin konuları itibarıyla farklı olsalar da metod bakımından aynı olduklarını belirtmekte ve bu meyanda 18. yüzyıl rasyonalist filozoflarının geometrik yöntemlerini hatırlatmaktadır. Bu çerçevede Spinoza'nın *Ethica*'sını geometrik yöntemle ortaya koyuşunu örnek veren Aliya, yine Malebranch, Christian Wolf gibi rasyonalist dedüksiyon yöntemini benimseyenleri hatırlatmaktadır. Bu noktada itirazlarını yükselten Aliya, felsefenin insan ve ahlaka dair meseleleri de tabiat zemininden ele aldığını, dolayısıyla rasyonel, matematiksel yöntemleri kullandığını ve bu yüzden hayata dair kuşatıcı açıklamalar yapamadığına, hayat hakkında çoğunlukla bilgisiz kaldığına işaret etmektedir (Aliya, 2008: 132). Esasında Aliya'nın burada dikkat çektiği bu tavır özellikle mantıkçı pozitivistlerin tavrı olsa gerektir.

3. İrrasyonel Bir Kategori Olarak Ahlak

Etik insan varoluşunun özü ve anlamı açısından doğrudan değerler alanı ile ilişkili bir disiplindir. Bu bakımdan etik araştırmalarda farklı yöntemlere ihtiyaç vardır. İnsan varoluşunun özüne doğrudan temas eden değerler alanını konu edinen etiğe dair çalışmalara bakıldığında etik kuramlar, genellikle normatif kuramlar ve çözümleyici kuramlar şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Bu yöntemlerden hangisinin kullanılacağı araştırma-



nın amaçlarına göre farklılık gösterebilir. Etik araştırmalarının bilimsel bir tartışmanın konusu olamayacaklarına dikkat çeken yaklaşımlar açısından bakıldığında, etik araştırmaların yöntemleriyle matematiksel/doğa bilimsel araştırmaların yöntemleri arasında benzerlikler kurmak doğru bir metodolojik tutum olmayacaktır. Zira etik araştırmalarında matematiksel/doğa bilimsel yöntemlere başvurmak etik normların temellerine nüfuz edilemeye durumunu ortaya çıkaracaktır. Daha geniş bir çerçeveden problemi ifade etmek gerekirse, olgu ve değer ayırımından yola çıkıldığında (Ovacık, Evren, 2015: 248) her iki araştırma alanlarının farklı yöntemlerle ele alınması gerekmektedir. Böylesi bir ayırım yapılmayıp olgu ve değer in özdeş kılınması durumunda, olan ile olması gereken arasındaki mesafe ortadan kalkmış olacağından ahlaki idealizmin imkânı ortadan kalkmış olacaktır. Nihayetinde etik olgular özgül olgular olduklarından bunların örneğin içe bakış ve sezgi gibi kendine has yöntemleri olmalıdır (Delius, 2001: 355, 356; Cevizci, 2005: 935,936).

Ahlakın soruşturulmasında bilimsel yöntemin dışında farklı yöntem arayışlarına dikkat çeken Aliya'ya göre akıl, tabiata yönelirken salt tabiatı, yani tabiattaki sebeplilik örgüsünü keşfetmektedir. Tabiata yönelişinde böylesine bir nedensellik çerçevesi içerisinde iş görmeyi alışkanlık haline getiren akıl; insan eylemlerine dair çıkarımlarında da yine tabiata baktığı şekilde bakarak içgüdülerin iki temel amirini, acı ve zevkin hâkimiyetini keşfedecektir. Bilinçliliğin ve özgür seçimin ahlaki eylemin belirlenmesinde vazgeçilmez iki unsur oluşunun altını özenle çizen Aliya, tam bu noktada acı ve zevk şeklindeki güdülerin ancak insanın köleliğini, hür olmayışını açıklayabileceğine dikkat çekmektedir. Aliya, söz konusu yanlış düşünme mekanizmasının nedensellik çerçevesinden hareket etmesinden dolayı Tanrı'yı sadece ilk sebep ("hareketsiz muharrik"), ruhu "psik", sanatı ise eser ve teknikten ibaret olarak gördüğüne işaret etmektedir. Aliya bu çerçevede Hume'un şu ifadelerine yer vermektedir: "Bir suç, akıl için, muayyen bir şahsiyet ve o durumla ilgili bir sürü motif, düşünce ve fiillerden başka bir şey değildir. Bu bağı biz tetkik edip, fiilin oluşması ve tahakkuk ettirilmesini izah edebiliriz. Fakat fiili ahlak bakımından bir kötülük olarak vasıflandıran o kötuleme tavrıyla, söz hakkını ancak hissiyatımıza tanırsak meydana gelir." Aliya, Hume'dan şu ifadeleri de aktarmaya devam etmektedir: "akıl tümüyle şeyler arasındaki münasebetleri keşfet-



mekten başka bir şey yapmağa muktedir değildir; değer yargısına, bilakis, yepyeni bir unsur iltihak ettiğinde fiiliyatta mevcut olmayan bu unsur ancak hissiyatın üretim gücü ile açıklanabilir.” (Aliya, 2008: 182, 184). Hume gibi ahlaki o/alanın açıklanmasında akıl yerine duygu motifini belirleyici kılan bir isme doğrudan atıfta bulunan Aliya, nihayetinde ahlak alanında cereyan eden bir tartışmanın mantıksal veya matematiksel bir tartışma olmadığını ısrarla vurgulamaktadır. Nitekim ahlaki olan eylemler ile ahlaki olmayan eylemlerin tefrik edilmesinde özel bir eğitim ve zekânın şart olmaması da ahlaki yargıların akli istidlalle ulaşılan yargılar olmadığını bize göstermektedir (Aliya, 2008: 182, 184).

Aliya, bir ahlak sisteminin ancak metafizik bir zemin üzerinden yükselbileceğini düşünmekte ve ahlaki bir eylemin bilinçlilik ve özgür bir tercih şeklinde iki temel unsura ihtiyaç duymakta olduğunu düşünmektedir. Halbuki, Aliya'ya göre modern bilim paradigması olgular dünyasına yönelirken kendisine yaslandığı maddecilik anlayışı gereği, determinist bir çözümlenmeyi esas almaktadır. Böylesine bir çözümlenme ise, “olması gereken şeylerin âlemi” olarak ahlakın temelini teşkil eden özgürlüğü ortadan kaldırmaktadır. Nitekim Aliya'ya göre Fransız materyalist Diderot, insanın iyi ve kötü şeklinde nitelendirilebilecek eylemlerinin özgürce ortaya çıkan eylemler olmadığını, zira insan eylemleri alanında da maddi düzlemde ortaya çıkan belirlenimciliğin geçerli olduğunu düşünmekle ve böylelikle de insan için ahlaki bir evrenin imkânına geçit vermemekle esasında materyalist sistem içerisinde çok tutarlı bir şekilde hareket etmiştir (Aliya, 2015: 218, 245). Zira Aliya'ya göre insan düşüncesinin ahlaka ilişkin ortaya koyduğu birikime eğildiğimizde ahlak düşüncesinin geçirdiği bütün dönüşüm ve değişimlerde hürriyet fikrinin sabit bir değer olarak kaldığını görürüz. Böylelikle hürriyetin reddedilmesiyle ahlakın da imkânı ortadan kalkacaktır. Aliya, bu çerçevede Hegel'den aktararak maddenin özünün ağırlık olması gibi; ruhunun özünün de hürriyet olduğunu belirtmektedir. Bir başka ifadeyle fizik için mekân veya miktar ne ise, ahlak için de hürriyetin o olduğunu belirtmektedir (Aliya, 2008: 181). Bu noktada Aliya, aklın mekân ve miktarı idrak ettiğini; fakat hürriyeti idrak edemediğinin altını çizmektedir. Zira Aliya'ya göre hürriyet, akıl dışı bir kategoridir. Dolayısıyla, hakiki ahlak ile akıl arasındaki ayrılık da burada ortaya çıkmaktadır.



Aliya'ya, göre aklın fonksiyonu, her şeyde tabiatı, mekanizmayı, hesabı keşfetmek üzerine kuruludur. Böylesi bir keşif sonunda akıl, her şeyin içinde kendini görecektir/keşfedecektir. Dolayısıyla akıl, sürekli bir daire içinde dönmektedir. Böylelikle akıl, tabiat içerisinde kendi mekanizmasından daha büyük bir şeyle karşılaşmamaktadır. Aliya'ya göre pek çok ahlak teorilerinin paradoksu da işte aklın bu yapısından kaynaklanmaktadır. Söz konusu teorilerin fedakârlık = hodbinlik, zevkin inkârı = zevk şeklinde paradoksal sonuçlara vardıklarını belirten Aliya, böylesi paradoksların Voltaire'in saçmaya indirgeme (Reductio ad absurdum) metodunu ortaya koymasına yol açtığını hatırlatır. Nihayetinde Aliya'ya göre ahlakın akli, mantıki tahlili, bu tahlili yapanın kendisini bile hayret içinde bırakacak şekilde ahlakı tabiata, menfaatperestliğe, bencilliğe irca edecektir (Aliya, 2008: 181).

Hâlbuki hakiki ahlakın şahsi menfaatten bağımsız hareket etmek olduğuna işaret eden Aliya, bu çerçevede Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inde böylesine bir paradoksu yansıttığını belirtmektedir. Aristoteles, diğerkâmlığı hodbinliğe dayandırmaktadır: "Biz kahramanca davranmada da hodbinlik sahası dışına çıkmıyoruz, zira başkaları uğruna ölenler bile büyük ve güzel olanı sadece kendileri için seçerler" Aliya'ya göre Aristoteles, burada hodbinlik kelimesini normal anlamının dışına taşıyacak şekilde hatta onun tam tersine hodbinliği inkâr olarak fedakârlık anlamında kullandığını vurgulamaktadır. Örneğin yangın çıkmış bir evde çocuk kurtarmak üzere giren kimsenin bu hareketinin bir menfaate dayandığını söyleyebilir miyiz? Aliya, burada iyilik uğruna kendini feda edenin bir menfaate dayandığını fakat bunun ahlaki, mutlak anlamda bir menfaat olduğunu belirtmektedir. Bu anlamdaki bir menfaatle fedakârlık birbirleriyle çatışmazlar. Aliya'ya göre alelade menfaat ile tabiri caizse ahlaki menfaat arasında bir ayrım yapabilmemiz için bu dünya ile öbür dünya arasında bir ayrıma gitmemiz gerekmektedir. Buna göre ancak öbür dünyanın mevcudiyetine bağlı olarak bir menfaatten söz edebiliriz. Zira bu dünyadaki sıradan anlamıyla menfaat ile öbür dünyadaki menfaat arasında ise aşılması mümkün olmayan hayat vardır (Aliya, 2008: 200).

Aliya'ya göre akıl, yalnızca şeyler arasındaki ilişkileri inceleyebilir. Ahlaki bir yargı ortaya koymada, bir davranışın iyi ve kötü olduğunu belirlemede akıl, hakiki anlamda hüküm veremez. Örneğin bütün insanları



manevi olarak tekdüze biçime sokmanın doğru olmadığı hükmünün ahlaken doğru olmadığını herkes kabul edebilir, fakat bunun bilimsel açıklanması yapılamaz. Dolayısıyla bir şeyin ahlaken “iyi olmayışı” ilmen ispat edilemez. Aliya bu durumu güzel ile güzel olmayan arasındaki ayrımın bilimsel olarak mümkün olmayışına benzetir. Aynı şekilde sanat eserinde de hakiki sanat ile sözde sanat arasındaki ayrım da bilimsel bir müdahaleden söz edemeyiz (Aliya, 2008: 182). Böylelikle Aliya'ya göre tabiatla akıl arasında bir mutabakattan söz edebiliriz. Dolayısıyla akıl, tabiat alanında bir hüküm ortaya koyabilecektir; fakat aynı akıl, haklı haksız, iyi ile kötü arasında bir farkı göremeyecektir. Zira bu keyfiyetler tabiat içerisinde bulunmaz.

Aliya, iyi bir insanın daima mutlu; kötü bir insanın da daima mutsuz olduğu şeklindeki ahlaki yaklaşımın aklen anlaşılır olmadığını belirtmektedir (Aliya, 2008: 182). Bu çerçevede Aliya, Victor Hugo'nun *Sefiller*'indeki kahraman Jean Valjean'ın yaşadığı iç çatışmalı duruma işaret ederken insan akli ile ruhu ile daha doğrusu vicdanı arasındaki çatışmaya dikkat çeker. Özellikle ahlaki bir fenomende ortaya çıkan çatışma bu iki nitelik arasındaki bir çatışmadır. Aliya, bu çatışmanın, tartışmanın mantıki ve matematiksel bir tartışma olmadığını, zira iki ayrı keyfiyete ait durumların aynı hesap içerisinde değerlendirilemeyeceğini belirtir. Akıl ve vicdana ilişkin deliller, iki ayrı keyfiyet olduğu için birbirleriyle matematiksel bir ilişki içerisine sokulamaz. Aliya, bunların iki ayrı âleme semaya ve arza ait olduğunu vurgular. Dolayısıyla burada Aliya'ya göre: “...Bu dramatik çıkmazda insanın yalnız kendisi, kendisi için ve kendisi içinde seçme yapabilir...” (Aliya, 2008: 183). Böylelikle ahlak alanında akıl ile vicdan arasında bir çatışmayı hatırlatan Aliya'ya göre, ahlaki değerler alanında akli bir analiz yapamayız (Aliya, 2008: 183). Ahlaki fenomenlerin bilimsel ispatının mümkün olmadığını düşünen Aliya: “... akıl, manevi sesimizi haklı bulmuyor veya desteklemiyor” diye vazifemizi ifa etmekten vaz mı geçeceğiz?” sorusunu sorar. Aliya, vazgeçmememiz için kendimize aklın dışında sebebini bilmeden, kendine has bir kesinliğe yaslanarak, yani inanarak aklımıza karşı bir tutum almak zorunda kalacağımıza işaret etmektedir (Aliya, 2008: 184). Nihayetinde Aliya'ya göre ahlak ne fonksiyonel ne de rasyoneldir. Aliya, bu durumu şu çarpıcı örnekle açıklamaktadır:



Eğer hayatımı tehlikeye atmak suretiyle komşumun çocuğunu kurtarmak üzere yanan eve girip kucagımda ölmüş çocukla dönsem, neticesiz kalan hareketimin kıymetsiz olduğu söylenebilir mi? Faydasız bu fedakârlığa, neticesiz bu teşebbüse kıymet veren şey işte ahlaktır, “harabeleri güzel kılan şey”in mimari oluşu gibi (A.Perret)” (Aliya, 2008: 170.) Kaldı ki, tarihöncesi İlyada ve Gılgamış destanlarından bu yana biz insanların mağlup kahramanlara karşı duyduğumuz hayranlığın kökeni nedir? Bu anlamda düşük bütçeli western filmleri dahi, mağdura/kaybedene karşı duyduğumuz fitri sempatiden ve maddi çıkarlara karşı duruşumuzdan faydalanıyorlar mı? Aliya’ya göre burada mağdura duyulan sempatinin yeri zihin (akıl) değil ruhtur, yani “bu âlem”e ait olmayan prensiptir: “*Anlama* değil *sempati* diyorum, çünkü bu anlama değildir, o olamaz (Aliya, 2015: 257).

Aliya, meşru ve haklı yolda yapılan fedakârlığın akli izahının olamayacağını özellikle belirtir. Buna göre hak ve adalet uğruna yapılan fedakârlıkların hiçbir bilim ve felsefe tarafından izahı yapılamaz (Aliya, 2015: 258). Nitekim, Aliya’ya göre yararcılık ahlakı, akli argümanlarla desteklenebilir, ancak fedakârlık ahlakını, yani hakiki ahlakı akli bir temelde izah etmek imkânsızdır (Aliya, 2008: 199). Aliya, yararcılık ahlakının ahlaki davranışta bir ‘karşılık’ aramasının bu ahlakın hakiki ahlak olmadığına bir işareti olarak görmektedir. Buna göre özellikle dini ahlak kötülüğe karşı koyma ilkesini vaz ederken; yararcılık ahlakı, “ahlakın buyruklarına kimsenin uymadığı bir zamanda buna uyacak herhangi bir kimse akla ters hareket etmiş olur.” düsturundan yola çıkmaktadır. İşte bu yaklaşım, ahlaki davranışta karşılık aramak anlamına gelmektedir ki bu da ahlakın şartsız olarak bağlayıcı olma prensibinden uzaklaşması demektir. Dolayısıyla ahlaka nispi bir değer vermektir (Aliya, 2008: 204).

Esasında Aliya’ya göre ahlakı inkâr etmenin bir çeşidi de rasyonel inkârdır. Aristoteles’ten Russel’a kadar bütün ahlak tarihi boyunca temsilciler bulmuş olan bu akıma göre insan hayatının iki büyük muharriki zevk ve acıdır. Öyle ki bu akıma göre vicdan azabı bile ahlaki bir dünyaya işaret etmez, olsa olsa “hareketlerimizin, muhitimizin kin ve nefretini üzerimize çekebileceğini düşünerek hissettiğimiz korkudur.” (Holbach, *Systeme de la Nature*) (Aliya, 2008: 196-197).

Kant’ın aklın saf ve pratik hali şeklinde bir kategorizasyona gitmek zorunda kaldığını hatırlatan (Aliya, 2008: 188). Aliya, Kant’ın da ahlakı,



rasyonaliteye bağlayarak tutarlı bir metafizik inşa edemediğini düşünmektedir. Nihayetinde Aliya, modern felsefenin ve onun günümüzdeki kesiti olarak çağdaş felsefenin ahlak gibi felsefenin pratik alanına yönelik tartışmalarında tutarsızlıkla sonuçlanan bir metodolojik hata ile malul olduğunu düşünmektedir. Nitekim çağımızın önemli filozoflarından biri olarak kabul edilen Alain Badiou da günümüzün en önemli felsefi eğilimi olan etiğin mahiyetine bakıldığında onun saf bir nihilizmle, düşüncenin kendisini inkar etme tehdidiyle aynı kapağa çıktığına işaret etmektedir. (Badiou, 2013: s. 18) Badiou'ya göre genel olarak etik diye bir şey yoktur. Son kertede bir durumun imkânlarını sorguladığımız süreçlerin etiği vardır. (Badiou, 2013: s. 32)

Bilimsel bir yöntemin elverişli bir enstrüman olmadığı ahlak araştırmalarında hangi zeminden yola çıkmak gerekmektedir? Esasında teorik olarak da pratik olarak da ahlakın aklın ürünü olmadığını belirten Aliya, ahlakın rasyonel bir çözümlenmesine ilişkin bir imkâna kapı aralamazken alternatif bir argumantasyondan söz etmektedir. Bir anlamda burada ayrı bir yöntem arayışı dile getirilmektedir.

Nitekim Aristoteles, dianoetik erdemlerden söz ederken bunların farklı türlerinden örnekler vermektedir. Öyle ki sanat (tekhne), episteme, phronesis, sophia, ve nous şeklinde geniş bir yelpazede aklın etkinliğinden söz etmektedir. Başlıca entelektüel erdemler (ya da düşünme yetisinin erdemleri) olarak sanat (tekhne), "bilimsel" bilgi (episteme), pratik bilgelik (phronesis), felsefi bilgelik (sophia) ve sezgici akıl (nous) anılırken; moral erdemlere (karakter erdemlerine) örnek olarak da serbestlik ve ılımlılık verilmektedir (Aristoteles, 2014: 29, 30, 31; Tepe, 1998: 18). Nihayetinde tek bir yöntemle sınırlandırılmayan felsefi düşünce bir başka açıdan rasyonel olanın ötesine geçme çabalarını da kapsamaktadır (Boc-henski, 2016: 30)

Kitle insanının, derin düşünceden (meditation) yoksun olduğu için hiçbir yerde sır, muamma görmediğini, hazır kalıplarla idare edip hayret etmediğini, bilinmeyene ilişkin bir korku duymadığını belirten (Aliya, 2008: 70) Aliya, halbuki derin tefekkürün sır ve muammanın söz konusu olduğu yerde gerçekleşebileceğini belirterek bu çerçevede, Platon'un "felsefenin kaynağı hayrettir" ve Jaspers'in "hayret etmek öğrenmeye yönelmek demektir" sözlerini aktarır. Aliya, sırrın varlığını görmezlikten gel-



menin pratik ateizmin bariz özelliklerinden olduğunu vurgular (Aliya, 2008: 70). Aliya, *Poetics of the Ritual of Scrifice, Talking of Nothing, Talking and the Ritual Act* adlı eserlerin yazarı olan şair Miodrag Pavloviç'ten şu alıntıyı yapar: “İnsan tabiatını incelemek, kozmosun derinliklerinde kaybolmuş bir yıldızı incelemekten daha zordur...” (Aliya, 2015: 262-263).

Bu çerçevede bir muammanın keşfinden söz etmekte olan Aliya, modern araştırmacının araştırmalarında, hakikate ulaşmanın birinci şartı olan muammayı reddetmesinden dolayı kendini hakikate kapattığına işaret eder. Hâlbuki Aliya'ya göre genel görelilik teorisinin ortaya çıkışını, başkaları için her şeyin açık olduğu bir alanda Einstein'ın muamma görmüş olmasına borçluyuz (Aliya, 2008: 70).

Aliya, söz konusu bilincin uyanmasının bilgiyle gerçekleşmeyeceğini; tam aksine bilgisizliği idrak ile şuur seviyesine çıkılabileceğine işaret eder. Nitekim Aliya, cahil ile bilge arasındaki farkın farkında olunmayan bilgisizlik ile bilgisizliğin idrak edilmesinde ortaya çıkacağını belirtir. Bilgi ve bilgisizlik konusundaki bu izahlar, tam da Sokrates'in “bildiğim bir tek şey var ise o da hiçbir şey bilmediğimdir” sözünüle anlatılmak istenene işaret eder.

Nihayetinde ahlaka dair bir soruşturmayı bilimsel bir araştırmann konusu olarak görmeyen metodolojik bir tutum, elbette onu felsefi bir soruşturmanın konusu haline getirmeye devam edecek ve böylelikle insan zihninin temel soruşturma alanlarından biri olan ahlakla ilgili farklı yöntemler teklif edecektir. Burada ilginç olan husus şudur ki, etiğin irrasyonel bir kategoride konumlandırılıyor oluşu ancak rasyonel bir argumantasyonla ortaya konulmaktadır ki bu durum felsefi düşüncenin ilginç ve özgün bir düşünce etkinliği oluşunu gözler önüne sermektedir. Esasında Aliya ahlakın rasyonel veya bilimsel olarak sorgulanamayacağını ifade ederken alternatif bir rasyonaliteden söz etmektedir. Yani ahlakın rasyonel soruşturulmasının imkânsızlığına dair rasyonel argümanlar geliştirmektedir. Bu da bir çeşit deva ile zehri aynı imkanda bir araya getiren pharmakon durumu olsa gerektir.

Sonuç

İnsanî tecrübenin fiziki bir evren ile metafizik bir evrenin farklı boyutlarını aynı anda kuşattığını esas alan Aliya, felsefedeki metafizik yiti-



minin insan düşüncesini ciddi bir krizle karşı karşıya bıraktığını düşünmekte ve bu krizin faturasının en çok ahlaki alanın konuşulmasında kendisini belirgin kıldığını düşünmektedir. Zira Aliya, ahlaki alan gibi bilimsel kategori çerçevesine sığdırılmayacak bir problem alanında, metafizik bir çerçeveyi esas almayan çözümlerlerin tutarlı bir konuşmayı sürdüremeyeceklerini düşünmektedir. İlk gençlik yıllarından itibaren Batı felsefesinin klasik ve modern temel metinlerine nüfuz etmiş olan Aliya, eserlerinde varoluşçuluk ve mantıkçı pozitivizm gibi çağdaş felsefe akımlarının argümanlarını da ciddi bir şekilde analiz etmektedir. Batı felsefesine dair geniş bir müktesebata yaslanan Aliya, modernliğin insanın doğayla ilişkisinde de gerçekleştirmiş olduğu dönüşümün benzerini ahlak alanında gerçekleştiremediğini vurgulamaktadır. Bu anlamda Aliya, günümüzde metaetiğin yaslandığı algoritmanın ahlak alanına ilişkin tutarlı sonuçlar üretmeyeceğini düşünmektedir.

Felsefenin olgular dünyasının disiplini olarak bilimle özdeşleştirilmesine itirazlar yöneltmekte olan Aliya, böylelikle ahlaki bir çözümlene için bilimin araştırma yöntemlerinin dışında başka bir yöntemin esas alınmasını teklif etmektedir. Bu çerçevede o, felsefenin yek bir yöntemi esas almadığını gündeme getirerek onun otonomisinin de korunmuş olacağını ima etmektedir. Zira Aliya'nın işaret ettiği insana dair muamma, felsefenin esas ilgi alanıdır ve bu konuda felsefe, bilimle her zaman aynı perspektifi paylaşmayabilir. Nitekim bilim felsefesi felsefi sorgulamanın bir alanını teşkil ettiği gibi sanat felsefesi de başka bir felsefi etkinlik alanını oluşturmaktadır. Bu anlamda felsefi bakış açısını örneğin sanatla da bir araya getirmek pek ala mümkün gözükmektedir.

Nihayetinde tabiatı incelediği alışkanlıkla ahlaka yönelen bir rasyonaliteye yaslanan bir felsefe sisteminin ahlak gibi felsefenin pratik alanına yönelik tartışmalarında tutarsızlıkla sonuçlanan bir metodolojik hata ile malul olduğuna dikkat çeken Aliya, esasında insanın eşyaya indirgenmesine itiraz etmektedir. Bu çerçevede insanın uygarlık içerisinde makinenin bir dişlisi olarak yitimine veya yabancılaşmasına dikkat çekmektedir. Aliya, esasında metafizik alandaki göçükten kaynaklanan felsefenin krizinin derinleştiğini en çok ahlaka ilişkin soruşturmalarda gözlemlenebileceğini düşünmektedir.



Kaynaklar

- Akarsu, B. (1999). *Immanuel Kant'm Ablak Felsefesi*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Aristoteles (2014). *Nikomakhos 'a Etik*. (Çev. S. Babür). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Badiou, A. (2013). *Etik, Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*. (Çev. T. Birkan). İstanbul: Metis Yayınları.
- Bochenski, J. M. (2016). *Felsefeye Düşünmenin Yolları*. (Çev. K. Dinçer). Ankara: Pharmakon Yayınları.
- Cevizci, A. (2005). İrrasyonalizm. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Delius, H. (2001). Etik. *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*. (Der. & çev. D. Özlem). İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Descartes, R. (1997). *Felsefenin İlkeleri*. (Çev. M. Karasan). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Heinemann, F. (2001). Etik. *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*. (Der. & çev. D. Özlem). İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- İzzetbegoviç, A. (2008). *Doğu ve Batı Arasında İslam*. (Çev. S. Şaban). İstanbul: Nehir Yayınları.
- İzzetbegoviç, A. (2011). *Konuşmalar*. (Çev. F. Altun & R. Ahmetoğlu). İstanbul: Klasik Yayınları.
- İzzetbegoviç, A. (2015). *Tarihe Tanıklığım*. (Çev. A. Erkiyet & A. Demirhan & H. Öz). İstanbul: Klasik Yayınları.
- İzzetbeoviç, A. (2015). *Özgürlüğe Kaçışım, Zindandan Notlar*. (Çev. H. T. Başoğlu). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Ovacık, Z. & Evren M. (2015). Bebeklerde Ahlaki Bilinç Mümkün mü? *Geçmişten Geleceğe Ablâk*. (Ed. A. Ünal). Bartın: Bartın Üniversitesi Yayınları.
- Ovacık, Z. (2015). Tabiat ve Şuurdan Daha Öte Bir Varlık Olarak İnsan: Aliya İzzetbegoviç'te Felsefi Antropoloji. *Felsefe Dünyası*, 61, 186-217.
- Tepe, H. (1998). Bir Felsefe Dalı Olarak Etik: "Etik" Kavramı, Tarihçesi ve Günümüzde Etik. *Doğu Batı*, 4, 11-28.
- Türer, C. (2017). *Ablâktan Felsefeye Felsefeden Ablâka*. İstanbul: Dergâh Yayınları.



Öz: Bu çalışma, Aliya İzzetbegoviç örneğinden hareketle ahlak üzerine konuşmayı mümkün kılacak meşru enstrümanların neler olduğunu tartışmaktadır. Felsefi bir soruşturmanın akılla meşruiyet kazanacağı varsayıldığında felsefenin temel tartışma alanlarından biri olan ahlaki alanın da rasyonel bir şekilde tartışılması gerekmektedir. Peki, doğada cari olan nesnel bir yapının çözümlenmesinde kullandığımız bir yöntemi, olması gerekenlerin alanı olan ahlaki alanda da kullanabilir miyiz? Aliya'ya göre özellikle modern felsefe ahlak gibi felsefenin pratik alanına yönelik tartışmalarında tutarsızlıkla sonuçlanan bir metodolojik hata ile maluldür. Bu çerçevede Aliya, bilimin dışında sanat, din ve ahlak gibi kategorilere insani tecrübenin özel alanları olarak vurgu yapmakta ve ahlaki bir konuşmanın farklı enstrümanlara ihtiyaç duyduğunun altını çizmektedir.

Anahtar Kelimeler: Aliya İzzetbegoviç, etik, ahlak, rasyonel ahlak, akıl ve ahlak.



