



T. C.  
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

FELSEFE, DİN VE AHLAK İLİŞKİSİNİN ERDEM KAVRAMI  
ÇERÇEVESİNDE ANALİZİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Hilal BAYRAKTAROĞLU

BURSA 2019



T. C.  
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

FELSEFE, DİN VE AHLAK İLİŞKİSİNİN ERDEM KAVRAMI  
ÇERÇEVESİNDE ANALİZİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Hilal BAYRAKTAROĞLU

Danışman:

Prof. Dr. Zeki ÖZCAN

BURSA 2019

## YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum "Felsefe, Din ve Ahlak İlişkisinin Erdem Kavramı Çerçevesinde Analizi" başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntılarının kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

  
Tarih ve İmza  
26.07.2019

**Adı Soyadı** : Hilal BAYRAKTAROĞLU  
**Öğrenci No** : 701521076  
**Ana Bilim Dalı** : Felsefe ve Din Bilimleri  
**Programı** : Din Felsefesi  
**Statüsü** : Yüksek Lisans

T. C.

**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı'nda 701521076 numaralı Hilal Bayraktaroğlu'nun hazırladığı "Din Ahlak İlişkisinin Erdem Kavramı Çerçevesinde Analizi" konulu Yüksek Lisans Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 26 / 07 / 2019 günü <sup>16.15.20</sup> ..... saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin ..... (başarılı / ~~başarısız~~) olduğuna ..... (oy birliği / ~~oy çokluğu~~) ile karar verilmiştir.

  
Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı

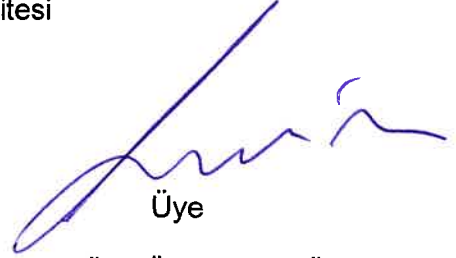
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN

Bursa Uludağ Üniversitesi

  
Üye

Prof. Dr. İsmail ÇETİN

Bursa Uludağ Üniversitesi

  
Üye

Dr. Öğr. Üyesi Ergin ÖGCEM

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi

..... / ..... / 2019



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 20/06/2019

Tez Başlığı / Konusu: Felsefe, Din, Ahlak İlişkisinin Erdem Kavramı Çerçevesinde Analizi

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 75 sayfalık kısmına ilişkin, 20/06/2019 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından (Turnitin)\* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 4 'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

20.06.2019

Adı Soyadı: Hilal BAYRAKTAROĞLU

Öğrenci No: 701521076

Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri

Programı: Yüksek Lisans

Statüsü: Y.Lisans  Doktora

Danışman  
20.06.2019  
Prof. Dr. Zeki Özcan

## YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum "Felsefe, Din ve Ahlak İlişkisinin Erdem Kavramı Çerçevesinde Analizi" başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza .

**Adı Soyadı** : Hilal BAYRAKTAROĞLU  
**Öğrenci No** : 701521076  
**Ana Bilim Dalı** : Felsefe ve Din Bilimleri  
**Programı** : Din Felsefesi  
**Statüsü** : Yüksek Lisans

## TEŞEKKÜR

Bu çalıŐmaya katkılarından dolayı baŐta kıymetli danıŐmanım Prof.Dr. Zeki Özcın'a, konuyu doğru bir biçimde örgütlemem ve literatüre derinliğini sağlayabilmem gibi pek çok konuda yol gösteren Dr. Akif Hayta'ya, akademik çalıŐmaların sistematik yönleriyle ilgili bilgilerinden yararlandığım Prof.Dr. Vejdi Bilgin'e, yardım ve yönlendirmelerini esirgemeyen Dr.Seda Ensarioğlu'na teŐekkürlerimi sunarım. Ayrıca yabancı dil eserlerin tercümlerinde sağladığı profesyonel destek sebebiyle kardeŐim Yusuf Emre Bayraktaroğlu'na, çalışma boyunca tecrübelerinden faydalandığım Fatma Karaman ve Hatice Kalenci'ye, her daim yanımda olan dostlarıma ve elbetteki akademik çalışmanın getirdiği tüm zorlukları; desteği, hoŐgörüsü ve fedakarlığı sayesinde aŐtıđım kıymetli eŐim Ahmet Metin Bayraktaroğlu'na, yetiŐmemde pek çok emeği bulunan sevgili aileme teşekkür ederim.

Hilal BAYRAKTAROĞLU

## ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Hilal Canfer  
Üniversite : Uludağ Üniversitesi  
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri  
Bilim Dalı : Din Felsefesi  
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi  
Sayfa Sayısı : IX+65  
Mezuniyet Tarihi : .... / .... / 20.....  
Tez Danışmanı : Prof.Dr. Zeki Özcan

### **FELSEFE, DİN VE AHLAK İLİŞKİSİNİN ERDEM KAVRAMI ÇERÇEVESİNDE ANALİZİ**

Din ve ahlak ilişkisi geçmişten günümüze, daimî olarak tartışılan ve farklı farklı görüşler ortaya konulan bir konudur. Bu sebeptendir ki sözünü ettiğimiz geniş kapsamlı konuyu erdem kavramı çerçevesine alarak inceledik. Zira erdem kavramı ahlâkî sistemlerde bazen araç bazen amaç olarak belirlenen önemli bir kavram olarak görülmüştür. Çalışmamızı erdem kavramı çerçevesine alarak şunu amaçladık: Din ahlak ilişkisinde ahlakın kaynağı akıl yani felsefî düşünce olduğunda nasıl bir ahlaki sistem ortaya çıkar ve ahlak din ile ilişkilendirildiğinde nasıl bir ahlakî sistem ortaya çıkar. Tarih boyunca oluşturulan erdem anlayışları üzerinden ahlakî sistem incelemesi yaptık. Birinci bölümde felsefî düşünce temelli ahlak sistemi oluşturan Sokrates, Platon, Aristoteles ve MacIntyre'in erdem anlayışlarını açıkladık. İkinci bölümde din ahlak ilişkisine dair oluşturulan düşünceleri sıraladık ve Farabî, Gazali ve Thomas Aquinas'ın din ile ilişkilendirilmiş erdem anlayışlarını ortaya koyduk. Sonuç bölümünde ise din ile ilişkilendirilmiş ve ilişkilendirilmemiş ahlâkî sistemlerin değerlendirmesine yer verdik.

#### **Anahtar Sözcükler:**

Din, Felsefe, Ahlak, Akıl, Erdem, Mutluluk.



## ABSTRACT

Name and Surname : Hilal Canfer  
University : Uludag University  
Institution : Social Science Institution  
Field : Study of Religion and Philosophy  
Branch : Philosophy of Religion  
Degree Awarded : Master  
Page Number : IX+65  
Degree Date : .... / .... / 20.....  
Supervisor : Prof.Dr. Zeki Özcan

### **THE ANALYSIS OF RELATIONS BETWEEN PHILOSOPHY, RELIGION AND ETHICS INTO THE FRAME OF VIRTUE NOTION**

From past to present, the relationship between religion and ethics have been discussed permanently, and below this topic there have been revealed many opinions. This is why we examined far-reaching topic as we mentioned by taking into the frame of the virtue notion. Yet, the virtue notion seems important notion as either means or purpose in moral systems. By taking this work into the frame of the virtue notion, we aimed at: when the source of ethics becomes reason, in other words philosophical thought, in the relationship between religion and ethics, what sort of moral system shows up, and what sort of moral system shows up when ethics associates to religion. We made an moral system examination over understandings of virtue which have been formed throughout history. In the first chapter, we explained understanding of virtue of Socrates, Plato, Aristotle and MacIntyre whom formed the philosophical thought-based moral system. In the second chapter, we outlined the ideas of religious-moral relations and revealed the understanding of virtue of Farabî, Gazali and Thomas Aquinas associated with religion. In the conclusion part, we have included the evaluation of the related and unrelated moral systems associated with religion.

#### **Keywords:**

Religion, Philosophy, Ethics, Reason, Virtue, Happiness

## İÇİNDEKİLER

|                        |     |
|------------------------|-----|
| TEZ ONAY SAYFASI ..... | ii  |
| YEMİN METNİ .....      | ii  |
| TEŞEKKÜR .....         | iii |
| ÖZET .....             | v   |
| ABSTRACT .....         | vi  |
| İÇİNDEKİLER .....      | vii |
| KISALTMALAR .....      | ix  |
| GİRİŞ .....            | 1   |

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### FELSEFE ERDEM ANLAYIŞI

|  |    |
|--|----|
| 1.1.ANTİK FELSEFE ERDEM .....                              | 4  |
| 1.1.1.Sokrates (MÖ 469-399).....                           | 4  |
| 1.1.1.1.Sokrates'te İnsanın Temel Gayesi.....              | 5  |
| 1.1.1.2.Sokrates'in Erdem Görüşü.....                      | 6  |
| 1.1.2.Platon (MÖ 427-347).....                             | 6  |
| 1.1.2.1. Platon'da İnsanın Mahiyeti:.....                  | 7  |
| 1.1.2.2. Platon'da İnsanın Temel Gayesi ve Erdem .....     | 8  |
| 1.1.3. Aristoteles (MÖ 384-322) .....                      | 9  |
| 1.1.3.1. Aristoteles'te İnsanın Mahiyeti: .....            | 9  |
| 1.1.3.2.Aristoteles'te İnsanın Temel Gayesi Ve Erdem ..... | 11 |
| 1.1.3.2.1. Entelektüel erdemler .....                      | 15 |
| 1.1.3.2.2. Ahlaki erdemler .....                           | 17 |
| 1.2. MODERN FELSEFE ERDEM .....                            | 21 |
| 1.2.1.Alasdair MacIntyre (1929-...) .....                  | 21 |
| 1.2.1.1.MacIntyre'in Modern Etik Eleştirisi.....           | 22 |
| 1.2.1.2. MacIntyre'in Erdem Görüşü.....                    | 24 |
| 1.2.1.2.1. Pratik .....                                    | 26 |
| 1.2.1.2.2.Anlatı.....                                      | 28 |
| 1.2.1.2.3.Gelenek.....                                     | 32 |

### İKİNCİ BÖLÜM

#### DİN-ERDEM İLİŞKİSİ

|  |    |
|--|----|
| 2.1.Müslüman Filozoflarda Din Erdem İlişkisi ..... | 42 |
| 2.1.1.Farabi (870-950) .....                       | 42 |

|   |    |
|---|----|
| 2.1.1.1.Farabi'de İnsanın Mahiyeti .....            | 42 |
| 2.1.1.2. Farabi'de İnsanın Temel Gayesi.....        | 43 |
| 2.1.1.3.Farabi'nin Erdem Anlayışı.....              | 44 |
| 2.1.1.3.1.Teorik erdemler .....                     | 45 |
| 2.1.1.3.2. Fikri erdemler .....                     | 46 |
| 2.1.1.3.3. Ahlaki erdemler .....                    | 47 |
| 2.1.1.3.4. Pratik sanatlar .....                    | 48 |
| 2.1.1.4. Erdemli Şehir .....                        | 49 |
| 2.1.2.Gazali (öl.1111).....                         | 51 |
| 2.1.2.1. Gazali'de İnsanın Mahiyeti.....            | 52 |
| 2.1.2.2. Gazali'nin Erdem Anlayışı.....             | 54 |
| 2.2.HRİSTİYAN FİLOZOFLARDA DİN ERDEM İLİŞKİSİ ..... | 55 |
| 2.2.1.Thomas Aquinas (1225-1274).....               | 55 |
| 2.2.1.1. Aquinas'ta İnsanın Temel Gayesi .....      | 56 |
| 2.2.1.2. Aquinas'ın Erdem Anlayışı.....             | 57 |
| SONUÇ .....   | 60 |
| KAYNAKÇA.....                                       | 62 |

**KISALTMALAR**

- a.e. : Aynı eser  
a.g.e. : Adı geçen eser  
a.y. : Aynı yer  
a.g.m. : Adı geçen makale  
Bkz. : Bakınız  
C. : Cilt  
Çev. : Çeviren  
Haz. : Hazırlayan  
S. : Sayı  
s. : Sayfa  
t.y. : Yayımlanma tarihi yok  
y.y. : Yayımlanma yeri yok  
yy : Yüzyıl

## GİRİŞ

Din ve ahlak insan ile birlikte varolmuştur. İkisi için de söz konusu olan amaçlardan biri; insan davranışlarının kontrolüdür. Toplumsal yaşama ihtiyaç duyan insanın, bu yaşamı sorunsuz sürdürebilmesi için birtakım kontrol mekanizmalarına ihtiyaç duyulmaktadır. Din ve ahlak bu noktada yerini alır. Diğer yandan her ikisi de insana bir hedef yahut gaye belirler. Ve bu amaçla birtakım kurallar oluştururlar. Bu ve buna benzer ortak yanları sebebiyledir ki; din ve ahlak her daim olumlu yahut olumsuz ilişki içerisinde olmuştur. Sözünü ettiğimiz ilişki çok kapsamlı, çok yönlü ve derinliklidir. Biz bu sebeple çalışmamızı, “erdem” çerçevesine alarak daha net bir alanda oluşturduk. Bu şekilde din ahlak ilişkisini, erdem anlayışları üzerinden incelemeyi amaçladık.

Ahlâkî bir kullanım edinmeden önce erdem kavramı Antik Yunan’da; bir şeyin işlevini en iyi şekilde yerine getirmesi olarak anlaşılmıştır. Arapça’da ‘fazilet’ kelimesi ile karşılanan kavram; üstünlük anlamında kullanılmıştır. İlerleyen dönemlerde ahlak felsefesi içerisinde, etik tiplerinden biri olan erdem etiğine dönüşmüştür. Erdem etiği diğer etik türlerinden farklı olarak, ahlâkî hayatın belirleyici unsurları olan failin karakterine ve erdeme vurgu yapar. Erdem etiği temelde ‘iyi hayat’ üzerine yoğunlaşmış ve bireylerin ne tür insanlar olmaları gerektiği konusuyla ilgilenmiştir. Bu bağlamda erdem etiğinin din ile ilişkilendirilmesi; bazen de temellendirilmesi çok daha kolay olmuştur. Zira dinin insan üzerinde oluşturmak istediği etkiler erdem etiği ile benzeşmektedir. Çalışmamızın erdem kavramı çerçevesinde oluşturulmasının temel sebebi budur. Bu bağlamda felsefî düşünce temelli erdem anlayışları ve din ile ilişkilendirilmiş erdem anlayışlarını inceledik. Söz konusu incelemeyi şu sorular üzerinden oluşturduk: Erdemlerin kaynağı nasıl belirlenmiştir? Erdemler nasıl sınıflandırılmıştır? Erdem ve Tanrı ilişkisi nasıl kurulmuştur? Din ve ahlak ilişkisi erdem üzerinde nasıl oluşturulmuştur?

Birinci bölümde erdemle ilgili görüşlerin olduğu Antik Yunan dönemi ve modern dönem erdem anlayışlarını açıkladık. İki dönemin de ortak yanı; erdem anlayışlarını felsefî düşünce ile yani akıl kaynaklı olarak oluşturmalarıdır. Antik döneme ait ele aldığımız isimler şunlardır: Sokrates, Platon, Aristoteles. Sokrates etiğın kurucusu olarak kabul edilir. Ona göre erdem bilgidir. Eğer kişi yanlış davranışlarda bulunuyorsa bunun sebebi bilgi sahibi olmamasıdır. Mutluluk ve erdem arasında güçlü bir bağ vardır. İnsan, erdem sahibi olduğunda mutluluğu da elde etmiş olur. Dönemin ikinci filozofu Platon, Sokrates’sin öğrencisidir ve Platon da hocası gibi mutlulukçu bir

ahlak öğretisi benimser. Başka bir deyişle Platon'a göre insanın temel amacı mutluluktur. Platon insan ruhunun parçalardan oluştuğunu savunur. Ruhtaki bu parçaların bir ahenk ve uyum içerisinde bütünlüğü sağlaması gerekmektedir. Bunun yöneticisi ise akıldır. Eğer ruhtaki söz konusu bütünlük sağlanırsa erdemli bir hayat mümkün olacaktır.

Platon'un öğrencisi Aristoteles ise gerek felsefede gerek erdem etiğinde en önemli isimdir. Oluşturulan erdem anlayışları içerisinde ilk ve ayrıntılı tasvir ona aittir. Aristoteles'e göre erdem; insan ruhunun akıllı parçasıyla, insana ait özelliklerin gerçekleştirilmesidir. Ona göre insan aklının bölümleri vardır. Ve bu bölümlerin varlığı erdemlerin sınıflandırılmasını gerektirmektedir. Bundan dolayı Aristoteles erdemleri entelektüel erdemler ve ahlâkî erdemler olarak ikiye ayırmıştır. İki erdem türünün de kendine ait özellikleri vardır. Aynı zamanda aralarında sağlanması gereken bir uyuma ihtiyaç duyarlar. Erdemli bir yaşam için sözü edilen iki erdem türüne de ihtiyaç vardır. Aristoteles erdem anlayışını oluştururken insanın yapısından yola çıkmış; Sokrates ve Platon gibi akıl kaynaklı bir erdem anlayışı oluşturmuştur.

Modern dönemde bulunan MacIntyre, erdem anlayışını Antik döneme göre daha farklı bir biçimde oluşturmuştur. Erdem anlayışını oluştururken yaptığı ilk şey modern dünyayı eleştirmek ve modern bireyi incelemektir. Bunların sonucunda erdeme dayalı bir ahlak önerisi sunar. İlk oluşturduğu şey çekirdek bir erdem tanımıdır. Söz konusu tanımın üç temel dayanağı vardır: Pratik, anlatı, gelenek. MacIntyre bu üç öge üzerinden erdem anlayışını temellendirir.

İkinci bölümde din ahlak ilişkisine dair ortaya konulan görüşleri açıkladık. Bu açıklamalar doğrultusunda; erdem anlayışını din ile ilişkilendirmiş filozofların ahlak sistemlerini inceledik. Bu filozoflar; Farabi, Gazali ve Thomas Aquinas'tır. Bu bağlamda Farabi'yi seçmemizin sebebi; İslam felsefesinin kurucu isimlerinden olmasıdır. Diğer yandan Farabi'nin ahlak sistemi erdem temellidir. Aristoteles'in çizgisinde ilerleyen Farabi; ahlak sistemini kendi inanç kültürü ile desteklemiştir. Erdem tanımı Aristoteles ile aynıdır fakat sınıflandırılması farklıdır. Farabi erdemleri; teorik erdemler, fikrî erdemler, ahlâkî erdemler ve pratik sanatlar şeklinde sınıflandırır. Söz konusu sınıflama bir düzene ve önemli bir hiyerarşiye sahiptir. Tamamının varlığı ve bütünselliği önemlidir. Ve varolmaları için bir topluma ihtiyaç vardır. Farabi bu noktada 'Erdemli Şehir' tasarımını oluşturur ve 'peygamber-filozof yönetici' kavramını öne sürer.

İkinci bölümde bulunan Müslüman filozofların ikincisi Gazali'dir. Gazali İslam düşüncesinin önemli isimlerinden biridir. Ahlak sisteminde temel kaynağı Kuran ve sünnettir. İnsanın karakter özelliklerini geliştirme gerekçesi üzerine ahlak sistemini kurar. Belirlediği dört temel erdem vardır. Bunlar; hikmet, şecaat, iffet ve adalettir. Söz konusu erdemlerin alt bölümlerini de açıklar. Erdemli davranışların insanı ulaştırdığı şey ahiret mutluluğudur. Gazali'ye göre ahlakın kaynağı insanüstü bir otorite olduğunda, insanın ahlâkî ilkelere uygun hareket etmesi kolaylaşacaktır.

Hristiyan filozofardan ise Thomas Aquinas'ın erdem anlayışını inceledik. Aquinas Ortaçağ düşüncesinin en önemli filozoflarından biridir. Ahlak sistemi erdem temellidir. Aquinas'a göre erdem, insanın özüne uygun davranmasını sağlayan alışkanlıklardır. Aristoteles'in erdem sınıflamasını olduğu gibi kabul eder. Ancak kabul ettiği erdem sınıflamasının tamamlanması gerekmektedir. Aquinas tamamlayıcı olarak 'teolojik erdem' tasarımını ortaya koyar. Teolojik erdemler Tanrı kaynaklıdır; insan çabası ile elde edilemezler. Onlar olmaksızın Tanrı'nın bilgisine erişilemez ve ahiret mutluluğu sağlanamaz. Böylece Aquinas; insanın kendine ait olan entelektüel ve ahlâkî erdemler ile Tanrı kaynaklı teolojik erdemler arasında bütünleyici bir yapı oluşturur. Bu yapı sayesinde; 'Tanrı iyi midir?', 'Tanrı'nın emrettiği her şey iyi olmak zorunda mıdır?' gibi sorulardan kendini kurtarmış olur.

Çalışma erdem kavramı çerçevesinde oluşturulduğu için, Antik dönem, Ortaçağ ve Modern dönem içerisinden, ahlak sistemleri erdem temelli olan filozoflar seçilmiştir. Bu bağlamda öncelikle, seçilen filozofların -erdem kavramı söz konusu olduğunda- temel kabul edilen metinlerinden faydalanılmıştır. Daha sonra ikincil kaynaklardan yararlanılmıştır. Bu çerçevede çalışmamız din felsefesinin, güncelliğini koruyan konusu olan din ahlak ilişkisini, erdem anlayışları üzerinden ortaya koymuştur.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### FELSEDE ERDEM ANLAYIŞI

#### 1.1.ANTİK FELSEFEDE ERDEM

MÖ. 5. yüzyılın ortalarına kadar felsefi düşüncenin konusu evren iken, buradan itibaren insan olmuştur. Bu durumun Atina'nın yaşam koşullarındaki çeşitli siyasi ve ekonomik değişimler olduğu belirtilmektedir.<sup>1</sup> Filozoflar, evrenin varlığı ve gerçekliği ile ilgili birçok düşünce ortaya koymuş ve tartışmalar yaratmışlardır. Daha sonra ise filozoflar için önemli olan konular insan yaşamı ve eylemleri olmuştur. Bu noktada, etik ve siyaset felsefesi temelleri oluşmaya başlamıştır. Etik kuramları ilk kez Sofistler ortaya koymuş ve tartışmışlardır.

Sofistler "İnsan her şeyin ölçüsüdür,"<sup>2</sup> ilkesi altında kesin bilginin imkânsızlığını öne sürerek, insandan insana değişiklik gösteren bilgi anlayışı ile bilgide göreceliği ve kuşkuculuğu savunmuşlardır. Bu yaklaşım etik konularında da etkili olmuştur. Protogoras "Üşüyen için rüzgâr soğuk, üşümeyen için soğuk değildir," diyerek değerli olan ve değersiz olanın insana göre anlam kazandığını belirtmiştir. Bu saptama, 'evrensel değerler'den söz edilemeyeceği düşüncesini vermektedir. Sofistler etik tarihinde değer göreceliği (rölativizm) olarak bilinen bir anlayışın da temsilcileri olmuşlardır.<sup>3</sup>

##### 1.1.1.Sokrates (MÖ 469-399)

Sofistlerin aksine Sokrates bilginin gelip geçici oluşuyla tikel ve arzi olanın değil, kalıcı karaktere sahip genel ve özsel olanın bilgisi olduğunu savunur.<sup>4</sup> İnsan ruhu hakikatin bilgisine sahiptir ve ölümsüzdür.<sup>5</sup> Ruh, beden ile birleşmesi sonucu bunu unutmuştur ancak bu bilgiyi hatırlama yetisindedir. Söz konusu ruhun ölümsüz olduğunu ileri süren Sokrates, etik anlayışını da bu düşünceye göre oluşturmuştur.<sup>6</sup> Bu sebeple Sokrates;

<sup>1</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 2.b., İstanbul: Say Yayınları, 2013, s. 51.

<sup>2</sup> Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, 1.b., İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2015, s. 40; Frank Thilly, *Bir Felsefe Tarihi*, çev. Nur Küçük, Yasemin Çevik, 2.b., İstanbul: İdea Yayınevi, 2010, s. 72.

<sup>3</sup> Doğan Özlem, *Etik/Ahlak Felsefesi*, 4.b., İstanbul: Notos Kitap, 2015, s. 24.

<sup>4</sup> Ahmet Cevizci, Kasım Küçükalp, *Batı Düşüncesi/Felsefi Temeller*, 2. b., Ankara: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2010, s. 55.

<sup>5</sup> Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. Ari Çokona 8.b., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016, s. 97-99.

<sup>6</sup> Ahmet Cevizci, *Etik/Ahlak Felsefesi*, 2.b., İstanbul: Say Yayınları, 2015, s. 141.



“İster sağ ister ölü olsun, erdemli bir insan için kötülük yoktur ve tanrılar onun sorunlarıyla ilgilenmekten hiç kaçınmazlar.”<sup>7</sup>

ifadesi ile insanların yaşamlarını en iyi şekilde değerlendirmeleri gerektiğini vurgulamıştır. Buradan yola çıkarak Sokrates’in en iyiyi hedefleyen bir öğreti tasarlayacağını görebiliriz.

### **1.1.1.1.Sokrates’te İnsanın Temel Gayesi**

Sokrates etiğin kurucusu olarak kabul edilir.<sup>8</sup> Sokrates’in ahlak öğretisi mutlulukçu/eudaimonist bir öğretimdir. En yüksek iyi mutluluktur. İnsan davranışlarının hedefi ise bu mutluluğa ulaşmaktır. Dolayısıyla en yüksek değer de mutluluk olmaktadır. Sokrates’e göre bilgi ve ahlak yakın ilişki içerisinde.<sup>9</sup>

“Ömrümüz boyunca erdem ve bilgelik kazanmak için elimizden geleni esirgememeliyiz, çünkü ödülü güzel olduğu gibi verdiği umut da büyüktür.”<sup>10</sup>

Burada ahlaksal iyi, bilgesel doğruluk ile yan yana hatta birbirini tamamlayan, iç içe olan şeylerdir. İnsan bilerek kötülük yapamaz. Birey eğer yanlış davranıyor, hata yapıyorsa bunun temelinde bilgisizlik vardır. Dolayısıyla yanlış ve hatalı davranışlar bireylerin eğitimi ile doğru olan davranışa dönüşebilir.<sup>11</sup> Kötü olan şey; istemsizce, bilgisizlikten dolayı ortaya çıkmıştır. Oysa iyi hep vardır, gerçek ve geneldir. Sofistlerin savunduğu gibi kişiden kişiye değişmez. Bu nedenle Sokrates ahlaki doğruların nesnel ve evrensel olduğunu savunmuştur.

Gerçek ve genel olan iyiye ulaşmanın yolu, bilgi olduğuna göre tek bir erdem vardır, o da bilgidir. Sokrates’e göre erdem bilgidir.<sup>12</sup> Bu noktada Sokrates teori ve pratiğin birleşmesi ile insan bütünlüğünü de ortaya koymuştur. Bu şekilde erdemi temele alan ve mutluluk ile erdem arasında bir bağ oluşturan Sokrates etiği, modern etik teorilerle bir zıtlık oluşturmaktadır. Sokrates etiği fail merkezli iken, modern etik eylem merkezli olmayı savunmaktadır.

<sup>7</sup> Platon, *Sokrates’in Savunması*, s. 62.

<sup>8</sup> Mian M. Şerif, “Yunan Düşüncesi”, *İslam Düşüncesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, 2. b., İstanbul: İnsan Yayınları, 2014, s. 135; Ahmet Cevizci, *Etik/Ahlak Felsefesi*, 2.b., İstanbul: Say Yayınları, 2015, s. 138.

<sup>9</sup> Özlem, a.g.e., s. 47.

<sup>10</sup> Platon, *Sokrates’in Savunması*, s.172.

<sup>11</sup> Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, 22.b., Ankara: Adres Yayınları, 2015, s. 198.

<sup>12</sup> Cevizci, Küçükkalp, a.g.e., s. 55; Şerif, a.g.e., s. 135.

### 1.1.1.2.Sokrates'in Erdem Görüşü

Erdem kavramı Sokrates'ten önce, herhangi bir şeyin yetkinliği anlamına geliyordu. İnsan veya nesne her ne olursa, kendi gerçekliğine ve amacına uygun olarak davranmasının yahut işlevselliğinin karşılığıydı. Bu bağlamda erdem kavramını felsefeye sokan ilk kişi Sokrates'tir. Sokrates'e göre insan olmanın bir amacı vardır; insan olmaya layık bir hayat sürdürmek. Bunu gereğince yerine getirmeyi mümkün kılan şey ise bilgi olan erdemdir. İnsan, yaşamın sözü edilen gerçek amacını bilip hayata geçirdiğinde ancak erdemli ve mutlu olabilir.<sup>13</sup>

Sokrates'in mutluluk erdem ilişkisi bağlamında anlattığı üç şey vardır:

- Erdem insanın kendisini tanıyıp layıkıyla insan olmaya çabaladığında mutlulukla özsel bir bağ kurmalıdır.
- Erdem, cesur, adil, ölçülü vs. benzeri erdemli eylemlerle birleştiği zaman, mutluluğun en önemli yapıtaşını oluşturur.
- Erdem, mutluluğa ulaştıracak karakter özelliklerine karşılık gelecek şekilde ele alındığında mutluluğa erişmenin yegâne yoludur.<sup>14</sup>

### 1.1.2.Platon (MÖ 427-347)

Platon, Sokrates'in iyi bir öğrencisidir. Birçok hususta hocası ile aynı kanaatte olmasına karşın; ayrıldığı noktalar olurken, geliştirdiği bazı düşünceler de olmuştur.

Platon, ahlaki doğruların; insanların zevk ve eğilimlerinden bağımsız, nesnel varlıklarla ilişkili nesnel ve gerçek doğrular olduğunu ve genel geçerliliğe sahip olduğunu savunur. Aynı şekilde, Sokrates'in görüşleriyle örtüşerek, ahlakın temelini bilgi olduğu kanaatindedir.<sup>15</sup>

Platon, ahlaki doğruların nesnel gerçekliğini, kurduğu idealar dünyası ile temellendirir. Platon'a göre "iyi" ve "kötü" gibi evrensel terimlerin anlamlarının karşılığı gerçek dünya olan idealar dünyasındadır. Görünür dünyada ise bu terimlerin birer kopyası bulunmaktadır. Terimlerin idealar dünyasındaki varlığı, onları değişmez ve gerçek bir temele dayandırmaktadır. İdealar dünyasından pay almak ile varlıklarını gerçekleştirirler.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Cevizci, *Etik/Ahlak Felsefesi*, s. 141

<sup>14</sup> a.g.e., s. 140

<sup>15</sup> Arslan, a.g.e., s. 201.

<sup>16</sup> Cevizci, *Küçükalkp*, a.g.e., s. 58.

### 1.1.2.1. Platon'da İnsanın Mahiyeti:

İnsan ruhunun bir beden ve bir ruhtan oluştuğunu kabul eden Platon, Sokrates gibi ruhun ölümsüz olduğunu savunur. Dolayısıyla Platon da ruhun mutluluk ve huzura kavuşmasının yollarını arayacaktır. Bu durumda ahlak felsefesinin amacı 'eoudiamonia' olmuştur. Ancak ruhun temelini akıl olduğunu savunan Sokrates'ten farklı olarak, üç parçalı ruh anlayışını oluşturmuştur. Ruhun parçalarının olması çatışmayı beraberinde getirecektir. Söz konusu olan çatışmayı Platon insan varoluşunun en temel olgusu ve karakterini belirleyen bir fenomen olarak ortaya koymuştur.<sup>17</sup> Ruhun bu parçalı yapısının çatışmalarına şu hikaye örneğini verir:

"Aglaiion'un oğlu Leontios Pire' den yukarı gelirken kuzey surlarının dibindeki işkence yerinde cesetler görmüş. Bir yandan bunlar bakmak ister, bir yandan da görmemek için başını çevirmiş. Bir süre görme isteğini yenip gözlerini kapamış, ama sonunda dayanamamış, gözlerini dört açıp ölümlere doğru gitmiş ve bağırarak kendi gözlerine: 'Haydi kör olasılar... Alın doya doya seyredin bu güzel manzarayı!'."<sup>18</sup>

İnsan ruhunun değişik boyutlardan oluştuğunu savunan bu üç parçalı ruh anlayışına göre en yüksek boyut akıldır. İkinci olarak ruhta bir eylem yönelimi vardır. Bu irade yahut tin olarak adlandırılır. Başlangıçta bağımsız gibi görünse de aklın yönlendirmesi altındadır. Ve üçüncü parça iştihadır. İştihâ ruhun maddi şeylere olan arzusunun dışavurumudur. Bu noktada ruhun parçalarından biri olan iştihâ; Sokrates'in "hiç kimsenin bilerek, isteyerek kötü olan bir şeyi yapmayacağı", "bütün istek ya da arzuların iyiye yönelik olduğu" şeklindeki paradoksal tezini çürüterek insan eylemlerinin yalnızca bir kısmının iyiye yönelik olduğunu ortaya koyar.<sup>19</sup>

Platon, ruhun her bir parçasının kendi işlevleri ile bağlantılı olarak bir erdemi olduğunu savunur. Söz konusu parçalardan olan aklın erdemi, bilmek; tin veya iradenin erdemi, cesaret; iştihanın erdemi ise ihtiyaç olan maddi şeylerden ölçülü bir şekilde faydalanabilmektir.<sup>20</sup> Böylece Sokrates'in temel erdemi olan bilginin yanına eklemeler yapılmıştır.

<sup>17</sup> Cevizci, *Etik/Ahlak Felsefesi*, s. 151.

<sup>18</sup> Platon, *Devlet*, 35.b, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, s. 141,440-a.

<sup>19</sup> Cevizci, *Etik/Ahlak Felsefesi*, s. 153.

<sup>20</sup> Cevizci, *Küçükalkap*, a.g.e., s. 63.

### 1.1.2.2. Platon'da İnsanın Temel Gayesi ve Erdem

Platon, insan yaşamının temel hedefi olan eudaimoniaya ulaşmanın yolunun erdemli bir hayat sürdürmek olduğunu söyler. Erdemli hayat ise, ruhun değişik boyutlarını oluşturan parçaların işlevlerini yerine getirmedeki ahengi ile oluşacaktır. Ruhun bütünsel faydasını gözetme amaçlı oluşturulması gereken bu ahenk erdem için belirleyici unsur olarak görülebilir.<sup>21</sup> En güzel hayat ruhun parçalarının uyumu sağlar ve en yüksek iyiye ve en yüksek ideaları temaşa eden kişiyi en büyük mutluluk bekler.<sup>22</sup>

Kişinin erdemli bir yaşam sürmesini sağlayacak ve sonucunda eudaimoniaya ulaştıracak söz konusu ruh bütünlüğü, parçalar arasındaki doğru bir yönetim ile mümkün olabilmektedir. Bu yönetimin sahibi akıldır.<sup>23</sup> Aklın bu önemli yöneticilik görevini ve yüceliğini Platon şu şekilde belirtmiştir:

“Çok yerde görmüşüzdür, insan aklını dinlemeyip, tutkularına sürüklenince, kendi kendine söylenir, kendini zorlayan tutkularına kızar; bu iç savaşında kızgınlık akıldan yana oluyor demektir, ama kızgınlığın tutkulardan yana çıkıp akla karşı koymasını, sanırım ne kendinde görmüşsündür ne de başkasında.”<sup>24</sup>

Söz konusu olan aklın yöneticilik görevi, araçsal ve normatif olarak ikiye ayrılır. Araçsal aklın görevi ruhun maddi şeylere karşı duyduğu arzuların birtakım ölçüler belirleyerek hayata uygulamasıdır. Bunun yanında araçsal akıl sayesinde insanlar bazı inanç ve kanaatlere sahip olurlar. Aklın ikinci boyutu olan normatif akıl ise, neyin iyi neyin kötü olduğunu bilen, peşinden koşulması gereken ve uzak durulması gereken şeyleri kavrayan, insan ve toplum düzenini sağlayan normların farkında olan, en yüksek ideaya ulaşma hedefini benimsemiş bir akıldır.<sup>25</sup> Erdemin kavranıp hayata uygulanması normatif akıl ile mümkün olabilmektedir.

Ancak Platon bu kavrayış noktasında da Sokrates'ten ayrılarak, iyinin her insan için aynı düzeyde kavranamayacağını düşünür. Belirli bir entelektüel seviye gereklidir. Aşağıdaki pasajda özellikleri belirtilen insan tipi, diğer insanlara göre entelektüel kabiliyetleri yüksek olan kişilerdir.

“İnsan ruhunu var gücüyle bilim ve düşünce sevgisine bağlar, içindeki değişik güçlerden hiçbiri ona başkaldırmazsa, o zaman her şeyden önce, bu güçlerin her biri kendi

<sup>21</sup> Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, s. 70.

<sup>22</sup> Şerif, “Yunan Düşüncesi”, s. 141.

<sup>23</sup> Thilly, *a.g.e.*, s. 82.

<sup>24</sup> Platon, *Devlet*, s. 141, 440-b.

<sup>25</sup> Cevizci, *Etik/Ahlak Felsefesi*, s. 153.

görevlerinin sınırları içerisinde kalır, birbirlerinin hakkını yemezler, sonra da her biri kendine özgü zevkleri tadar; işte en katıksız, en gerçek zevkler de bunlardır.”<sup>26</sup>

Tarif edilen entelektüel kabiliyeti gelişmiş insanların ahlaki kabiliyetleri de daha yüksektir. Zira ahlaki kabiliyetlerin gelişmişliğinin temelini entelektüel kabiliyetler oluşturur.<sup>27</sup> Bu durumda normatif akıl işlevi yüksek olan bireyler erdemli davranışlarda bulunma noktasında diğer bireylerden daha önde bulunmaktadır.

### 1.1.3. Aristoteles (MÖ 384-322)

Aristoteles’in felsefede yadsınamaz bir yeri vardır. Felsefe tarihi boyunca birçok düşünür, felsefesini onu tasvip ya da tenkidi üzerine kurmuştur. Platon’un öğrencisi olan Aristoteles, hocası ve öncesindeki filozofların düşüncelerini sistematik bir bütünlük içerisinde değerlendirmiştir ve kendi düşüncelerini oluşturduğu sistemle bağlantılı olarak ortaya koymuştur. Bu sebeple Aristoteles sistem kurucu bir filozof olarak da adlandırılır.

Aristoteles’te varlık madde ve formdan oluşur. Bu şekilde bileşik olduğu kabul edilen her varlık kendine ait işlevlerini yerine getirip, formunu edimselleştirdiği ölçüde amacına ulaşmış olur.<sup>28</sup>

Bu kabulden yola çıkarak insan varlığına gelirsek; insan beden ve ruhtan oluşan bileşik varlıktır. Aristoteles’e göre insan bedeni madde, ruhu ise formdur. İnsanın formunu edimselleştirmesi ise, onun hisseden, eyleyen ve düşünen bir varlık olmasındadır.<sup>29</sup>

#### 1.1.3.1. Aristoteles’te İnsanın Mahiyeti:

Varlık anlayışında bu şekilde bir yer edinmiş olan insan, elbette ki diğer varlıklardan farklı ve üstündür. İnsanın üstün oluşu, sahip olduğu aklın doğru kullanımıyla kendine özgün işlevleri yerine getirmesi sebebiyledir.<sup>30</sup> Ona göre, insan yapısı gereği akıl sahibidir. Yani insanı insan yapan öz, onu diğer canlılardan ayıran, davranış ve düşüncelerini yönlendiren şey sahip olduğu akıldır.<sup>31</sup> Bu durumda insan ne

<sup>26</sup> Platon, *Devlet*, s. 326, 586-e.

<sup>27</sup> Arslan, a.g.e., s. 202.

<sup>28</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Çev.Ömer Aygün-Y.Gurur Sev, 1.b., İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018, s. 87

<sup>29</sup> Özlem, a.g.e., s.55; Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, s. 82.

<sup>30</sup> Şerif, “Yunan Düşüncesi”, s.150; Weber, a.g.e., s. 99.

<sup>31</sup> Ernst von Aster, *Ernst von Aster’in Ders Notları*, Der: Vural Okur, 1.b., İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2015, s. 194; Cevizci, Küçükalkp, a.g.e., s. 73.

kadar aklını kullanır, akıyla davranışlarını oluşturur ve yönetirse, o ölçüde doğasının gereğini yerine getirmiş, insanca yaşamış ve aklını layıkıyla kullanmış olur:

“Oysa insanda, ruhun akla uygun ya da akılsız var olmayan bir etkinliğinden ibaret bir fonksiyon vardır ve diyoruz ki, bu fonksiyon her hangi bir bireyde ve yetenekli bir bireyde aynıdır dersek (böylece bu, bir kitaracıda ve iyi bir kitaracıda ve tüm durumlarda mutlak biçimde doğrudur); yetenekten kaynaklanan üstünlük, fonksiyona eklenir (çünkü kitaracının fonksiyonu kitara çalmaktır ve iyi bir kitaracının fonksiyonu onu iyi çalmaktır); o nedenle kabul ederiz ki, insanın fonksiyonu belli bir hayat biçiminden yani ruhun etkinliğinden ve akıyla bir arada olan eylemlerden ibarettir; erdemli bir insanın fonksiyonu bu görevi yapmaktır, bu görevi iyi ve başarılı bir biçimde yapmaktır; üstelik her hangi bir şey kendine özgü mükemmelliğe göre yapıldığında iyi yapılmıştır, -bu durumlarda insan için iyi, erdemle uyumlu bir etkinlikten ve pek çok erdem olması durumunda onların en iyisiyle ve en mükemmeliyle uyumlu etkinlikten ibarettir.”<sup>32</sup>

Burada gördüğümüz üzere Aristoteles’in şeylerin sahip olduğu “işlev fonksiyonu” tezi önemli bir unsurdur. Aristoteles bu tezini ruh görüşüne dayandırır. Ona göre ruh, Platon’da olduğu gibi üç kısımdan oluşmaz; üç basamaktan oluşur. Birinci yani en alt basamakta “bitkisel ruh” vardır. Bitkisel ruh bitkilerde, hayvanlarda ve insanlarda ortaklaşa bulunan ruhtur. Bitkisel ruh, canlılığının devamını yani beslenmeyi sağlar. İkinci basamakta “hayvansal ruh” vardır. Hayvansal ruha insanlar ve hayvanlar ortaklaşa sahiptirler. Ruhun bu basamağı “hareket”, “güç” ve “çıkar” odaklıdır ve çevredeki olaylara karşı algısı açıktır. En üst basamakta ise insani ruh vardır. Buna yalnızca insanlar sahip olabilir. Sahip olduğu en önemli ve en değerli özelliği “akıl”dır. İnsanı bitki ve hayvan ve dahi diğer varlıklardan üstün, hepsinin içinde özel kılan yanı davranışlarını, belli bir amaç için akıl ile yönetebilmesidir.<sup>33</sup>

Yalnızca insanın sahip olduğu akıl, teorik akıl ve pratik akıl olmak üzere ikiye ayrılır.<sup>34</sup> Teorik akıl için salt bilgi değerlidir. Varlığın nedenleri, değişmeyen, ezeli-ebedi nesnelere, varlık ve bilginin ilk ilkeleri gibi konular teorik aklın alanıdır. Onun için bilgi, bilgi olduğu için kıymetlidir. Akıldan beklenen gerçek fonksiyonun işlediği bölümdür. İnsan aklında gördüğümüz bu ayrım, Aristoteles’in erdem anlayışının temeli olacaktır.

Akıl ile davranışlarını belirli bir amaca yönlendirebilme yeteneğine sahip olan insanın, mutlaka bir nihai gayesi de olacaktır. Aristoteles’e göre insanın temel amacı

<sup>32</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Zeki Özcan, 1.b., Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014, s.65-66,1098-a.

<sup>33</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 101; Aster, a.g.e., s. 192; Weber, a.g.e., s. 99.

<sup>34</sup> Özlem, a.g.e., s. 56; Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, s. 83.

“eudaimonia” yani mutluluktur. Bu durumda en yüksek iyi Sokrates’te olduğu gibi eudaimonia olacaktır.<sup>35</sup>

### 1.1.3.2.Aristoteles’te İnsanın Temel Gayesi Ve Erdem

Aristoteles, önemli eserlerinden biri olan, ayrıca ahlak ile ilgili görüşlerinin temelini bulduğu Nikomakhos’a Etik kitabının girişinde, her varlığın “iyi”ye olan yönelimini ortaya koyar.

“Öyle görünüyor ki, her sanat ve her araştırma ve aynı şekilde her eylem ve her tercih, herhangi bir iyiye doğru yönelir. Bu nedenle “iyi, her şeyin yöneldiği şeydir”, diye açıklanır.”<sup>36</sup>

Ahlak felsefesi görüşlerini, çoğunlukla da mutluluk ve erdemle ilgili düşüncelerini açıklamaya bu girişle başlayan Aristoteles, varlıkların iyiye yönelme davranışının insandaki yansımalarını eudaimonia olarak belirlemiştir.

Aristoteles’e göre mutluluk, yalnızca iyi bir toplumsal ya da siyasal düzen içerisinde gerçekleşebilir.<sup>37</sup> Onun işlevsel teorisine göre mutluluk, insan ruhunun sahip olduğu akli kullanarak erdeme uygun ortaya koyduğu etkinliğidir.<sup>38</sup>

“Mutluluğun genel olarak erdemden ya da herhangi bir özel erdemden ibaret olduğunu iddia edenlere gelince; bizim tanımımız onlarla tam uyumludur, çünkü **erdeme uygun etkinlik**, gerçekten erdeme aittir.”<sup>39</sup>

Görüldüğü üzere Aristoteles’in, ruhun erdeme uygun etkinliği olarak tanımladığı eudaimonia genel anlamda, nesnel bir durum olarak öz memnuniyeti ifade eder. Aristoteles’e göre ise mutluluk, yalnızca gerçekleştirilen, ortaya konan bir sonuç değildir. Mutluluk kendi içerisinde bir amaç, iyi bir hayat tarzı yahut yaşama biçimidir. Yani Aristoteles, yalnızca bir hedef göstermemiştir. Aynı zamanda nasıl iyi bir yaşam sağlanır onu da ortaya koymuştur.

Eudaimonia, insanın nihai amacı olarak, tüm insanlığın erdeme uygun etkinlikler gerçekleştirme yoluyla peşinden gittiği ortak ve nihai bir hedef olmalıdır. Ayrıca

<sup>35</sup> Şerif, “Yunan Düşüncesi”, s. 150; Özlem, a.g.e., s. 57; Cevizci, Küçükkalp, a.g.e., s. 73; Jhon Bowin, *Aristoteles’s Virtue Ethics*, [https://www.researchgate.net/publication/317343951\\_ARISTOTLE'S\\_VIRTUE\\_ETHICS](https://www.researchgate.net/publication/317343951_ARISTOTLE'S_VIRTUE_ETHICS), (Eylül 2017).

<sup>36</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1094-a.

<sup>37</sup> Arslan, a.g.e., s. 203.

<sup>38</sup> Aristoteles, *Eudemos’a Etik*, çev. Saffet Babür, 2.b., Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2017, s. 23; Özlem, a.g.e., s. 57; Cevizci, Küçükkalp, a.g.e., s. 74; Arslan, a.g.e., s. 203.

<sup>39</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1099-a.

mutluluğa, bir şeylerin aracısı olduğu için değil, bizzat kendisi için değer verilmelidir. Ve son şart olarak mutluluk kendi kendisine yeten, kendisi başka bir şeyler ile zenginleştirilmeyen bir şey olmalıdır.<sup>40</sup>

Aristoteles'in mutluluk görüşünden bahsetmişken ve erdem görüşüne geçmeden önce haz konusundaki tutumundan da bahsetmek gerekir.

"Aynı şekilde kendini tüm hazlara kaptıran ve hazlardan hiçbirini reddetmeyen kişi haz düşkününü bir insan olur; yabani gibi, kendini bütün hazlardan yoksun bırakan kişi, sanki duygusuz bir varlık olur. Böylece hazda ölçülülük ve cesaret, aşırılıkla ve yetersizlikle kaybolur; oysa bunlar doğru ölçü sayesinde korunur."<sup>41</sup>

Görüldüğü gibi Aristoteles hazcılığa karşıdır. Yalnızca haz peşinde koşmak, hayvanlara ait bir amaçtır. Hazı önemseyip amaç edinmek insana ait bir tutum olduğunda haz kötü bir şeydir. Hayvanlara özgü olan bu tutum benimsendiğinde haz iyi, acı ise kötü olacak ve bunun zorunlu sonucu olarak; insanın tüm davranışları hazza yönelip acıdan kaçmak suretiyle sığ bir hayat biçimine dönüşecektir. Ancak Aristoteles'in hazza böyle şiddetle karşı çıkması onu yok saydığı anlamına gelmez:

"Ayrıca hazza yatkınlık çocukluktan beri her birimizle birlikte büyüdü. O nedenle hayatımızın derinliklerine işleye bu duygudan kurtulmak zordur.- Üstelik eylemlerimizi az veya çok bize verdikleri hazza ve acıya göre düzenleriz. Bu nedenle zorunlu olarak tüm incelememizin merkezinde bu kavramlar olmalıdır; çünkü hayatı yönetmek için hazza ve acıya reaksiyonumuzun sağlıklı ve kusurlu olması arasında fark vardır. – nihayet şunu da ekleyelim: Herakleitos'un diliyle söylersek, hazla mücadele etmek, insanın kalbindeki isteklerle mücadele etmekten daha zordur, oysa erdem, tıpkı sanat gibi, her zaman daha güç olan şeyin konusudur; çünkü iyi engellendiğinde daha değerlidir. Sonuç olarak işte, hazların ve acıların, hem politikanın hem de erdemın tüm eserlerinin başlıca konusu olması için bir sebep. Çünkü hazları ve acıları iyi kullanırsak iyi olacağız ve onları kötü kullanırsak kötü olacağız."<sup>42</sup>

Haz salt kendisi iyi değildir, erdemli bir davranışta ikincil bir etki olarak en yüksek iyiye katılır. Bu durumda hazlar ve acılar erdemın konusu olmak konumundadır.<sup>43</sup>

Bu noktaya kadar anlatmaya çalıştıklarımızda Aristoteles Nikomakhos'a Etik'te, her varlığın bir iyi peşinde oluşundan yola çıktı ve bu iyinin ne olduğunu araştırdı.

<sup>40</sup> Cevizci, *Etik/Ahlak Felsefesi*, s. 166.

<sup>41</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 99, 1104-a.

<sup>42</sup> a.g.e., s. 102-103, 1105-a.

<sup>43</sup> a.g.e., s. 100, 1104-b; Thilly, a.g.e., s. 100.



Kendisinden önce gelen birçokları gibi insanın mutluluğun peşinde olduğunu kabul etti ve “en yüksek iyi”ye eudaimonia yani mutluluk dedi. Sonrasında mutluluğun neliğini tartışmaya başladı. Zira bazılarına göre mutluluk zenginlik, bazılarına göre şeref, bazılarına göre haz ifade ediyordu.

“Ayrıca İyinin, Varlığın kategorileri kadar kategorisi olduğundan (çünkü örneğin İyi’ye, töz olarak Tanrı ve zekâ denir; nitelik olarak erdemler; nicelik olarak doğru ölçü; ilişki olarak yararlı; zaman olarak uygun ân, yer olarak, yaşanan çevre vs. denir.) Açıkta ki, iyi, ortak, genel ve bir, herhangi bir şey olamaz: Çünkü (böyle olsaydı, onun hakkında tüm kategoriler değil; tek bir kategori söylenebilirdi.”<sup>44</sup>

Bu şekilde evrensel bir iyinin olmadığını savundu. Ona göre iyi, her etkinlik için farklı olan bir şeydir. Sözelimi bir heykeltıraş için iyi farklı bir şey, bir marangoz ya da ayakkabıcı için farklı bir şeydir. Heykeltıraşın nihai amacı olan eserini üretmek için uygun taşı seçmesi, taşıyı yontmak için birtakım koşulları sağlaması onun için iyidir. Zira bu çabası heykeltıraşı nihai amacına ulaştırmaktadır. Diğer meslekler için de durum böyledir. Bu durumda iyi ait olduğu alanda aranır ve o alana aittir.<sup>45</sup>

Aristoteles en yüksek iyinin evrensel olmadığını meslek ve etkinlikler üzerinde bu şekilde ortaya koyar ve insana yönelir. İnsanın işlevi nedir? Her etkinliğin işlevi olduğuna göre; insanın da insana özgü bir işlevi olmalıdır. Eğer bunu bilirsek mutluluğun neliğini de ortaya koymuş oluruz. İnsana özgü olan bu işlev “ruhun akla uygun etkinliğidir.” Ruhun basamaklarını anlatırken, üç basamak olduğunu belirtmiştik. Ve bunlardan bitkisel ruh ile hayvansal ruh diğer canlılarla ortak olanlardı. Yalnızca en üst basmaktaki insani ruh insana aitti ve onun en önemli özelliği akıldı. Bunun zorunlu sonucu şudur: Akla uygun davranmak insan olmanın işlevini yerine getirmektir.

Konu etik olduğunda tanımlanması gereken iyi insan olmak olacaktır. İyi insan olmak ise; akla uygun etkinliklerin, kendine özgü erdeme uygun yapılması ile gerçekleşir. Bu durumda erdemın ödülü de mutluluktur. Peki mutluluğu kazanma biçimi nedir? O bir Tanrı vergisi midir? Aristoteles bunu şöyle cevaplar:

Her ne olursa olsun, öyle görünüyor ki, mutluluğun tanrılar tarafından gönderilmediğini; fakat bizde erdemın ya da herhangi bir incelemenin veya egzersizin etkisiyle ortaya çıktığını kabul ettiğimizde bile, o, en yetkin tanrısal realitelerdendir: Çünkü erdemın ödülünü ya da ereğini oluşturan şey, tüm açıklığıyla yüce bir iyidir, tanrısal ve mutlulukla dolu bir şeydir. Fakat mutluluk aynı zamanda pek çok insan için ulaşılabilir bir şey bir

<sup>44</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s. 53-54, 1096-a.

<sup>45</sup> a.g.e., s. 59-63, 1096-a,1097-b.

şey olmalıdır; çünkü erdeme anormal derecede yabancı olmayan herkes, onu biraz incelerse ve biraz çaba gösterirse mutlu olabilir.<sup>46</sup>

Bu ifadede görüyoruz ki; mutluluk kazanılan bir şeydir. İnsana özgüdür. Ruhun erdeme uygun etkinliği sonucu ortaya çıkar. Aristoteles tüm bu düşüncelerinin sonucunda erdem konusuna gelir. “Erdem nedir?” sorusuna birçok cevap verir.

“O halde erdem nedir? İşte incelenmesi gereken şey. Ruhun fenomenleri üç türdür; bunlar duygulanımlar, yetiler ve ruhsal durumlardır; o nedenle bu şeylerden biri, erdem olmalıdır.”<sup>47</sup>

Aristoteles ruhta gerçekleşen bu üç durumu tek tek inceler. Birinci durum olan duygulanımlar; sevinç, kin, öfke, özlem, dostluk gibi haz ve acının temelinde bulunduğu yönelimlerdir. O, haz konusundaki görüşlerini açıklamış ve hazzın erdem için temel olamayacağını belirtmişti.<sup>48</sup> Ayrıca erdemler övülen şeylerdir; hiç kimse korktuğu için övülmez. Ve bu duygular tercihe bağlı değildir; erdem için bu söylenemez.

“Erdemler bazı tercih biçimleridir ya da en azından düşünülmüş tercih olmaksızın ortaya çıkmazlar. Buna ekleyelim ki, duygulanımlarımız yüzünden hareket ettirilmez; oysa erdemlerimiz ya da kötülüklerimiz bizi hareket ettirmezler; fakat belli bir biçimde harekete hazır halde tutarlar.”<sup>49</sup>

Dolayısıyla erdem duygulanımlar değildir. İkinci durum yetiler ise duygulanımları hissedebilme kapasitesidir. Yetiler insanın doğuştan sahip olduğu bir özelliktir. İnsan iyi veya kötü olarak doğmaz. Bunu sonradan edinir. Bunun sonucu: Yetiler de erdem olamaz.

Böylece erdem cins olarak ortaya konulmuştur: Erdem ruhsal durumlardır. Aristoteles erdemi cins olarak ortaya koymakla yetinmez; erdemini yapılan işin daha iyi yapılması olduğunu, kendini gerçekleştirme sağladığını söyler. Örneğin; gözün erdemi görmektir, görmek onu göz yapan şeydir. Söz konusu durum insan için de aynı şekildedir. İnsanın erdemi; insan ruhunun akıllı parçasıyla, insanın işlevlerini yerine getirmesidir. Çünkü erdem bir varlığın işlevini en iyi şekilde yerine getirme durumudur.

<sup>46</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 75, 1098-b.

<sup>47</sup> a.g.e., s. 106, 1105-b.

<sup>48</sup> a.g.e., s. 102-103, 1105-a.

<sup>49</sup> a.g.e., s. 107, 1106-a.

Aristoteles'e göre erdemler ikiye ayrılır:

"Erdem, entelektüel erdem ve ahlaki erdem olmak üzere iki türdür. Entelektüel erdem hem öğrenilmesi hem de geliştirilmesi büyük ölçüde, alınan eğitime bağlıdır; bu nedenle entelektüel erdem deneyime ve zamana muhtaçtır. Tersine ahlaki erdem, alışkanlığın ürünüdür; bu nedenle onun adı *ethos* kelimesinin hafif bir değişimi ile oluşmuştur."<sup>50</sup>

Daha önce de belirttiğimiz gibi Aristoteles, insan aklını teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayırmıştı. Bu durumda teorik akla uygun düşen erdemler, entelektüel veya dianoetik erdemler; pratik akla uygun düşen erdemler ise ahlaki erdemler veya eudaimonik erdemlerdir.<sup>51</sup>

### 1.1.3.2.1. Entelektüel erdemler

Aristoteles erdemi kendine özgü olan yeteneği en iyi şekilde yapmak olarak tanımlamıştı. İnsana özgü olan ise sahip olduğu akıl ile düşündürmektir. Akıl yalnızca insanda bulunan bir şeydir. İnsanı insan yapan, insanı belirleyen, öyle ki Tanrı'ya yaklaştırandır. İnsan aklıyla yalnızca davranışlarını belirleyip yönlendirmez; aynı zamanda saf bir bilme etkinliğinde de bulunur. Aklını hakikati aramada, ona ulaşmada kullanır. Tüm bunlar yalnızca teorik aklın yetileridir. Ve entelektüel erdemler, teorik aklın erdemleridir.

"Fakat mutluluk erdeme uygun bir etkinlikse, onun en yüksek erdeme uygun etkinlik olması, akla uygundur ve en yüksek erdem, bizim en yüce bölümümüzün erdemi olacaktır. Yüce bölümümüz, doğası gereği, buyruğa ve yönetmeye sahip gibi ve güzel ve tanrısal realitelerin bilgisine sahip gibi görülen zeka ya da başka herhangi bir yeti olsun; bu bölümümüz tanrısaldır ya da sadece bizim en tanrısal bölümümüzdür; yetkin mutluluğu oluşturan şey, bu bölümün, erdeme göre etkinliğidir, kendi etkinliğidir."<sup>52</sup>

Entelektüel erdemler insanın insan olmasını sağlayan erdemlerdir. Bu erdemler, insanın Tanrı'yı temaşa edip tanımasını, ona yakınlaşmasını sağlar ve mutluluğun yegâne yoludur. Dolayısıyla entelektüel erdemler bütün diğer erdemlerden üstündür. Nitekim söz konusu erdemler şu özelliklere sahiptir:

- Pratik aklın ruhun akıl dışı parçasını disipline etmesinde olduğu gibi; duyumsal, fiziki, maddi, potansiyel hiçbir şey ihtiva etmezler.

<sup>50</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 93, 1103-a.

<sup>51</sup> Özlem, a.g.e., s. 58.

<sup>52</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 107, 1177-a.

- İnsanın en yüksek parçası, insanın özünü meydana getiren aklın en yüksek ve önemli faaliyet türü olan kuramsal faaliyete, insan varlığını tanrı'ya yaklaştıran tefekkür ya da temaşaya dayanırlar.
- Dianoetik ya da fikri erdemlerde söz konusu olan kuramsal faaliyet, başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan tam ve kendine yeten bir faaliyet tarzıdır.
- İnsana en fazla, en istikrarlı ve en kalıcı doyumunu sağlayıp, mutluluk nihai amacına en fazla hizmet ederler. Onlar başka bir şey için değil, fakat bizatihi kendileri ve mutluluk için istenirler.<sup>53</sup>

Aristoteles;

“Kabul edelim ki, ruhun hakiki olan şeyi olumlu ya da olumsuz bir biçimde ifade ettiği durumların sayısı beştir: Bunlar, sanat, bilim, ihtiyat, bilgelik ve sezgisel akıldır...”<sup>54</sup>

diyerek ruhun beş halini, beş ana entelektüel erdemi sıralar. Bu beş entelektüel erdemi kısaca açıklayalım.

- Bilimsel bilgi (Bilgi, Bilim): Bilimsel bilgi kişinin zaten bildiği önermelerden başlar. Diğer entelektüel erdemler gibi öğretilen ve nesnesi öğrenilebilen bilgidir. Başka bir deyişle, tümel ve zorunlu olan hakkındaki bir yargıdır. İnsan bilmek ister; her şey doğal olarak kendi mükemmelliğini ister. İnsanın mükemmelliğe ulaşma yolu bilgidir. Bilimsel bilgi bu nedenle entelektüel erdemlerin arasında yer almaktadır.
- Sanat (Beceri): Ruhun hesapla ilgili parçasının erdemidir. Örneğin mimarlık bir sanattır ve belirli kurallara sahip üretme yetkinliğidir. Aristoteles üretilen şeyin ilk ilkesinin failde mevcut olduğunu savunur.
- Pratik bilgelik (Yönetimsel yetenek): Pratik akıl tıpkı sanat gibi, düşünen ruhun hesapla ilgili parçasının bir erdemidir. Pratik bilgelik de değişebilir şartlı şeyler ile ilgilidir. Aristoteles'e göre; insan için iyi ya da kötü şeylerle ilgili fiilde bulunmak için doğru ve akledilmiş bir haldir.<sup>55</sup> Şöyle de denilebilir; iyi yaşayabilmek için nelerin kendisi için iyi ve faydalı olabileceği konusunda doğru düşünebilmektir. Bu erdeme sahip olan akıl, eyleme geçmeden önce iyi olanı seçebiliyor demektir. Bu erdem yalnızca tikellerle ilgili değildir. Kişi bu erdem ile,

<sup>53</sup> Cevizci, *Etik/Ahlak Felsefesi*, s. 174; Özlem, a.g.e., s. 58.

<sup>54</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 282, 1139-b.

<sup>55</sup> Tufan Çötök, *Aristoteles Ahlakının Kurucu Erdemi Olarak Phronesis*, (Doktora Tezi), Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, s. 133.

bir durum karşısındaki iyi davranışı seçebildiği gibi; hayatına dair tümel iyiler de belirleyebilir. Pratik bilgeliğin tecrübe ile ilgisi oldukça önemlidir. Aristoteles için pratik bilgeliğin önemi büyüktür. Zira o olmadığında ahlaki erdemlerin uygulanması mümkün değildir. Yani pratik bilgeliğin anlamı yalnızca bilmek değil, aynı zamanda onu eyleme geçirmektir. Onun bilimsel bilgiden farkı, değişebilir şeylere ilgili olmasıdır. Pratik bilgelik, kişinin işlerini düzenler ve yönetir; bu şekilde insanı nihai amaca ulaşmasına yardım eder.

- Sezgisel akıl (sağlam sezgi, kavrayış): Sezgisel akıl bilimsel bilginin ilk ilkelerini kavrayan entelektüel erdemdir. Aristoteles'in onu müstakil bir entelektüel erdem olarak öne sürmesi şu sebeptedir; sezgisel aklın, ilk ilkeleri sadece anlayan değil, keşfeden ve formüle eden aktif bir yetenek olduğunu kabul eder.
- Felsefi bilgelik (teorik bilgelik, derin anlayış/kavrayış): Felsefi bilgeliğe sahip olan kişi bilginin en kamil biçimine sahiptir. Hem ilk ilklere, hem de onlardan çıkarımlanacak şeyler konusundaki hakikati bilir. Bunun sonucu şudur: bu erdem kişiye tümel ve zorunlu bilgi verir. Aristoteles'in bu erdemle ilgili tanımı şöyledir: 'Bilgelik/felsefi bilgelik, doğası itibarıyla en yüksek şeylerle ilgili, sezgisel akıl ile birleşmiş bilimsel bilgidir.' Felsefi bilgelikte bilgi tam ve yetkindir.

Pratik bilgelik ve felsefi bilgelik ruhun en önemli iki farklı bölgesine karşılık gelir. Aristoteles'e göre pratik bilgelik en üstün erdem değildir. Zira insan bu dünyadaki en üstün varlık değildir. Pratik bilgelik ise insanla ve insani iyi ile ilgilidir. Buna karşın felsefi bilgelik metafizik ve teolojiye ait en yüksek varlıkları konu alır. Kısaca şöyle diyebiliriz ki; bilginin değeri, entelektüel erdemın konu aldığı nesneye ve kalıcılığına göre değişir. En yüksek ve değişmeyen varlıkları konu alan erdem en yüksek erdemdir. Pratik bilgelik ise ahlaki erdemler söz konusu olduğunda son derece büyük bir önem taşır. Pratik bilgelik olmaksızın ahlaki erdemlerin uygulanması olanaksızdır.<sup>56</sup>

#### **1.1.3.2.2. Ahlaki erdemler**

Aristoteles'in pratik ve teorik akıl şeklindeki ayrımında; pratik akla karşılık gelen erdemlere ahlaki erdemler denir. Aristoteles etiğinde, insan doğası bütünsel olarak ele alınır. Mutluluğa ulaşmak için insan doğasının her yönü göz önünde bulundurulmalıdır. Elbette ki insan salt entelektüel yeteneği olan bir varlık değildir. Ve dünyada yalnızca bu yönüyle yaşamını sürdürmez.

<sup>56</sup> Kemal Batak, *Aristoteles'ten Ernest Sosa'ya Erdem Epistemolojisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017, s. 21-37; Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, s. 275-293, 1138b-1141-b; Ahmet Cevizci, *Etik/Ahlak Felsefesi*, s. 175.

İnsanın doğada sorumlu bir varlık olarak bulunması da onu diğer varlıklardan ayıran özelliklerden biridir. Zira insan ruhunun da arzu, iştihâ gibi hayvani eğilimleri vardır. Hayvanın sorumlu tutulmadığı tüm durumlarda insan, sorumlu bir varlık olarak görülmektedir. Bu sebeple, insanın akıldışı parçasının yönetilmesi, yönlendirilmesi gerekmektedir. İşte bu noktada ahlaki erdemler devreye girer.

Ahlaki erdemler, insanın sorumlu bir varlık haline gelmesini sağlar. Bunun zorunlu sonucu ise şudur: İnsan kendi doğasını önemli ve ayırt edici bir yönden daha tamamlamış olur.

Bu bağlamda Aristoteles insan doğasının hayvani yönünü dışlamaz yahut yok saymaz. Onu akıl yoluyla kontrol altına almış olur. İnsanın pratik akıl yoluyla; arzu, itki, eğilim ve iştihâ gibi akıldışı olan yönlerini kontrol alabileceğini savunur. Böylece tüm diğer tüm varlıklardan ayrılan insan; kendisine amaç belirleyebilen, davranışlarını yönlendirebilen, belirli kararlar alabilen, çeşitli düşünme tarzları ortaya koyabilen bilen bir varlık haline gelir. Bu kendindeki potansiyel yeteneği ortaya çıkartıp, erdemli bir karaktere sahip olmaktır.

Aristoteles için ahlaki erdemler söz konusu olduğunda, önemli olan bir şey vardır: Altın orta. Ahlaki erdemlerin ifrat ve tefrite düşmeden ortada olması gerektiğini savunur.

“Eğer her bilim böylece bakışı orta üzerinde yoğunlaştırarak ve eserlerini ona indirgeyerek eserini yetkinliğe ulaştırırsa (bu yüzden çok başarılı eserlerden söz ederken deriz ki, onlardan hiçbir şeyi çıkarmak ve onlara hiçbir şey eklemek imkânsızdır ve bu sözle demek isteriz ki, aşırılık ve yetersizlik, yetkinliği ortadan kaldırır; oysa orta yol onu korur); eğer iyi dediğimiz sanatçılar, çalıştıkları sırada, gözlerini bu tam ortaya dikmişlerse ve ayrıca doğa gibi olan erdem; doğruluk bakımından ve değer bakımından diğer başka her sanatı aşarsa, o zaman her bilim, bu ortaya doğru yönelmelidir. Burada ahlaki erdemi kastediyorum.”<sup>57</sup>

Ahlaki erdem hem bütünsel olarak hem de bireysel erdemlerde orta olanı bulmak ile sağlanabilir. O halde orta nedir? İki tür orta vardır. İlki; bir şeyin iki ucu arasında eşit uzaklıkta olan yer yahut matematiksel oranlamaya göre orta olan. Bu çeşit orta olan herkes için aynıdır, değişmez ve tartışılmaz. İkinci orta ise; eksik veya fazla olmak bakımından kişiye göre olan ortadır. Herkes için aynı değildir. Aristoteles'in kastettiği orta ise ikincisidir.

<sup>57</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 110, 1106-b.

İnsanın arzu ve iştiha gibi eğilimleri olduğunu ve davranışlarının da bilinçle oluştuğunu söylemiştik. Aristoteles, bu eğilim ve eylemlerin eksik kalabileceği ya da aşırıya kaçabileceğini belirtir. Çünkü eylemler ve eğilimler aşırılık ve eksiklik ile ilgidir.

“Çünkü ahlaki erdem aşırılığın, yetersizliğin ve ortanın bulunduğu duygulanımlarla ve eylemlerle ilişkilidir. Böylece korkuda, cürette, istekte, merhamette ve genel olarak haz ve acının her duygusunda, ne iyi ne de diğeri olan çoğa ve çok aza rastlanır. Tersine bu duyguları uygun anda ve durumda duymak ve uygun kişilere karşı gerekli sebeplerden dolayı ve gerekli biçimde duymak, hem ortadır hem de yetkinliktir yani erdeme kesinlikle uygun özelliştir. Benzer biçimde eylemleri ilgilendiren konuda aşırılık, yetersizlik ve orta olabilir.”<sup>58</sup>

Bu bağlamda kişi, davranışlarında aşırıya kaçarsa yahut eksik kalırsa, toplum içerisinde ayıplanır. Bu sebeple ahlaki erdemler orta olmayı hedefler. Ahlaki erdemlerden bir tanesi de cömertliktir. Cömertlik: Mal-mülk alıp verme konusunda kişinin iki uç olan israf ve cimrilikten uzak durup orta halli olmasıdır. Çünkü israf insanı sahip olduklarını çabucak ve yersizce kaybetmesine neden olur. Cimrilik ise; kişinin önce kendisini sonra da yakınlarını, gereksiz yere birçok şeyden mahrum bırakmasına sebep olur. Bu iki ucun arasında cömertlik erdemi ise mal alıp verme eylemlerinde, kişiyi aşırılık ve yetersizlikten alıkoyar. Orta yolda olmasını sağlar. Değerli olan orta yoldur.

“Oysa erdem, aşırılığın hata, yetersizliğin ayıplama konusu olduğu duygulanımlarla ve eylemlerle ilişkilidir; oysa orta övgü başarı konusudur; övgü ve başarı erdeme özgü iki avantajdır. O halde erdem bir tür orta yoldur bu anlamda ortayı amaçlar.”<sup>59</sup>

Ancak entelektüel erdemlerin ortası yoktur. Örneğin, felsefi bilgeliğin entelektüel erdemdir ve; bilge olmanın aşırısı yoktur. Bilge olan bir kişiye bunun ortası şudur; sonrasına devam etmek kötüdür diyemeyiz. Bu sebeple ortası da olamaz. Bazı eylemlerin de ortası yoktur. Bunun örneği, hırsızlık veya zina olabilir. Söz konusu olan eylemlerin, yetersizliğinden yahut aşırılığından söz edilemez. Dolayısıyla bir eğilimin veya davranışın, eksikliğinden ya da aşırılığından bahsedemeyiz.<sup>60</sup>

İki çeşit orta olduğunu söylemiştik. Bunlardan birincisi herkes için aynı olan; ikincisi ise, kişiye ve duruma göre değişendi. Orta olan sadece bireylere göre değil, her durum

<sup>58</sup> a.g.e., s. 110, 1106-b.

<sup>59</sup> a.g.e., s. 110, 1106-b.

<sup>60</sup> Muttalip Özcan, *Aristoteles Etiği ve MacIntyre'in Erdem Görüşü*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001, s. 20.

için de farklılık göstermekteydi. Şu durumda kişi, hem kendine göre olanı hem de bulunduğu durma göre olanı nasıl belirleyecektir? Dolayısıyla erdem görelidir mi?

“Buna karşılık isteğin konusunun görünüşte iyi olduğunu düşünenler der ki, doğası gereği istenen şey yoktur; fakat sadece her bireye iyi görünen vardır: O halde bir kişiye şu, bir başkasına bu iyi görünür; bu iyi görünenlerin duruma göre karşıt olabildikleri düşünülemez.

Eğer bu sonuçlar pek de tatmin edici değilse, şöyle denmesi gerekmez mi? İstek konusu olan, kesin olarak ve hakikat açısından, gerçek iyidir; fakat bizden her birimiz için istek konusu, bize böyle (gerçek iyi ç.n.) görünendir. Sonuç olarak erdemli insan için isteğin konusu gerçekten bir iyi olan şeydir; oysa kötü insan için istenecek her şey iyidir. Bedenimizin durumunda da böyle değil midir? Sağlıklı bir organizma gerçekten sağlıklı olan bir şeyi sağlıklı bulur, oysa hastalıklı bir organizma için başka her şey sağlıklıdır; acı, tatlı, sıcak, ağır şeyler ve benzeri her durum için de böyledir. Gerçekte iyi insan her şey hakkında doğruluğuna bakarak yargıda bulunur ve her şey ona doğru gibi görünür; (doğru gördüğü ç.n.) gerçekten doğrudur. Çünkü doğamızın durumlarından her birine uygun, iyi ve hoş şeyler vardır ve kuşkusuz iyi insanın asıl özelliği, her şeyde, sanki bir tür kural ve ölçü olan hakikati algılamasıdır.”<sup>61</sup>

Görüldüğü gibi erdem görelidir. Erdemli kişi her defasında doğru olanı seçer. Bu seçimi her durum için ayrı ayrı yapmak zorunda değildir. Zira her seçim yapmak zorunda olduğunda düşünmesi gerekse bu durum sonsuza dek sürerdi. Tercih edilen doğrunun ilkesi aslında, kendinin yönetici bölümünde bulunmaktadır. Kişi doğruyu seçme yeteneğini alışkanlık ile edinir. Yani entelektüel erdemler eğitim ile kazanılırken; ahlaki erdemler alışkanlık ile kazanılan erdemlerdir. İnsanın doğasında var olan eğilimler alışkanlık ile ahlaki erdemlere dönüşmüş olur. Ve erdemli kişi bu durumda, doğru davranışı yapmakta zorlanmaz; vakit kaybetmez. Eğer doğru olanı seçemiyorsa durumu şu şekildedir:

“Çünkü doğamızın durumlarından her birine uygun, iyi ve hoş şeyler vardır ve kuşkusuz iyi insanın asıl özelliği, her şeyde, sanki bir tür kural ve ölçü olan hakikati algılamasıdır. Tersine çoğu insanda haz hatanın nedeni gibi görünüyor. Çünkü haz bir iyilik değildir; iyiliğin görünüşüne sahiptir; bu nedenle insanlar hoş olanı sanki bir iyi gibi tercih ederler ve acıdan sanki kötü olan bir şeyden kaçır gibi kaçarlar.”<sup>62</sup>

Doğruyu göremeyen kişiler, haz ve acı nedeniyle bunu yapmaktadırlar. Daha öncesinde Aristoteles hazzın insan için fayda vermeyen bir şey olduğunu belirtmişti. Şu

<sup>61</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 142-143, 1113a-b.

<sup>62</sup> a.g.e., s. 142-143, 1113a-b.



durumda tercihlerini acı ve hazzla dayanarak yapmayan kişiler, karakter erdemlerine sahip olan insanlardır.

Tüm bunların sonucu şudur: Aristoteles erdemini ne olduğunu ararken insanı gözlemlemiştir. Erdem, yapılması gereken şeyi en iyi şekilde yapmaktır. İnsanda iki tür erdem bulunur. Entelektüel erdemler ve ahlaki erdemler. Entelektüel erdemler kişinin bilme, üretme gibi eylemlerini en iyi şekilde yapmasını sağlarken; ahlaki erdemler, davranışlarını en iyi şekilde düzenlemesini sağlar. Bu şekilde düzenlenmiş bir ayırım, Aristoteles'in, insan yapısını kapsamlı bir şekilde çözümlendiğini göstermektedir. Bu iki erdem türü de insanın kendisinde bulunur. Ancak eğitim ve alışkanlık ile açığa çıkar.

Aristoteles böyle bir çizgide erdem etiğini oluşturmuştur. Onun erdem temelli etiği sonraki yüzyıllarda birçok felsefeci, düşünür tarafından temel kabul edilmiştir. Öyle ki bazıları, onun görüşlerinden yola çıkarak, bazen eleştirerek yeni erdem etiği oluşturmuşlardır. Aristoteles'in erdem etiğinin konusu da kaynağı da insandır, uygulanması insan ile ilgili. Temeline insan aklını yerleştirmiştir. Başka herhangi bir dış kaynak aramamıştır. Ve bir diğer önemli noktası, Aristoteles etiğini teoride bırakmamıştır. Yani salt normlar oluşturup, onları incelememiş; insan davranışlarını ve insanın yapısını gözlemleyerek erdem etiğini oluşturmuştur.

## 1.2. MODERN FELSEFEDE ERDEM

### 1.2.1. Alasdair MacIntyre (1929-...)

Modern dönemde, erdem etiği söz konusu olduğunda karşımıza çıkan isimler şunlardır: Elizabeth Anscombe, Philippa Foot ve Alasdair MacIntyre. Bu düşünürler, modern dönemde bir ahlak krizinin yaşandığını ileri sürerler. Elizabeth Anscombe'a göre modern etik teorilerinin tamamı tutarsızdır. Bir yasa koyucusu olmayan, yasa düşüncesine dayandıkları için, çürük bir zemin üzerinde yükseldikleri ve hatalı sonuçlar ortaya koydukları görülmektedir.<sup>63</sup>

MacIntyre modern etiği yoğun bir eleştiriye tabi tutar. Ancak onun eleştirisi iki açıdan önemlidir. Eleştirileri, bir yönden modern etiğin eksiklerini göstermektedir. Diğer yönden ise; bu eleştiriler ile öne süreceği etik düşüncesinin temel kavramlarını belirlemektedir.<sup>64</sup>

<sup>63</sup> G.E.M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy", *Philosophy*, S.33, 1958, s. 1-19.

<sup>64</sup> Cevizci, *Etik/Ahlak Felsefesi*, s. 387.

### 1.2.1.1. MacIntyre'in Modern Etik Eleştirisi

MacIntyre'a göre modern etikteki ahlaki krizin kaynağı şudur: Birbirine son derece bağlı bireylerden oluşan toplum; modern dönemde, ötekiyle bağlantısı kopmuş bireylerden oluşmaktadır.

“ 'Şu, şu konularda *biz* ne deriz?', Aristoteles'in sürekli sorduğu bir sorudur, '*Ben* ne derim?' değil. Aristoteles'in adına konuştuğu bu '*biz*' kimdir? Aristoteles, kendisini, bir erdem anlayışı yaratan birisi olarak değil, eğitim görmüş bir Atinalı'nın eyleminde, söyleminde ve düşüncesinde örtük biçimde var olan bir anlayışı gün yüzüne çıkartıp, açıkça dile getiren birisi olarak görür. En iyi şehir-devletinin en iyi yurttaşlarının rasyonel sesi olmaya çalışır; çünkü, Aristoteles'e göre, insansal yaşama özgü erdemlerin gerçekten ve tam olarak hayata geçirilebileceği tek siyasi yapı şehir-devletidir.”<sup>65</sup>

MacIntyre toplumdaki bu değişimin sebebi olarak liberalizmi gösterir. Liberal düşünce insanı gelenekten kopartır. Zira gelenek kişinin özgür düşünmesine engel teşkil eder. Böylece bireyler geleneğin rehberliğinden mahrum kalır; kendine ve topluma yabancılaşır. Bu durumda birey ahlaki olarak ne şekilde akıl yürütecek ve davranışlarını neye göre belirleyecek? Bu soruların cevapları belirsizdir. Ve bu durum ahlaki krizin merkezini oluşturmaktadır:

“Modern ahlak teorisinin karşı karşıya olduğu sorunlar, açık bir biçimde, Aydınlanma projesinin uğradığı başarısızlığın bir ürünü olarak görünür. Bir taraftan, hiyerarşi ve ereksellikten kurtulmuş bireysel ahlaksal fail, kendi kendisini ve ahlak felsefecileri onu, kendi ahlaksal otoritesinin tek hakimi olarak düşünür. Öbür taraftan ise, sahip oldukları daha eski ereksel karakterlerinden olduğu kadar, en yüce tanrısal yasanın anlatımları olarak sahip oldukları antik kategorik karakterlerinden bile yoksunlaştırılmış ve kısmen dönüştürülmüş olsa bile, miras alınmış olan ahlak kurallarına yeni bir statü bulunmak zorundadır. Eğer bu kurallara, kendilerine başvurmayı rasyonel kılacak yeni bir statü bulunamaz ise bunlara başvurma, yalnızca bireysel istek ve istencin bir aracı olarak görünecektir.”<sup>66</sup>

MacIntyre'a göre; ödev etiği, egoizm ve yararcılık gibi etik türleri, bireyin düştüğü bu durum için geliştirilmiştir. Ve başarısız olmuşlardır. Bu başarısızlığı yarar ve hak kavramları ile örneklendirir:

“Ahlaksal kurgular, bize, nesnel ve kişisel-olmayan bir ölçüt kazandırma iddiasını dile getirirler; ama bu iddiaya gerçeklik kazandıramazlar. Yalnızca bundan dolayı bile,

<sup>65</sup> Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 1.b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 221-222.

<sup>66</sup> a.g.e., s. 101-102.

kendilerine atfedilen anlam ile geçerli kullanımları arasında bir uçurum var olmak zorundadır. Ayrıca, ortak-ölçülemez öncüller fenomeninin modern ahlak tartışmalarında nasıl ortaya çıkmış olduğunu da şimdi daha iyi anlayabiliriz. Hak kavramı, özerk ahlaksal fail sosyal icadının bir parçası olan bir amaçlar kümesine hizmet için yaratılmış bir kavramdır; yarar kavramı ise oldukça farklı başka bir amaçlar kümesi için geliştirilmiştir. Ve her ikisi de, daha eski ve daha geleneksel olan bir ahlaklılığa ait kavramların yerini alacak yapıntılara gereksinim duyulan bir ortamda özenle icat edilmiştir, ki bunların yerini alacak olanların, yeni toplumsal işlevlerini hiç değilse yerine getiriyor görüntüsü verebilmeleri için, kökten yenilikçi karakterde olmaları gerekiyordu. Dolayısıyla, haklara göndermede bulunan iddialar, yarara dayanan iddiaların, ya da birisi veya ikisi birden geleneksel adalet kavramını temel alan iddiaların karşısına konduğunda, hangi tür iddiaya öncelik ya da üstünlük tanınacağına karar vermenin hiçbir rasyonel yolunun olmaması şaşırtıcı olmasa gerek. Ahlaksal ortak-ölçülemezliğin kendisi belirli bir tarihsel birleşmenin ürünüdür.”<sup>67</sup>

Buradan da anlaşılacağı üzere MacIntyre; etik akıl yürütmenin bir takım ölçütler ile geleneğe bağlı olması gerektiğini savunur. Modern ahlak kurucuları bu önemli konuyu göz ardı etmektedir. Bu sebeple ahlak felsefesini tarih dışı bir biçimde ele almaktadırlar.

MacIntyre’a göre kişi ne yapması gerektiğini; içinde bulunduğu sosyal durumun ona yüklediği sorumlulukları göz önüne alarak, ötekiyle ilişkilerini ve içinde bulunduğu toplumun geleneklerini dikkate alarak belirlemelidir.<sup>68</sup>

Modern etiğe yaptığı diğer bir eleştiri de olgu ve değer üzerinedir. MacIntyre olgu ve değer arasında yapılan ayrıma karşı çıkar. Ona göre modern etik kuramlarında değer, olgudan tamamen kopartılmıştır:

“...ahlaksal ya da başka türden değerlendirici sonuçların, olgusal öncüllerden çıkartılamayacağı görüşü genel geçer bir doğru değildir; ama ahlaksal ve aslında bütün değerlendirici anahtar ifadelerle yüklenilen anlamın, onyedinci yüzyıl sonlarından başlayarak, onsekizinci yüzyıl boyunca, o zamana kadar herkes tarafından olgusal öncül olarak kabul edilen şeyin, yine o zamana kadar herkes tarafından değerlendirici veya ahlaksal olduğu kabul edilen sonuçlar doğuramayacak ölçüde değiştirilmiş olduğu doğrudur. Gelgelelim, olgu ve değer arasındaki bu belirgin kopuşun tarihsel olarak yürürlüğe girmesi, yalnızca, değer ve ahlaklılığın yeniden-tasarlanma noktasına getirilme yolu meselesiyle sınırlı kalmamıştır, aynı zamanda, değişmiş ve değişen bir

<sup>67</sup> a.g.e., s. 113.

<sup>68</sup> Cevizci, *Etik/Ahlak Felsefesi*, s. 390.

olgu tasarımıncı, gözden geçirilmesi, modern yöneticinin otoritesini haklı gösterecek bilgi türüne sahip olma iddiasının değerlendirilmesinden daha acil olan bir tasarımca da, desteklenmiştir.”<sup>69</sup>

Değer muhakkak surette olguya dayanmalı yahut insan doğasında temellendirilmelidir.<sup>70</sup>

Üçüncü eleştiri de; modern etiğin, insan benliğinin parçalanmasına neden olmasıdır. İnsan hayatının bütünlüğü amaçlanırken; modernite sosyal ve felsefi engeller ortaya çıkartır. Bu parçalanma erdem etiğine uygun olmayan bir durumdur:

“Aynı zamanda, bireyin, birbirinden yalıtılmış bir dizi rol-icra alanına kapatılarak tasfiyesi, kökensel olarak Aristotelesçi olan herhangi bir anlamda hakikaten erdem sayılabilecek eğilimlerin hayata geçirilmesi olanağını da engeller. Çünkü, bir erdem, sadece bir takım özel durumlarda başarıya koşan bir eğilim değildir. İyi bir komisyon üyesinin veya yöneticinin ya da bir kumarbazın veya dolandırıcının erdemleri olarak bahsedilen şeyler, etkili olabilecekleri durumlarda profesyonelce devreye sokulan profesyonel becerilerdir, erdem değil. Hakikaten erdeme sahip olan birisinden, sahip olduğu erdemi, çok farklı durumlarda, bir erdemin hayata geçirilmesinin, bir profesyonel becerinin hayata geçirilmesinden bekleyebileceğimiz kadar etkili olmasını bekleyemeyeceğimiz durumların birçoğunda, açığa vurması beklenebilir.”<sup>71</sup>

Söz konusu parçalanma; bireyin çıkarı ve toplumun çıkarı ayrımını da getirir. Ve bu ayrımın çatışmaya döndüğü noktalar oluşur. MacIntyre’a göre ise, birey ve toplumun çıkarları olgu ve değer açısından birbirine bağlı olmak zorundadır. Zira birey, yaşadığı toplum içerisinde gelişim ve ahlaki olgunlaşma gösterebilir. Birey ve toplum arasındaki bu önemli bağlantı, onun erdem etiğinin önemli temellerinden biridir.

### **1.2.1.2. MacIntyre’ın Erdem Görüşü**

MacIntyre modern toplumun yapısını irdeler ve ahlaki dökümünü sunar. Modern ahlak teorilerinin eksiklerini ve bu eksiklerin sonuçlarını ortaya koyar. Liberal toplumun bireyleri için ahlak, tercih edilebilir bir şeydir. Oysa MacIntyre’a göre ahlak, varoluşsal bir durumdur. İnsan hayatını anlamlı kılan şeydir ve insan için olmazsa olmazdır. Bu doğrultuda ahlaklı yaşam, birtakım erdemler ile sağlanabilir.

<sup>69</sup> MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 123.

<sup>70</sup> Cevizci, *Etik/Ahlak Felsefesi*, s. 391.

<sup>71</sup> MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 303.

MacIntyre'in geldiği nokta erdeme dayalı ahlak anlayışıdır. Peki erdem nedir? Dayanakları nelerdir? Erdem olarak görülen kavramlar neye göre belirlenir? Tüm bu soruların cevapları ile erdem teorisini oluşturur.

MacIntyre, öncelikle bir çekirdek erdem tanımı peşine düşer. Bu amaçla 'Erdem Peşinde' isimli eserinde; tarihte erdem ile ilgili teoriler oluşturmuş isimlerin, görüşlerini inceler. Bu isimler: Homeros, Aristoteles, Yeni Ahit-Aquinas ve Franklin'dir. Aslında tüm bu sıralama Aristoteles geleneği olarak adlandırılmaktadır. Aristoteles erdem etiğini oluştururken Homeros anlatılarından örnekler kullanmıştır. Aynı gelenek içerisinde olma iddialarına rağmen, aralarında ortak bir erdem tanımı bulunmamaktadır.

"Böylece, birbirinden bir hayli farklı üç ayrı erdem tasarımına ulaşmış bulunuyoruz: Erdem, bir bireyin toplumsal rolünü yerine getirebilmesini olanaklı kılan bir niteliktir (Homeros); erdem, bir bireyin insana özgü olan telos'una, ki bu ister doğal isterse doğa üstü olsun, doğru ilerlemesini olanaklı kılan bir niteliktir (Aristoteles, Yeni Ahit ve Aquinas); erdem, dünyevi ve semavi başarıya ulaşmada yararlı olan niteliktir (Franklin)."<sup>72</sup>

Erdem olarak adlandırdıkları şeyler de, birbirlerine göre farklılık göstermektedir. Örneğin; Aquinas Aristoteles'in erdem anlayışından yola çıkmaktadır. Ancak Aquinas için erdemli bir insan olan Hz. İsa, Aristoteles için erdemli değildir.<sup>73</sup> Bu durumu betimledikten sonra MacIntyre, çekirdek erdem kavramı belirlemenin elzem olduğunu ifade eder.

Böyle bir kavramın, her zaman hayata geçirilebilecek; kendisine göre tanımlanabilir ve yine kendisine has özelliklere sahip; aynı zamanda belirli bir toplumsal ahlaksal yaşamı önceden benimsemiş olması gerekmektedir.<sup>74</sup> Bu saydığı gerekçeler Aristotelesçi temellendirmeden uzaktır. MacIntyre onun temellendirmesinin, metafizik bir biyolojiye dayandığını düşünür. Modern dünyada ise Darwin teorisi gündeme gelmektedir ve Aristoteles'in temellendirmesi geçersiz sayılmaktadır. Modern dünyanın biyoloji anlayışı, MacIntyre'in karşı çıktığı liberal düşünce kavramlarını desteklemektedir.<sup>75</sup> Tüm bu sebepler ile MacIntyre erdem tanımını oluştururken üç temel öğeden zemin oluşturur. Bunlar: Pratik, anlatı ve gelenek öğeleridir.<sup>76</sup> Bunlar anlaşılmadan

<sup>72</sup> a.g.e., s. 275.

<sup>73</sup> a.g.e., s. 273.

<sup>74</sup> a.g.e., s. 276.

<sup>75</sup> Cevizci, *Etik/Ahlak Felsefesi*, s. 393.

<sup>76</sup> MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 277.

MacIntyre'in erdem tasarımı kavranılmaz.<sup>77</sup> MacIntyre oluşturduğu erdem kavramını şu şekilde sunar:

“..erdemler, yalnızca pratikleri ayakta tutan ve bu pratiklere içsel olan iyileri başarmamızı olanaklı kılan eğilimler değil, ama aynı zamanda, karşılaştığımız kötülük, tehlike, ayartma ve akıl çelmelerin üstesinden gelmemizi sağlayarak söz edilen türden bir iyiyi arayış sürecinde bize destek olacak bizleri gittikçe yükselen bir ben bilgisiyle, bir iyi bilgisiyle donatacak olan eğilimlerdir.”<sup>78</sup>

Tanım içerisinde pratik kavramı bulunmaktadır. Anlatı ve gelenek ise, tanımın arka planını oluşturmaktadır. Bu noktada öncelikle anlamamız gereken MacIntyre'in pratik kavramıyla neyi ifade etmek istediğidir. Zira o, pratik kavramını günlük kullanımın dışında daha özel bir anlam ile kullandığını ifade etmektedir:

“Bir ‘pratik’ ile ileride anlatmaya çalışacağım şey, toplumsal olarak oluşturulmuş yardımlaşmacı insansal etkinliğin, kendisi aracılığıyla o etkinliğe içsel olan iyilerin, o etkinlik biçimine uygun ve kısmen kesin olan üstünlük standartlarına ulaşmaya çalışma sürecinde, içerilen insansal iyi ve amaç tasarımlarının ve üstünlükleri başarmak için gerekli insansal gücün düzenli olarak genişletilmesiyle sonuçlanacak biçimde gerçekleştirildiği, herhangi bir tutarlı ve karmaşık biçimdir.”<sup>79</sup>

#### **1.2.1.2.1. Pratik**

MacIntyre'a göre pratik; toplumsal olarak tesis edilmiş, işbirliğine dayalı ve tutarlı bir insansal etkinliktir. Burada gözümüze çarpan ilk şey pratiğin toplumsal oluşudur. Liberalizmin bireyciliğinin aksine burada pratik toplumsaldır.<sup>80</sup> Sözelimi, taşları tahta üzerine dizmek bir pratik değildir yahut duvar örmek bir pratik değildir. Ancak satranç oyunu ve mimarlık bir pratiktir. Aynı şekilde fizik, kimya, biyoloji araştırmaları veya tarih çalışmaları bu tür pratiklerdendir. Antik veya Ortaçağ'da insanların aileler, şehirler oluşturması ve bunların sürekliliğini sağlaması birer pratiktir. Bir pratikten söz etmek onun toplumsal bir eylem olmasına bağlanmıştır.

Görmemiz gereken ikinci şey ise; her pratiğin içerisinde bir ‘amaç’ ve ‘içsel iyi’ barındırmasıdır. Pratiğin içerdiği içsel iyi; ona katılanların nihai amacıdır. İçsel iyi, pratiğin tarihi içinde oluşmuş, o pratiğe özgü standartlardır.

<sup>77</sup> Muttalip Özcan, *Aristoteles Etiği ve MacIntyre'in Erdem Görüşü*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001, s. 66.

<sup>78</sup> MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 323-324.

<sup>79</sup> a.g.e., s. 278.

<sup>80</sup> Elif Nur Erkan Balcı, *Erdemi Keşfetmek*, 1.b., İstanbul: İz Yayıncılık, 2019, s. 268-269.

MacIntyre'a göre her pratik içerisinde iki tür iyi barındırır. Bunlar içsel iyi ve dışsal iyidir. Bu iki tür iyiyi, satranç oyunu üzerinden açıklar. Satranç oyunu oynamanın kişiye kazandırdığı şeyler: Analitik düşünme, stratejik imgelem, mücadelede yoğunlaşma gibi iyilerdir. Bu iyiler yalnızca satranç yahut benzeri bir oyun oynamak ile elde edilir. Satranç pratiğine içsel olan bu iyiler, sadece onun deneyimiyle elde edilir. Ancak oyun kazananı için para veya ün gibi ödüller konulmuş ise bu 'dışsal iyi'dir. Dışsal iyi pratiğe toplumsal koşullardan dolayı iliştilen iyilerdir. O pratiğe özgü bir iyi değildir. İçsel iyi ise yalnızca o pratik içerisinde belirlenebilen, onu yapmakla deneyimlenen iyilerdir.<sup>81</sup>

Ve erdemler, dışsal ve içsel iyilerle farklı ilişkiler içindedir. Ona göre yalnızca dışsal iyileri gözeten toplumlarda, insanlar birbirleriyle daima rekabet içerisinde bulunacaktır.<sup>82</sup> Buradan dışsal iyilerin, kötü olduğu sonucu çıkmamalıdır. 'Dışsal iyi'nin temel özelliği, kendisine ulaşan kişiye ait olmasıdır. Bu da rekabet nesnesi olmasını sağlamaktadır. İçsel iyiler de aslında 'daha üstün olma' mücadelesinin ürünüdürler. Ancak başarılmasıyla, pratiğe katılan tüm bireylere ait iyi olmaktadır. Bu durum ise erdem ile bağlantılıdır. Zira bir pratik içinde, tarih boyunca içsel iyileri elde edenler, erdem sahibi kişilerdir. Bu bağlamda erdem pratiği şekillendiren niteliktir:

"Bir erdem, sahip olunması ve hayata geçirilmesi, pratiklere içsel olan iyileri başarmamızı olanaklı kılmaya yönelik olan, yoksunluğu ise bizi, bu tür herhangi bir iyiyi başarmaktan büyük ölçüde alıkoyan, edinilmiş insansal bir niteliktir."<sup>83</sup>

Bu bağlamda erdem, içsel iyiye sahip her pratikte bulunmaktadır. Dürüstlük, cesaret ve adalet erdemleri ise içsel iyiye sahip her pratiğin bileşenidir. Sözü edilen erdemler olmadan içsel iyi başarılmaz. Aynı zamanda her pratik, pratiğe katılanlar arasında zorunlu bir ilişki gerektirir ve erdemler bu ilişkilerde temel alacağımız ölçütlerdir:

"...erdemler, kendilerini ister sevelim ister sevmeyelim, pratiği şekillendiren standart ve amaçları kendileriyle paylaştığımız diğer insanlarla olan ilişkilerimizi, kendilerine göndermede bulunarak belirlediğimiz türden iyilerdir."<sup>84</sup>

Eğer pratiğe katılanlar bu erdemlere sahip değilse, ortak iyi için verilen mücadele yolunda sorun çıkacaktır. Yani erdemler kendimizi onlara göre karakterize ettiğimiz ve

<sup>81</sup> MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 279-280.

<sup>82</sup> a.g.e., s. 290.

<sup>83</sup> a.g.e., s. 283-284.

<sup>84</sup> a.g.e., s. 286.

bu yolla pratiklerin devamını sağlayan niteliklerdir. Zira erdemler olmadan pratikler de varolamaz:

“Demek ki, pratikler, toplumlarda oldukça farklı kodlarla geliyor olabilir; ortak amaçlara hizmet eden teknik beceri hizmetleri ve kurumların rahatlıkla yapabileceği halde, pratiklerin yapamayacağı şey, erdemlere değer verilmeyen bir toplum içerisinde gelişmektir.”<sup>85</sup>

Bir pratik, çalışma ve başarıyı, riski, otoriteyi onaylamayı, standartlara saygıyı, yardımlaşma ve dayanışmayı gerektirir. Salt teknik beceriler isteyen bir etkinlik değildir. Pratiği ayırt edici yönü; gerektirdiği teknik becerilerin yanı sıra, pratiğin amacı ve içsel iyilerinin dönüştürülüp zenginleştirilmesidir. Pratiğin, tarihi boyunca değişmez bir hedefe sahip olması gerekmez. Her pratik tarihi boyunca, kendisine özgü değişim ve gelişim yaşar. Bu tarihsel süreç, erdemler için önemli bir boyuttur.

Yukarıda teknik becerilerden ayırdığımız pratik, kurumlardan da ayrılmalıdır. Satranç, fizik, tıp birer pratiktir ancak, satranç kulübü, araştırma merkezleri, üniversite ve hastaneler birer kurumdur. Kurumlar dışsal iyiler ile ilgilidir. Para ve diğer maddi iyilerin edinildiği yerlerdir. Kurumlar güç ve statüye göre oluşturulur. Karşılığında da para, güç ve mevki dağıtırlar. Ancak kurumlar, pratikler için zorunlu bir unsurdur. Çünkü pratiklerin tarih içerisinde taşıyıcısı kurumlardır. Pratiklerin söz konusu nedenle muhtaç olduğu kurumların zararlarından korunma yolu ise şudur:

“Pratikler, onlar olmaksızın, yani adalet, cesaret ve dürüstlük olmaksızın, kurumların yıkıcı gücüne karşı direnemezler.”<sup>86</sup>

Dolayısıyla pratikler ile var olan erdemlerin de varlığı, kendilerinden önce bir toplumsal yapının varlığına ihtiyaç duyar.

### **1.2.1.2.2.Anlatı**

MacIntyre’a göre, nasıl ki bir eylem bir öykü içerisinde anlam kazanıyorsa, aynı şekilde bir insan hayatı da anlam kazanması için bir anlatısal yapıya ihtiyaç duyar. Oysaki modern dünyada insan hayatının bütünlüğü parçalanmıştır. İnsan hayatı ‘Çalışma hayatı’, ‘toplumsal hayat’, ‘çocukluk-yaşlılık dönemi’ gibi terimler ile ayrı alanlardan oluşmaktadır. Her alanın kendine özgü gerektirdiği rolleri vardır. İnsan hayatının bütünlüğüne engel olan bu sosyal bölünme yanında bir de felsefi açıdan

<sup>85</sup> a.g.e., s. 286.

<sup>86</sup> a.g.e., s. 288.



yapılan bölünmeler bulunmaktadır. Bunlar ise; insan edimlerini atomistik bakış açısıyla algılama ve birey ile bireyin rolünü ayrı şeyler olarak görmedir. Bu bölünmeler nedeniyle insan hayatı birbirinden kopuk olaylar dizisine dönüşmektedir. Anlamalı bir bütünlüğe sahip olmayan hayat içerisinde, erdem sayılabilecek davranışlar hayata geçirilemez.<sup>87</sup>

“Çünkü, bir erdem, sadece birtakım özel durumlarda başarıya koşan bir eğilim değildir. İyi bir komisyon üyesinin veya yöneticinin ya da bir kumarbazın veya dolandırıcının erdemleri olarak bahsedilen şeyler, etkili olabilecekleri durumlarda profesyonelce devreye sokulan profesyonel becerilerdir, erdem değil. Hakikaten erdeme sahip olan birisinden, sahip olduğu erdemi, çok farklı durumlarda, bir erdemin hayata geçirilmesinin, bir profesyonel becerinin hayata geçirilmesinden bekleyebileceğimiz kadar etkili olmasını bekleyemeyeceğimiz durumların birçoğunda, açığa vurması beklenebilir.

..

Ve bir kimsenin hayatında bir erdemin birliği, ancak tek bir hayatın, bir bütün olarak kavranılıp değerlendirilebilir olan bir hayatın ayırıcı özelliği olarak akla uygundur.”<sup>88</sup>

Bir insanın davranışını, anlatıdan bağımsız olduğunda çeşitli şekillerde karakterize edilebileceğini şu örnekle gösterir. ‘O ne yapıyor?’ sorusuna, ‘Toprağı kazıyor.’, ‘Bahçeyi düzenliyor.’, ‘İdman yapıyor.’, ‘Kış için hazırlık yapıyor.’ veya ‘Karısının gözüne girmeye çalışıyor.’ cevapları verilebilir. Her cevap kendisine uygun bir anlatı içerisinde doğrudur. Bu cevaplardan bazıları failin niyetlerini, bazıları da edimin niyetlenilmemiş sonuçlarını karakterize eder. Burada olası bir başka durum ise, verilen cevapların birkaçının aynı anda doğru olabileceğidir.

Eğer failin temel niyeti bahçeyi düzenlemek ise; bunu yaparken rastlantısal olarak idman yapıyor ve bu eylemi karısını hoşnut ediyorsa, açıklanması gereken tek bir davranış tipi vardır. Söz konusu davranış: kendine özgü bir öyküsel tarihe sahip bahçe düzenleme ortamını kabullenen bir davranıştır. Ancak failin temel niyeti hem idman yapmak hem de karısının gözüne girmek ise; açıklamamız gereken farklı bir davranış tipiyle karşı karşıyayız demektir. Bu durumda ise davranış, bir evliliğin öyküsel tarihi içerisinde oturtulmaktadır. Bu bağlamda MacIntyre, davranış niyetlerden ayıramayacağımız belirtir ve bu niyetleri hem failin kendisi hem de başkaları için, akla

<sup>87</sup> a.g.e., s. 301-302.

<sup>88</sup> a.g.e., s. 303.

uygun ortamlardan bağımsız olarak karakterize edemeyiz. Burada geçen ortam sözcüğü bir kurumu, bir pratiği yahut beşeri bir çevreyi ifade ediyor olabilir.<sup>89</sup>

Niyetin yahut niyetini belirlediğimiz davranışın bir de inançlarını belirlememiz gerekmektedir. İnancı belirlememiz ise hangi niyetin gerçek olduğu noktasında bize yardımcı olacaktır. Söz konusu davranışı gerçekleştiren fail idman yapmanın sağlıklı olmak için önemli olduğuna inandığını kabul edelim. Bu durumda idman yapıyor niyeti gerçek olacaktır. Bu da davranışı karakterize etmemize yardımcı olur.

Bir davranışı doğru anlamak için ihtiyaç duyulan diğer şey niyetler arasında bir sıralama yapmaktır. Kısa vadeli niyetler ve uzun vadeli niyetler şeklinde bir sıralama yapmak gerekmektedir. Zira kısa vadeli hedefler, uzun vadeli olanlara atıf yapılarak anlam kazanmaktadır. Kısaca şöyle ifade edilebilir: Bir davranışı doğru bir şekilde karakterize edebilmek için; ortam göz önünde bulundurularak, niyetlerin nedensel (inanç) ve zamansal olarak sıraya sokulması gerekmektedir. Burada geldiğimiz nokta yine anlatsal arka planın davranış için elzem olduğudur:

“Ve böylece de belirli bir tür öyküsel tarihin (narrative history) insansal edimleri karakterize etmenin temel ve özsel bir biçimi olduğu açığa çıkmış olur.”<sup>90</sup>

Dolayısıyla her insan hayatında bir anlatı oluşturur. Ve bu anlatı çevresindekilerle ilişkilidir. Yani bir kişi birkaç anlatı içerisinde cisimleşebilir. Bu anlatının kolektif bir yapıya sahip olduğunu gösterir. İnsan yaşamının bu yapısının iki önemli özelliği vardır. Bunlar öngörülemez ve teleolojik oluşudur:

“Bizler hayatlarımızı, hem teker teker hem de birbirimizle olan ilişkilerimizde, olası bir ortak gelecek tasarımı, barındırdığı olasılıklardan bazıları bizi ilerletecek, bazıları geriletecek olan, bazıları kaçınılmaz, bazıları ise daha şimdiden engellenmiş görünen bir gelecek tasarımı ışığında yaşarız. Geleceğe dair bir takım düşüncelerin şekillendirmediği hiçbir şimdi yoktur ve kendisini her zaman, şimdi kendisine doğru uzanan yolda ilerlediğimiz ya da ilerleme başarısı gösteremediğimiz bir telos -ya da çeşitli amaç ve hedefler- formunda sunan bir gelecek imgesi vardır. Bu nedenle, öngörülemezlik ve ereksellik, hayatımızın bir parçası olarak bir arada var olur; tıpkı kurgusal bir öyküdeki karakterler gibi, bir sonraki aşamada başımıza ne geleceğini bilemeyiz, ama buna rağmen, hayatımızın geleceğimize dönük olarak planlanmış belirli

<sup>89</sup> a.g.e., s. 304-305.

<sup>90</sup> a.g.e., s. 308.

bir forma sahip olduğunun da farkındayızdır. Dolayısıyla, yaşadığımız öykü hem öngörülemezlik hem de ereksellik karakterine sahiptir.”<sup>91</sup>

Söz konusu gelecek tasarımı ve ereksellik, insan davranışlarına yön vermektedir. Yani kişi niçin hangi davranışta bulunacağını bilincinde olmaktadır. Bu noktada MacIntyre, anlatının tarihte çocuk ve gençlerin ahlaki eğitiminde kullanıldığını vurgular:

“Dolayısıyla, çocukları öykülerden mahrum ederseniz, konuşmalarında olduğu kadar eylemlerinde de kaygılı ve kekeme olacaklardır. Bu nedenle, kendimizinki de dahil, bizlere, herhangi bir toplumun anlayışını kazandırmanın, bu toplumun ilk dramatik kaynaklarını oluşturan öyküler stoku dışında başka bir yolu yoktur. Orijinal anlamda mitoloji, şeylerin özündedir. Vico, haklıydı, aynı şekilde Joyce da. Ve kuşkusuz, öyküler anlatmanın insanları erdemler konusunda eğitmede anahtar bir konuma sahip olduğunu ileri süren ve heroik toplumdan onun Ortaçağ varislerine uzanan ahlak geleneği de haklıdır.”<sup>92</sup>

MacIntyre’a göre öyküler anlatma, insanlara erdemleri anlatma ve öğretme konusunda önemli bir araçtır. Toplum içerisinde var olan anlatılardan yola çıkarak, toplum yapısını görebiliriz. Ve kişi ‘Bunu niçin yapmalıyım?’ sorusunun cevabını anlatı ile bulabilir. Anlatı içerisinde sahip olduğu rollerin farkına varması ile bir süreklilik içerisine girecektir. Bu durum ise kişisel özdeşlik, yani insan hayatının bütünlüğünü beraberinde getirmektedir:

“... bir bireysel yaşama bütünlüğünü veren nedir? Yanıt şudur: bir bireysel yaşamın bütünlüğü, bir bireysel yaşamda cisimleşen öykünün bütünlüğüdür. ‘Benim için iyi olan nedir?’ diye sormak, ‘Bu bütünlüğü, en iyi şekilde nasıl yaşar ve tamamlarım?’ diye sormaktır. ‘İnsan için iyi olan nedir?’ diye sormak, ilk soruya verilebilecek olanaklı bütün yanıtların genelde paylaştıkları şeyin ne olduğunu sormak demektir.”<sup>93</sup>

Yani birey ‘İnsan için iyi olan nedir?’ sorusunu soracaktır. Aynı zamanda karşılıklı ilişkiler içinde olma farkındalığı kazandırmaktadır. Bunun zorunlu sonucu ise şudur: İnsan sorumlu bir varlıktır.

‘İnsansal iyi’ arayışı, erdemleri beraberinde getirmektedir:

“Bu nedenle, erdemler kataloğu, hem içinde insanların iyiyi birlikte arayabilecekleri politik topluluk ve aile biçimlerinin sürekliliğini sağlamak için gerekli olan erdemleri ve hem de iyinin karakteri hakkında yürütülecek-felsefi sorgulama için zorunlu olan

<sup>91</sup> a.g.e., s. 318.

<sup>92</sup> a.g.e., s. 319.

<sup>93</sup> a.g.e., s. 322.

erdemleri içerecektir. Bu durumda, şu anda insansal iyi yaşam konusunda, tamamlanmış olmasa da, bir sonuca ulaşmış bulunuyoruz: İnsani iyi yaşam, insansal iyi yaşam arayışına adanmış yaşamdır ve bu arayış için zorunlu olan erdemler, insan için iyi yaşamın daha fazla ve daha başka ne olabileceğini anlayabilmemizi olanaklı kılacak türden erdemlerdir. Böylece, erdemlerin, sadece pratiklerle olan bağlantılarını değil, insansal iyi yaşamla olan bağlantılarını da göstermiş olmakla, erdem açıklamamızın ikinci aşamasını da tamamlamış bulunuyoruz.”<sup>94</sup>

Bu bağlamda erdemler yalnızca pratiklerdeki içsel iyilere ulaşmayı sağlayan eğilimler değildir. Bir bütün olarak görülmesi gereken ‘insansal iyi yaşam’ın arayışını gerekli olanaklı kılacak eğilimlerdir. Buraya kadar MacIntyre’in erdem anlayışının, erdemlerin işlevleri üzerine kurulduğu görülür.<sup>95</sup> Ancak erdem tasarımının zeminini oluşturan bir öge daha vardır: Gelenek kavramı.

### **1.2.1.2.3. Gelenek**

Gelenek, MacIntyre’in erdem tasarımının zeminini oluşturan üçüncü ögedir. İnsan kendi hayatı içerisinde bir anlatısal yapıya ihtiyaç duyduğunu belirtmiştik. Aynı şekilde toplumsal olarak da bu ihtiyacı hissetmektedir. Kişisel anlatı tarihi, gelenek içerisinde bulunmalıdır. Zira birey ‘iyi arayışı’nı hiçbir zaman tek başına gerçekleştiremez. Bunun iki nedeni vardır: Erdemler toplumsal ilişkilerde var olabilirler ve iyi hayat tasarımı koşuldan koşula değişebilir. Söz gelimi, Atinalı bir general için iyi hayat tasarımı denilen şey, Ortaçağ rahibesi yahut 17.yy çiftçisi için iyi hayat anlamına gelmeyebilir. Bu durum bireylerin yaşadıkları sosyal ortamın toplumsal kimliğini taşıdıklarını gösterir:

“Ben belirli birisinin oğlu ya da kızı, bir başkasının kuzeni ya da amcasıyım; ben, şu veya bu şehrin bir yurttaşı, şu veya bu locanın ya da mesleğin bir üyesiyim; ben, farklı klana, falan kabileye ve filan ulusa bağlıyım. Dolayısıyla, benim için iyi olan, bu rolleri taşıyan herkes için de iyi olmak zorundadır. Ve benzeri şekilde ben, kendi ailemin, şehrimin, kabilemin ve ulusumun geçmişinden çeşitli borç, miras, beklenti ve sorumlulukları devralırım. Bütün bunlar, benim yaşamımın, benim ahlaksal hareket noktamın verili kısmını oluşturur. İşte benim hayatıma ahlaksal tekliğini kazandıran şey, kısmen budur.”<sup>96</sup>

<sup>94</sup> a.g.e., s. 324.

<sup>95</sup> Muttalip Özcan, *Aristoteles Etiği ve MacIntyre’in Erdem Görüşü*, s. 92.

<sup>96</sup> MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 324-325.

Oysa modern dünyada birey ne olmak istiyorsa odur. Geçmişte atalarının yaptığı hiçbir şeyden kendisini sorumlu tutmaz. Bu durumu ahlakının bir parçası olarak görmez. Geçmişle bağları bu şekilde koparmaya çalışmak, bireyci anlamda şimdiki ilişkileri sakatlamak demektir. Tarihsel kimliğe sahip olmak ve toplumsal kimliğe sahip olmak yalnızca birlikte var olabilir. Kişinin içinde doğduğu toplum ona belirli bir kimlik kazandırır. Ve onun için ahlaki hareket noktasıdır. Bu noktada, hareket noktası oluş önemlidir. Zira gelenek onun ahlaki yapısını sınırlandırıyor şeklinde anlaşılabilir. Doğru olan ise önemli bir başlangıç noktası olduğudur. MacIntyre başlangıç noktalarını, 'ahlaki özel oluşlar' şeklinde de tanımlar:

"Özel-lik asla kolayca bir kenara bırakılabilecek veya silinip atılabilecek bir şey değildir. Özel olandan kaçarak, tamamen, insan olmasından dolayı insana özgü evrensel düsturlar alanına sığınmak düşüncesi, ki bu ister onsekizinci yüzyıl Kantçı biçimiyle olsun, bir yanılısamadan, hem de üzücü sonuçlar doğuran bir yanılısamadan başka bir şey değildir. ...

Bu nedenle, ne veya kim olduğum, belirleyici ölçüde, miras almış olduğum şeye, şu anki bende bir şeye kadar mevcut olan özel geçmişe bağlıdır."<sup>97</sup>

'Özel oluş'; bir ahlak anlayışının, içinde bulunduğu toplumun geleneksel ve tarihsel öğeleriyle oluşması demektir. MacIntyre'a göre ahlak anlayışı; gelenekten bağımsız, insanın varlığına özel birtakım kurallar üzerine kurulamaz. İnsan yaşadığı toplum içerisindeki ahlak anlayışından erdemleri öğrenir. Kişi bir pratiği uygularken, o pratiğin tarihsel geçmişinden de beslenir. Böylece hem geleneğin bir parçası, hem de onun bir taşıyıcısı haline gelir. Dolayısıyla erdemler de geleneğin hem bir parçası, hem de taşıyıcısı olmak durumundadır.

Modern bireycilik anlayışında gelenek, hasım görülen bir kavramdır. MacIntyre ise geleneği, tarihsel olarak genişleyen ve toplumsal olarak cisimleşen bir argüman ve özellikle de söz konusu geleneği kısmen oluşturan iyilere dair bir argüman olarak tanımlar:

"Günümüzde var olan herhangi bir pratiğin tarihi, genellikle ve karakteristik olarak, pratiğin şu anki biçimiyle bize ulaşmasını sağlamış olan, daha kapsamlı ve daha uzun bir geleneğin tarihi içinde gömülüdür ve aynı zamanda bu tarihe göre anlaşılır kılınır; aynı şekilde, her birimizin kendi yaşamının tarihi, genellikle ve karakteristik olarak, birtakım daha kapsamlı ve daha uzun gelenekler tarihi içinde gömülüdür ve onlara göre anlaşılır kılınır. "Her zaman" yerine "genellikle ve karakteristik olarak" ifadesini

<sup>97</sup> a.g.e., s. 326.

kullanmak zorundayım, çünkü gelenekler, yıkılabilen, bütünlüğünü kaybedebilen ve ortadan kalkabilen şeylerdir. Bu durumda, gelenekleri yaşatan ve güçlendiren nedir, zayıflatan ve yıkan nedir?”<sup>98</sup>

MacIntyre’ın bu soruya verdiği cevap erdemlerdir. İlgili erdemlerin hayata geçirilmesi yahut geçirilmemesi, geleneğin varlığını etkilemektedir. Dolayısıyla erdemler yalnızca pratiğin içsel iyilerinin başarılmasını sağlamazlar. Kişilerin kendilerine ait anlatsal yapılarının oluşumu ve bu minvalde ortaya çıkan geleneğin sürekliliğini sağlarlar.

“Erdemler özellik ve amaçlarını yalnızca pratiğe içsel çeşitli iyilerin başarılması için zorunlu olan ilişki ağının, ya da içinde bireyin kendi iyisini yaşamının tamamına yayılan iyi olarak arayıp bulabileceği bir bireysel yaşam biçiminin sürekliliğini sağlamada değil, aynı zamanda, hem pratikler hem de bireysel yaşamları kendilerine ait zorunlu tarihsel bağlamları ile birlikte yaratan geleneklerin sürekliliğini sağlamada da bulurlar. Adaletten yoksunluk, dürüstlükten yoksunluk, cesareten yoksunluk ve ilgili entelektüel erdemlerden yoksunluk işte gelenek içerisinde hayat bulan ve geleneğin çağdaş simgeleri olan kurum ve pratikler gibi, geleneğin kendisini de yıkan bunlardır.”<sup>99</sup>

Bu alıntıdan anladığımız bir başka şey de; adalet, dürüstlük ve cesaret her çağda, pratikleri ayakta tuttuğu gibi, geleneği ayakta tutan erdemlerdir. MacIntyre bir erdem daha bu bağlamda ortaya çıktığını ifade eder. Bu erdem; bir kimsenin bağlı olduğu ya da kendisini kuşatan geleneğe dair, yeterli bir gelenek duygusudur. Söz konusu erdem; geleneğin sahip olduğu özellikleri, yaşanan çağda geliştirebilmeyi, kullanabilmeyi sağlamaktadır. Bir başka deyişle, geleneği şimdide olanaklı kılmaktadır. Bu erdem ile insanın ahlaki yaşamı daha mümkün ve daha kolay hale gelmektedir. Çünkü kişi zor bir durumla karşılaştığında kendi hayatının anlatsal yapısına ve geleneğe başvurarak iyi olanı bulabilecektir. İnsan olmanın sorumluluğu nasıl gereğince yerine getireceğini de gelenek sayesinde bulabilecektir.

Bu şekilde erdem tasarımının son kavramını da açıklamış olduk. Erdem tasarımının temelini oluşturun bu üç öge (pratik, anlatı, gelenek), birbiriyle son derece yakın bağlantılıdır. Öyle ki her bir kavramın varlığı diğerinin varlığı ile mümkündür. Sözelimi insan hayatının anlatsal yapısı bir gelenek içinde var olmak zorundadır. MacIntyre, Aristoteles’in erdem etiğini, kendine ait kavramlarla temellendirmiştir. Aristoteles’te eksik gördüğü şey, kendi yaşadığı dönemin şartlarını genelleştirmektir. MacIntyre bunu yapmaktan uzak durmuştur. Erdemler, bir sosyal ortam varlığına

<sup>98</sup> a.g.e., s. 328.

<sup>99</sup> a.g.e., s. 328-329

ihtiyaç duymaktadır. Söz konusu sosyal ortam ise kendi çağının özelliklerini taşımaktadır.<sup>100</sup> Bu durum göz önünde bulundurulursa; oluşturduğu çekirdek erdem kavramı, her dönemde yeniden revize edilerek aslını koruyacaktır.



---

<sup>100</sup> Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, 1.b., İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001, s. 5.

## İKİNCİ BÖLÜM

### DİN-ERDEM İLİŞKİSİ

İnsan toplumsal bir varlıktır. Yaşamını kolay bir şekilde sürdürebilmek için başka insanlara ihtiyaç duyar.<sup>101</sup> Toplumsal yaşam, hayatın birçok alanında işleri kolaylaştırır. Diğer yandan insan akıllı bir varlıktır. Ancak onun akıl sahibi olması her davranışının doğru olacağını garanti etmez. İnsanın temel özelliklerinden biri de, kendine yahut başka bir insana zarar verebilen bir varlık olmasıdır. Bu bağlamda insanın mutluluğunu ve toplumsal düzeni sağlamak amaçlanmış ve ortaya üç kurum çıkmıştır. Bunlar din, ahlak ve hukuktur. Bu üç kurumun ilke ve değerleri, çoğunlukla da amaçları birbirine çok benzemektedir. Bu sebeple ki; sık sık sınırları belirsizleşmekte ve insan eylemlerinin, hangi sistem içerisine dahil olacağı tartışma konusu olmaktadır. Din ve hukukun yaptırım gücü vardır; ahlakın ise yaptırım gücü yoktur. Konumuz bağlamında, toplumdaki üç kurumdan din ve ahlak ile devam edeceğiz.<sup>102</sup>

Din, insanla birlikte var olan bir kurumdur. Din kavramının birçok kez ve birçok şekilde tanımı yapılmıştır.<sup>103</sup> Genel anlamda şu söylenebilir: Din birtakım inançlar, fiiller ve cemaatin ortak tecrübeleriyle ve bireysel tecrübelerle inşa edilmiştir ve kendini adamayı, ibadeti ve odaklanmış bir hayat istikametini gerektiren bir nihai gerçeklik tasavvuru etrafında inşa edilmiştir.<sup>104</sup> Bunun yanında Tanrı, evren, insan üçlüsü insanın düşünce dünyasının belirleyicisi konumundadır. Din bu üç temel konuyu kapsadığından, insan hayatında önemli bir yer edinmiştir. İnsanın evrendeki yeri ve Tanrı ile insan arasındaki ilişki merkeze alındığında din, insanın tüm eylemlerini kuşatır hale gelmektedir. İlkeleri ve amaçları bağlamında din, insanın, verilen görevleri yerine getirmesi ve belirlenen amaca ulaşması esasına dayanmaktadır. Ayrıca din, insanın ihtiyaç duyduğu kendilik bilinci için sağlam bir zemin oluşturmaktadır.<sup>105</sup>

<sup>101</sup> Zeki Özcan, *İnsan ve Toplum Bilimleri: Epistemolojik ve Kavramsal Sınırlar*, C.2., Ankara: Birleşik Yayınevi, y.y., s. 335.

<sup>102</sup> Ayhan Bıçak, "Ahlâk ve Dinin Sınırları Bağlamında Müeyyide Sorunu", *Ahlâk ve Müeyyide: Ahlâkın Anlamı ve Sınırı Üzerine Konuşmalar*, 1.b., edit. Ömer Türker, Ankara: Nobel Akademik Yayınları, 2017, s. 80-81.

<sup>103</sup> Bkz. Günay Tümer, "Din ( I. Genel Olarak Din)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1994, C.9, s. 312-320.

<sup>104</sup> Michael Peterson vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar, 5.b., İstanbul: Küre Yayınları, 2015, s. 22.

<sup>105</sup> Michael Peterson vd., *Din Felsefesi: Seçme Metinler*, çev. Rahim Acar, 1.b., İstanbul: Küre Yayınları, 2013, s. 23; Bıçak, "Ahlâk ve Dinin Sınırları Bağlamında Müeyyide Sorunu", s. 81-88; Ahmet Akbaş, *Kur'an'da İnsanın Mutluluğu*, 1.b., İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015, s. 392.



Ahlak ise; bir kişinin veya bir topluluğun benimsemiş olduğu düşünce, inanç, eğilim, alışkanlık, buyruk, norm ve yasaklara göre düzenlenmiş ve bu haliyle gelenekleşmiş yaşama biçimi olarak tanımlanmıştır. Başka bir deyişle ahlak; bir toplumda kısmen doğal bir biçimde oluşmuş, kısmen uzlaşım ile belirlenmiş ancak tamamen gelenek yoluyla aktarılmış kural ve normlardan oluşan bir yapıdır ve toplumdaki düzeni tesis eder.<sup>106</sup> Bu açıdan bakıldığında ahlak da tıpkı din gibi, insanın varlığı ile varolan bir kurum olarak görülür.

Başka bir açıdan ahlak, terim olarak üç farklı açıdan ele alınmıştır: umumi bir hayat tarzı olarak, bir grup davranış kuralı olarak yahut sözü edilen hayat tarzı ile davranış kuralları üzerinde yapılan fikrî bir araştırma olarak.<sup>107</sup> Ahlakın temel niteliklerinden biri sürekliliği ve sürekli oluş halinde olmasıdır. Bu sebeptendir ki onun tanımları tarih boyunca çeşitlenmiştir.<sup>108</sup>

Ahlakın bir temeli olması gerektiği düşünülmüş ve bu temelin ne olacağı ile ilgili görüşler ortaya konulmuştur. Söz konusu görüşler üç grupta toplanmıştır: Kozmolojik temellendirme, teolojik temellendirme, antropolojik temellendirme. İlkinde, evrende bir akıl vardır ve tüm düzeni sağlayan odur. İnsan da bu düzen içerisinde, söz konusu akıl ile uyum içerisinde yaşayarak yegane amacına ulaşabilir. İkincisinde; mutlak otorite Tanrı'dır ve Tanrı'nın buyruklarına uygun davranmak insanı yegane amacına ulaştırır. Üçüncüsünde ise, insan üzerinden iki öneri sunulmuş; insanın doğasının veya vicdanının kaynak olarak alınması gerektiği savunulmuştur.<sup>109</sup>

Ahlakın amacı; insanı, kendi içi ve bulunduğu çevrenin bütünlüğünde, mutluluğa ulaştırmaktır. Temel amacın mutluluk olduğu ahlak anlayışlarının sayısı oldukça fazladır. Örneğin Demokritos, Sokrates, Platon ve Aristoteles'ten itibaren, E. Zekeriya Râzî, Fârâbî, İbn Miskeveyh, İbn Sina, Ebu'l-Hasan elMâverdî, Gazâlî, İbn Rüşd, Fahreddin Râzî, Nasireddin Tusî, Yusuf Sinan Paşa, Celaleddin Devvanî, ve Kınalızade Ali Efendi gibi pek çok mütefekkir bu amacı benimsemişlerdir. Ahlak insanın varoluşuna uygun davranmasını sağlar. Bunun yanında mutluluğu temin etmek için, doğru iyi olanı, iyi olarak nitelendirileni, erdemli olanı, güzeli bildirmesi gerekirken; kötü, çirkin ve yanlıştan da men etmesi gerekir. Bu sebeple her ahlak anlayışı en erdemli hayat biçimini ve en yüksek ahlak idealini bünyesinde bulundurma amacını

<sup>106</sup> Özlem, *Etik/Ahlak Felsefesi*, s.19-20; Cevizci, *Etik/Ahlak Felsefesi*, s.13; Hilmi Ziya Ülken, *Ahlâk*, 3.b., İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2016, s. 21.

<sup>107</sup> Recep Kılıç, "Ahlâkı Temellendirme Problemi", *Felsefe Dünyası Dergisi*, S.8, 1993, s. 68.

<sup>108</sup> Celal Türer, *Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlâka*, 1.b, İstanbul: Dergah Yayınları, 2017, s. 23.

<sup>109</sup> Özlem, a.g.e., s. 28-32.

gütmelidir.<sup>110</sup> Görüldüğü üzere din ve ahlakın amaçları burada kesişmektedir. Bu bağlamda din felsefesi, din ve ahlak münasebetini konu edinmiştir.<sup>111</sup>

W.W. Bartley'e göre din ahlak ilişkisi şöyle ele alınabilir: Bir şeyin başka bir şeyle iki mantıksal ilişkisi olur; bunlar türetilbilirlik ve uygunluktur. Din ve ahlakın söylemleri arasındaki mantıksal ilişkiler çerçevesinde; her biri bir diğerinden türetilir ya da türetilmez ve onlar uyumlu yahut uyumsuz olabilir.

Bu bağlamda altı farklı plan çizilebilir. Birincisi ahlak dinden türetilbilir yahut din ahlaktan türetilbilir. Bu durumda din ve ahlak birbirinin aynıdır. İkincisi, ahlak dinden türetilbilir ancak din ahlaktan türetilmez. Bu durumda ahlak dinin bir parçasıdır ancak tamamı değildir. Üçüncüsü, din ahlaktan türetilbilir ancak ahlak dinden türetilmez. Bu durumda ise din ahlakın tamamı değil, bir parçasıdır. Bu ilk üç durumda ahlak ile din uyumlu olmalıdır; aralarında herhangi bir çatışma bulunamaz. Dördüncü durumda ise ahlak dinden, din ahlaktan türetilmez. Fakat aralarında tam bir uyum vardır. Bu uyum, birinin diğerinin aynı yahut diğerinden türetilmiş olması söz konusu değildir. Diğer bir deyişle, birbirleriyle tam uyumlu ve birbirlerinden tam bağımsızdırlar. Beşinci durumda, ahlak ve din birbirinden türetilmez ve aralarında bazı uyumsuzluklar vardır. Son olarak altıncı durumda din ve ahlak birbiriyle tamamen uyumsuzdur ve farklıdır. Ancak altıncı durum hiç kimse tarafından savunulmamıştır.<sup>112</sup> Tarih boyunca din ahlak ilişkisine dair ortaya konulan düşünceler bu çizilen planda kendisine uygun olan yerde konumlanmıştır.

Bu düşüncelerden biri şöyledir: Din ve ahlak arasında bazı birleşme noktaları bulunabilir. Bunun zorunlu sonucu olarak; ahlâki din veya dinî ahlak şekilleri meydana gelir. Söz konusu birleşimin varlığı ise onların temelindeki ayrılığı göstermektedir. Ancak din ve ahlak arasında tam bir uzlaşım sağlanabilir. Bu uzlaşım tek tanrılı dinlerde çok daha kolay gerçekleşir. Zira tek tanrılı dinlerde toplumsal düzen ve insan arasında tam bir ahenk bulunur ve bu ahenkte vicdanın bekçisi Tanrı'dır.<sup>113</sup> Bu sebeple

<sup>110</sup> İbrahim Hakkı Aydın, *Seküler Ahlak Bağlamında Din-Ahlâk İlişkisi*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.35, 2011, s. 6.

<sup>111</sup> Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, 13.b., İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2012, s. 12.

<sup>112</sup> William W. Bartley, *Ahlak ve Din*, çev. Ali Yıldırım, 1.b., Ankara: Elis Yayınları, 2017, s. 15-16.

<sup>113</sup> Şahin Filiz, *Ahlakın Akli ve İnsani Temeli*, 2.b., İstanbul: Say Yayınları, 2014, s. 80.

dinî ve ahlakî değerler daha kolay uyuşur.<sup>114</sup> Nitekim ahlakî değerler ile bir dine aidiyeti bir araya getirmeyen din neredeyse yoktur.<sup>115</sup>

Din dışında yapılan temellendirme teşebbüslerinin ahlakî rölativizm problemini ortaya çıkardığı savunulmuştur.<sup>116</sup> Bunun sebebi ise ahlakî ilkelerin dayandığı değerlerin mutlak olması gerektiğidir. Değerin mutlak olması ise mutlak bir varlık ile temellendirilmesine bağlıdır. Bu insanın muteber bir otorite arayışdır.<sup>117</sup>

Dine dayalı ahlak anlayışında muteber otorite Tanrı'dır. Söz konusu durumda ahlakî ilkelerin kaynağı da Tanrı olmaktadır.<sup>118</sup> Tanrı bir şeyi emrediyorsa o şey iyidir; Tanrı bir şeyi yasaklıyorsa o şey kötüdür. Geline bu noktada ise soru şudur: Tanrı mütemadiyen insan öldürme emri verseydi, bu erdemli bir davranış mı olurdu? Teistlerin buna cevabı; Tanrı'nın mutlak iyi olduğu ve kötü olanı emretmeyeceği şeklindedir.<sup>119</sup> Ancak din eleştirmeni Nielsen bu düşünceye karşı çıkar. Nielsen'e göre Tanrı'nın iyi olduğu düşüncesinin bir temeli yoktur.<sup>120</sup>

Diğer bir açıdan bakıldığında; hiçbir dine mensup olmayanların yani ateistlerin ahlakî duruşu ne olacaktır? Burada üzerinde durulması gereken nokta; ateizmin, tüm gerçek ahlakî değerlerin ve yükümlülüklerin inkârı demek olan nihilizmi ortaya çıkarıp çıkarmadığıdır. Şayet çıkarmıyorsa -ki birçok atesite göre çıkarmıyordur- ateistlerin de erdemli davranışlarda bulunabileceği açıktır.<sup>121</sup> Bunun örnekleri vardır. Öyle ki; hiçbir maddi karşılık almaksızın bakıma muhtaç çocuklar ile ilgilenen ateist insanlar bulunmaktadır. Ve onlar bu erdemli davranışı yalnızca yardıma muhtaç olan insanlar için yaptıklarını ifade etmektedir.<sup>122</sup> Burada ahlaki değerler için bir otorite ihtiyacı duyulmamaktadır. Zira ahlak yasaları hükümet yasaları gibi bir yasa koyucuyu gerektirmez. Zaten teistler yasa koyucu olarak Tanrı'ya öne sürdüklerinde Tanrı kavramı sorunludur. Ahlâki olanı bilmek için Tanrı'ya gerek yoktur. Dolayısıyla yürütücü

<sup>114</sup> Ülken, a.g.e., s. 56-57; M. Nakib El-Attâs, İslâm, *Sekülerizm, ve Geleceğin Felsefesi*, 4.b., çev. Mahmud Erol Kılıç, İstanbul: İnsan Yayınları, 2016, s. 90.

<sup>115</sup> Yasin Ceylan, "Din ve Ahlâk", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, S.4, 1998, s. 79; Hakan Poyraz, İnsanın "Kendini Gerçekleşirmesi Olarak Ahlak", *Ahlakın Temeli*, 2.b., edit. Ömer Türker, Ankara: Nobel Akademik Yayınları, 2016, s. 57.

<sup>116</sup> Kılıç, "Ahlâki Temellendirme Problemi", s. 78.

<sup>117</sup> Peterson vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, s. 529; Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, 8.b., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016, s. 125.

<sup>118</sup> Ray Billington, *Felsefeyi Yaşamak: Ahlak Düşüncesine Giriş*, çev. Abdullah Yılmaz, 2.b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 276.

<sup>119</sup> Peterson vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, s. 531.

<sup>120</sup> Kai Nielsen, *Ethics Without God*, New York: Prometheus Books, 1990, s. 70-89.

<sup>121</sup> Walter Sinnott-Armstrong, *Tanrısız Ahlak?*, çev. Atilla Tuygan, 3.b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016, s. 87.

<sup>122</sup> a.g.e., s. 39.

olarak da Tanrı'ya ihtiyaç duyulmaz. Ahlak kamusal kınamayla sözselsel olarak ya da ahlaka aykırı davrananları dışlayarak toplumsal olarak uygulanır.<sup>123</sup>

Bu bağlamda akla gelen soru şudur: Evrensel bir ahlak yasası var mıdır? Ahlakın evrensel olduğunu düşünenlerin hareket noktaları insanın nihaî amacıdır. Birinci bölümde sıraladığımız erdem anlayışlarında görüldüğü üzere bu amaç mutluluktur. Şayet bu amaç bireyleri aşip toplum için de öncelenirse; evrensel yasaları oluşturmak mümkündür.<sup>124</sup> Çalışmamızın birinci bölümünde bulunan Sokrates, Platon, Aristoteles ve bu bölümde bulunan Thomas Aquinas ve Farabi evrensel ahlak yasasını savunmuştur.

Evrensel ahlak yasasının mümkün olamayacağını da savunucuları vardır. Zira insan daima değişen bir varlıktır. İnsana dair, her daim sabit kalan yasalar koymak mümkün değildir. Başka bir yönden ise; her duruma yahut olaya ait açık bir yasa bulunamaz ve çözülemeyen ahlaki ikilemler her daim varolacaktır. Tüm bu durumlar sebebiyle evrensel bir ahlak yasası oluşturmak imkanı yoktur.<sup>125</sup>

Ancak gri alanların var olması genel ahlâkî ilkeleri ortadan kaldırmak için yeterli değildir. Objektif ahlâkî değerler vardır ve akli başında insanlar onların farkındadır. Ahlâkî yargılar ele alınırken yöntem şöyle olmalıdır: Öncelikle net olanlardan başlanmalı; belirsiz olanlara doğru ilerlenmelidir. Başka bir deyişle; ahlâkî belirsizliklerin var olması, ahlâken açık olan değerleri yok saymayı gerektirmez.<sup>126</sup>

Açık ahlâkî değerlerin insanın doğasında bulunduğu ve iç kaynaklı olduğu savunulur. Söz konusu kaynak ırk ve kültürden etkilenmeksizin, akıl sahibi olma yönüyle tüm insanlarda mevcuttur. Bu sebeple her toplumda muhakkak erdemli insanlar bulunur ve erdemli davranışlar sergilenir. Bu durum 'doğal ahlak' olarak isimlendirilir. Doğal ahlakın ilkelerine sahip olma ve erdemlerine uygun davranma imkanı teist-ateist herkes için aynı seviyededir.<sup>127</sup>

Doğal ahlak görüşüne de eleştiri gelmiştir. Doğal ahlak savunucularına göre, ahlâkî ilkelerin kaynağı olarak gösterilen insan doğası henüz hiçbir yerde

<sup>123</sup> a.g.e., s. 105-108.

<sup>124</sup> Meltem Yavuz, "Evrensel Bir Ahlak Yasası Var mıdır?", *Ahlak Felsefesi*, edit. Esra İşbilen Duru, 1.b., İstanbul: Beta Yayınları, 2018, s. 91-95.

<sup>125</sup> Meltem Yavuz, "Ahlakî Eylem ve Davranışların evrensel Olarak Değerlendirilemeyeceğini Öne Süren Görüşler Var mıdır?", *Ahlak Felsefesi*, edit. Esra İşbilen Duru, 1.b., İstanbul: Beta Yayınları, 2018, s. 97-100.

<sup>126</sup> Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press, 2000, s. 202.

<sup>127</sup> Ceylan, a.g.e., s. 86.

gerçekleşmemiştir. Söz konusu insan doğası henüz bir olanaktır. Bir üst aklın yardımı olmadan gerçekleştirilemeyecek bir potansiyeldir. Burada sözü edilen akıl, aslında yine bir otorite varlığıdır. İnsan, doğru ve erdemli olanı bilmek için yine bir otoriteye muhtaç görünmektedir.<sup>128</sup>

Muteber otoritenin Tanrı olduğu Tek tanrılı dinlerin hepsi insanı, genel olarak neyin doğru olduğunu bilen ve ahlâkî açıdan sorumluluk sahibi özneler olarak görür. Yani insanın aklî yapısını tanrı yaratmışsa ve insanı ahlâkî sorumluluk alabilecek varlık olarak görüyorsa; insanın –din mensubu olsun veya olmasın- ahlâkî yetilerin güvenilirliğinden şüphe edilememelidir.<sup>129</sup> Ancak bu doğal ahlâkî yetiler, bazı tâlî ahlak prensipleri söz konusu olduğunda aklen ispatlanamamaktadır. Buna örnek olarak ‘ailenin bütünlüğünü korumak bir ahlak prensibidir’ düşüncesini umarsızca karşılayan kişiye verilebilecek bir cevabın olmadığı verilmektedir.<sup>130</sup>

Başka bir açıdan din, ahlâkî hayatın boyutlarını artırır ve ona yeni derinlikler kazandırma imkanları sağlar. Din ve ahlak ikisi de kainatı görme biçimidir ve bunun zorunlu sonucu olarak; ikisinin ahengi insan yaşamını erdemli hale getirir. Dinin etkisi altındaki insan salt ahlâkî davranışları uygulamakla kalmaz, onları tamamıyla içselleştirir.<sup>131</sup> Bunun yanında dinlerde olup, akla dayanan ahlak sistemlerinde olmayan önemli bir şey vardır. O da “tövbe” kavramıdır. Biliyoruz ki insan mükemmel bir varlık değildir. Muhakkak hata ve yanlış yapar. Ahlâkî davranışlarındaki bu tarz eksikler için din tövbe kavramını sunar. Tövbe insana ahlâkî edinim kazandırmada dinamizm ve ümit sağlar. Böylece ahlâkî gelişim beslenmiş olur.<sup>132</sup>

Erdem anlayışlarını dinle temellendiren filozoflar ile din ve ahlak arasındaki etkileşimi daha somut bir şekilde ortaya koymuş olacağız.

<sup>128</sup> Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker, 3.b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016, s. 43.

<sup>129</sup> Paul Copan, “Ahlâkî Argüman”, *Din Felsefesi: Klasik ve Güncel Meseleler*, edit. Paul Copan-Chad Mesiter, 2.b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018, s. 181.

<sup>130</sup> Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, s. 127.

<sup>131</sup> Celal Türer, *William James’in Ahlak Anlayışı*, 1.b., Ankara: Elis Yayınları, 2005, s. 221-222.

<sup>132</sup> Ceylan, a.g.e., s. 85.

## 2.1.Müslüman Filozoflarda Din Erdem İlişkisi

### 2.1.1.Farabi (870-950)

Farabi İslam felsefesinin kurucu düşünürlerindedir. Bu felsefenin ana eğilimlerini belirlemiştir. Antik-Helenistik dünyanın felsefe mirasını İslam kültür mirasının ayrılmaz bir parçası haline getirmiştir. Bu sebeple kendisine “İkinci Öğretmen ya da Üstad” anlamında “Muallim-i Sâni” denilmiştir. İslam dünyasında ilk felsefi hareketi başlatan kişi Kindî’dir. Farabi bu hareketi, kendi inanaç kültürünün temellerine, Platon ve Yeni Platonculuk’tan aldığı bazı unsurları katarak oldukça sağlam bir eklektik sistem oluşturmuştur. Psikoloji ve bilgi teorisinde olduğu kadar, metafiziğinde de Aristotelesçi bir tavır sergilemiştir. Aristoteles’in Nikomakhos’a Etik kitabına da oldukça geniş bir şerh yazmıştır. Ancak bu eser günümüze kadar ulaşmamıştır.<sup>133</sup> Farabi’nin ahlak konusundaki görüşüne gelirsek; erdem ve erdemli davranış konusunda da Aristoteles gibi düşünür. Aristoteles’ten ayrılan yanı ise ahlak düşüncesinin temelinde Tanrı’nın olmasıdır.

Farabi çalışmalarında, psikoloji, teorik felsefe, ahlak, siyaset ve metafizik arasında homojen bir bağ oluşturmuştur. Onun düşüncesinde psikoloji insanın mahiyetini görmemizi sağlar. Teorik felsefe kişiyi akli yetkinliğe ulaştırır. Ahlak ise ameli erdemlere götürür. Farabi’ye göre insan ancak bilgi ve erdemle yetkinleşebilir. Bu yetkinleşme ise erdemli bir başkanın yönetiminde ve erdemli bir toplum içerisinde mümkündür. Ancak bu süreç sonunda insan “faal akıl”<sup>134</sup> ittisali ile Tanrı’yla bağlantı kurar ve tam olarak yetkinleşmiş ve amacına ulaşmış olur. İnsanın yegane amacı ise mutluluktur.<sup>135</sup>

#### 2.1.1.1.Farabi’de İnsanın Mahiyeti

Farabi de, Aristoteles gibi madde ve form ayrımını yapar. Bu bağlamda insanın bedeni madde, ruhu ise formdur. İnsan ruhu birtakım kuvvelere yani yetilere sahiptir.<sup>136</sup> İnsan ruhunun sahip olduğu yetiler dört tanedir. Bunlar; beslenme yetisi, arzu etme yetisi, tahayyül yetisi ve akıl yetisidir. Besleyici yetiye sahip olan cisim kuvve halinde

<sup>133</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, s. 174; Charles E. Butterworth, ed.Peter Adamson-Richard C.Taylor, “Ahlak ve Siyaset Felsefesi”, *İslam Felsefesine Giriş*, çev. M.Cüneyt Kara, 4.b., İstanbul: Küre Yayınları, 2015, s. 304; Yaşar Aydın, “Farabi ve Bağdat Meşşâi Okulu”, *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, edit. M.Cüneyt Kaya 4.b., İstanbul: İsam Yayınları, 2017, s. 145.

<sup>134</sup> Bkz. Farabi, *İdeal Devlet/El-Medinetü’l Fâzıla*, 2.b., çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 1997, s. 164; Hümeysra Özturan, *Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Farabi’de Ahlakın Kaynağı*, 2.b., İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, s. 34.

<sup>135</sup> Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 7.b., İstanbul: Dem Yayınları, 2016, s. 171.

<sup>136</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, s. 178-179.

duyarlı bir varlık olur. Ve bu varlıkta tahayyül yetisi vardır. Tahayyül yetisinin asıl işlevi; duyu verilerini, duyulur nesne ortadan kalktıktan sonra saklamaktır. Ayrıca bu yetinin; birleştireme, ayrıştırma, taklit etme özellikleri de vardır. Akıl yetisi ise insanda; felsefe, bilim, sanat ve ahlak gibi en yüksek ruhi etkinlikleri yerine getirir. Akıl yetisi, ruhi yetiler hiyerarşisinde zirvedir. İnsan ruhundaki arzu etme yetisi işlevini, diğer yetilerle bağlantılı olarak gerçekleştirir. Arzu etme yetisi, duyum tahayyül ve düşünme yetileriyle sıkı bir bağlantı içerisinde. İnsanın bilmeye ve yapmaya yönelik motivasyonel temelinde bu yeti vardır. Farabi, iradeyi; idrak edilen şeye arzu ile yönelme şeklinde tanımlar. Bunun zorunlu sonucu şudur: İradeyi meydana getiren kuvvet arzu etme yetisidir. Dolayısıyla insanda duysal, tahayyüle dayalı ve akılsal eylemlerin gerçekleşmesi; arzu etme yetisinin insan iradesini yönlendirmesine bağlıdır.<sup>137</sup>

Farabi bu doğrultuda akıl nazariyesini ortaya koyar.<sup>138</sup> Onun felsefesinde ahlak akılsal kavrama edimi ile mümkün olur. Ve insan sahip olduğu akılsal kavrama edimi ile faal akıl ile ittisal kurmuş olur. Farabi'ye akılsal kavrama edimi, teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayrılır. Teorik güç, insanda tefekküre dayalı gerçek bilgiyi elde etmesini sağlar. Pratik güç ise, kişinin yapmak istediği şeyin mümkün olup olmadığını; eğer mümkün ise nasıl yapılacağına üzerinde düşünmeyi sağlar.<sup>139</sup>

### **2.1.1.2. Farabi'de İnsanın Temel Gayesi**

Farabi'nin felsefesinin merkez kavramı mutluluktur.<sup>140</sup> İslam filozofları içerisinde Farabi, mutluluk konusunu ilk kez sistemli bir şekilde ele almıştır.<sup>141</sup> Ona göre her varlık kendi yetkinliğine doğru hareket eder. Yetkinleşme çabası tabiatın ana dinamiğidir. İnsan da bu dinamiğin etkisinde gelişim gösterir. İnsana özgü yetkinlik düşünme yetisidir. Bu doğrultuda insanın yetkinliği düşünmeyle ilgilidir. Farabi için yetkin olmak ile iyi olmak birliktedir. İnsan iyi olanı ister ve ona yönelir. Dolayısıyla insan mutlu olmak ister. Zira mutluluk en yüksek iyi ve en yüksek insani yetkinliktir.<sup>142</sup>

<sup>137</sup> Farabi, *İdeal Devlet/El-Medinetü'l Fâzıla*, s. 75-78; Aydın, a.g.e., s.163; Nevzat Can, *Aristoteles ve Farabi'nin Ruh Anlayışlarının Karşılaştırılması*, (Yüksek Lisans Tezi), Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 1994, s. 44-50.

<sup>138</sup> Bkz. Farabi, *İdeal Devlet/El-Medinetü'l Fâzıla*, s. 87-89.

<sup>139</sup> Aydın, a.g.e., s. 163; Özturan, *Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Farabi'de Ahlakın Kaynağı*, s. 67.

<sup>140</sup> Aydın, a.g.e., s. 152

<sup>141</sup> Hakan Coşar, "İslam Ahlak Düşüncesi ve Filozof Ahlakçılar", *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, 1.b., edit. Murat Demirkol, Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018, s. 53.

<sup>142</sup> Aydın, a.g.e., s. 153; Mehmet Aydın, "Fârâbi'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'adet Kavramı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.XXI, (1976), s. 303; İbn Miskeveyh, *Mutluluk ve Felsefe*, haz.çev., Hümeysra Özturan, 1.b., İstanbul: Klasik Yayınları, 2011, s. 51.

Farabi'ye göre mutluluk; kendisi için istenen, kendine yeter olan iyiliktir.<sup>143</sup> Bu da şu anlama gelir; insan ruhunun maddeye muhtaç olmayacak şekilde yetkinliğe ulaşmasıdır.<sup>144</sup> Başka bir deyişle mutluluk, tam ve son gayedir, nihai yetkinliktir.<sup>145</sup>

Şunu da belirtmek gerekir ki; insan ruhunun maddeye muhtaç olmayacak şeklinde tanımlanan mutluluk, maddeyi anlayarak onu aşma çabasıdır. Bu durum maddenin mistik bir inkarı değildir. Mutluluk için amaçlanan teorik yetkinlik, pratik hayata ilişkin yetkinliklerin kazanılmasıyla gerçekleşmektedir.<sup>146</sup> Bu bağlamda insanın yetkinleşme süreci, ruhun bedenden ayrılmasına kadar devam edecektir. En son yetkinlik ölüm sonrası gerçekleşecektir.<sup>147</sup>

### **2.1.1.3.Farabi'nin Erdem Anlayışı**

Şu halde sorumuz şudur: Söz konusu mutluluğa nasıl ulaşılabilir? Farabi'nin cevabı şöyledir: İnsan ruhunda akıl, şehvet ve öfke temel güçlerdir. Bu güçlerden her birinin erdemli hale gelmesi, kendisine özgü yetkinliğe ulaşması ile olur.<sup>148</sup> Mutluluğa ulaşmada erdemler önemli bir rol oynamaktadır.<sup>149</sup> Bu durumda kişi erdemli davranışlarda bulunmalıdır. Erdemli davranışları bilinçli bir şekilde ve baskı altında bulunmadan yapmalıdır. Ve bu davranışlarda ömür boyu sebat etmelidir. Bir başka deyişle insan erdemli davranışları kazanma ve ömrü boyunca onları koruma çabasını göstermelidir. Bunun zorunlu sonucu şudur: İnsan, kendisine özel olarak sahip olduğu akıl sayesinde bildiği mutluluğu, iradî olarak sergilediği ve huy edindiği erdemli davranışlar neticesinde elde eder.<sup>150</sup>

Mutluluk yalnızca bireylerin değil, toplumun da nihai gayesidir. Bunun yanında toplumsal hayat, mutluluğun elde edilmesi için önemli bir araçtır.<sup>151</sup> Her insan kendi başına mutluluk bilgisine ulaşabilecek yeteneğe sahip değildir. Kendisine bunları

<sup>143</sup> Mehmet Tuncer, *Aristo ve Farabi'de Mutluluk Düşüncesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, 2006, s. 78.

<sup>144</sup> Çağrı, a.g.e., s. 193.

<sup>145</sup> Coşar, "İslam Ahlak Düşüncesi ve Filozof Ahlakçılar", s. 53.

<sup>146</sup> Aydın, a.g.e., s. 153.

<sup>147</sup> Coşar, a.g.e., s.5 3.

<sup>148</sup> Çağrı, a.g.e., s. 194.

<sup>149</sup> Mehmet Türkeri, "Aristoteles, Farabi Ve İbni Miskeveyh'in Ahlak Kuramlarında "Dostluk"un Önemi", İzmir, D.E.U. İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 19 (2004), s.8 5; Yaşar Yılmaz, *Farabi'de Ahlak Felsefesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Konya: Selçuk Üniversitesi, 2002, s. 67.

<sup>150</sup> Tuncer, *Aristo ve Farabi'de Mutluluk Düşüncesi*, s. 93.

<sup>151</sup> Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s. 195.



öğretecek bir eğitime ihtiyacı duyar. Eğitmenin yanında bir de yönetiminde erdemli bir yöneticinin bulunduğu devlet zorunlu bir şarttır.<sup>152</sup>

Farabi'ye göre insanın mutluluğa ulaşmasında erdemlerin önemli bir araç olduğunu belirtmiştik. Ona göre erdem insanın nihai amacı değildir; yalnızca var olan hayat formunun özsel bir parçasıdır. Erdemin varlığı kişiyi mutlu kılar. Aynı şekilde cehalet de kişiyi mutsuz kılar. Bu durumda erdem ve mutluluk ile cehalet ve mutsuzluk arasındaki ilişki benzemektedir. Farabi'ye göre mutluluk ve erdem arasındaki ilişki, birbirini gerektiren iki unsur ilişkisidir.<sup>153</sup>

Farabi, Aristoteles çizgisinde erdemi; ifrat ve tefrit gibi aşırıları arasında orta olan dengeli bir davranış olarak tanımlar.<sup>154</sup> Farabi dünya ve ahiret mutluluğu sağlayan erdemleri; "teorik erdemler", "fıkrî erdemler", "ahlaki erdemler", "pratik sanatlar" olmak üzere dört kategoriye ayırır.<sup>155</sup>

### **2.1.1.3.1. Teorik erdemler**

Farabi Tahsilü's Saâde isimli eserinde teorik erdemleri şu şekilde ortaya koyar:

"Teorik erdemler son gayesi, varlıkların ve onların içerdiklerinin yalnızca akıl tarafından kavranmasını sağlamak olan ilimlerdir. Bu ilimlerin bir kısmı, insanın ta baştan beri nereden nasıl meydana geldiğini bilmeksizin farkında olmadan sahip olduğu bilgilerdir. Bunlar ilk bilgilerdir, bir kısmı ise düşünme, araştırma, çıkarsama ile ayrıca öğretme ve öğrenme yoluyla edinilenlerdir."<sup>156</sup>

Buna göre teorik erdemler, insanın sahip olduğu bilgi gücünün varlık ve olaylar karşısındaki zihinsel gelişimidir. Teorik erdemlerin bazıları doğuştan geldiği gibi, bazıları ise sonradan elde edilir.

Farabi için teorik erdemler mutluluğun temel şartıdır. Zira teorik erdemler bilgiye dayanmaktadır. İnsan bilgi sayesinde varlık ve olaylar karşısında zengin bir malumat birikimi ve olgunluğu elde eder. Elbette ki bu erdem yalnızca bilgiyle değer kazanmakla kalmaz; harekete dönüşür. İnsan mutluluğu bu erdemle hedeflemektedir. Böylece bilgi

<sup>152</sup> Mian M. Şerif, "Filozoflar", *İslam Düşüncesi Tarihi*, çev. Osman Bilen, 2.b., İstanbul: İnsan Yayınları, 2014, s. 885.

<sup>153</sup> Mehmet Kasım Özgen, *Farabi'nin Mutluluk Anlayışı*, (Doktora Tezi), Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 2005, s. 138-139.

<sup>154</sup> Hakan Coşar, a.g.e., s.54; Mahmut Kurtaran, *Farabi'de Ahlak Felsefesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi, 2011, s. 58

<sup>155</sup> Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, 3.b., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, s. 1.

<sup>156</sup> a.g.e., a.y.

bizatihi erdem olmaktadır.<sup>157</sup> Teorik erdemleri; matematik aksiyomlar ve niceliklere dair bilgiler, optik, musikî, mekanik, astronomi gibi bilgi alanlarıyla canlı varlıklar, özellikle akıl sahibi olan insan ve insanın fiziksel, biyolojik ve psikolojik yapısı hakkındaki bilgiler, sosyal ve medeni hayat dair bilgiler ve nihayet varlığın en yüksek ilkesi Tanrı ile diğer metafizik varlık ve ilkeler hakkındaki bilgiler oluşturur.<sup>158</sup>

Farabi'nin teorik erdemlerin temeline doğru bilgiyi aldığını belirtmiştik. Bundan dolayı Farabi, erdemli toplumların zıddını cahil toplum olarak niteler. Bu durumda bilgi hem bireyin mutluluğu hem de toplumun mutluluğu için temel unsurdur. Ancak Farabi için teorik erdemler, mutluluğa ulaşmak için yeterli bir faktör de değildir. Gerçek mutluluk, teorik erdemler yanında fikrî, ahlakî ve pratik erdemlerin varlığı ile elde edilebilir.<sup>159</sup>

### **2.1.1.3.2. Fikri erdemler**

Fikrî erdemler, düşünme gücü sayesinde insan ve toplum için en iyi olanı araştırma çabasıyla elde edilen erdemlerdir.<sup>160</sup> Hikmet, akıllılık, anlayış gibi nitelikler fikrî erdemlere örnek olarak verilebilirler. Bunların yanı sıra sanatta ve pratik hayatta güzel olanı, faydalı olanı seçebilme davranışı da fikrî erdemler sayesindedir.<sup>161</sup>

Farabi fikrî erdemlerle ilgili şöyle bir açıklama yapmaktadır:

“Fikrî kuvvet aşağıdaki gibi sınıflandırılabilir: (a) Herhangi bir erdemli hedefe varılmasında en faydalı olan şeyi keşfeden erdem *fikrî erdemdir*. (b) Kötü bir amacın gerçekleştirilmesinde en faydalı olan şeyi keşfeden fikrî kuvvete gelince, o *fikri bir erdem* değildir, başka bir ad verilmesi gereken bir şeydir; (c) eğer fikri kuvvet iyi oldukları zannedilen şeylerin gerçekleştirilmesine en çok yarar sağlayan şeylerin keşfinde kullanılırsa, o zaman sadece fikrî bir erdem olduğu zannedilen fikrî bir kuvvettir.”<sup>162</sup>

Bu açıklamaya göre fikrî erdem, insan pratikleri ile ilgili erdemli bir amaca ulaşmak için seçilen en faydalı yoldur. Ancak bu açıklamada Farabi'nin ayırmak istediği bir kısım

<sup>157</sup> Kurtaran, *Farabi'de Ahlak Felsefesi*, s. 58.

<sup>158</sup> Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 4-15.

<sup>159</sup> Coşar, a.g.e., s. 55.

<sup>160</sup> Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 21.

<sup>161</sup> Coşar, a.g.e., s. 55.

<sup>162</sup> Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 22.

vardır. O da şudur: Kötü bir amaç uğruna en faydalı yolu seçmek fikrî bir erdem oluşturmaz. Zira erdem iyi bir amaca hizmet etmelidir.<sup>163</sup>

Teorik erdemlerin tek başına mutluluğa ulaştırmadığını belirtmiştik. Bir başka deyişle teorik erdemler, fikrî erdemler olmaksızın bir anlam ifade etmezler. Bunun sebebi şudur; teorik erdemler salt akılla kavranabilen ve iradenin alanına girmeyen erdemlerdir. Ancak fikrî erdemlerin irade ile sıkı bir bağlantısı vardır. Şunu da belirtmek gerekir ki; fikir erdemlerinin değeri ve gücü, teorik erdemlerin gelişmişliğine bağlıdır. Yani teorik erdemler zihindeki gelişmişliği ve bilgi zenginliğini ne kadar arttırırsa, fikrî erdemnin gücü de o kadar artacaktır.<sup>164</sup>

Fikrî erdemler, irade ile bağlanlı olduğu için meydana gelmesi ve gelişmesi eğitim ile mümkündür. Bu sebeple de oluşum ve gelişimi deneyim ve zamana ihtiyaç duyar. Farabi'ye göre fikrî erdemlerin bulunması gereken kişiler siyasîler ve ahlakçılardır.<sup>165</sup>

### **2.1.1.3.3. Ahlakî erdemler**

Ahlakî erdemler, insanın iradeli davranışlarında iyiyi, doğruyu, güzeli hedef olarak belirlemesidir. İnsan bu amacını belirlerken orta olanı seçmeyi de göz ardı etmemelidir.<sup>166</sup> Zira Aristoteles çizgisinde ilerleyen Farabi için; fazlalık ve eksiklik denilen iki uç, rezilet denilen eğilimlerdir. Ahlakî erdemlere örnek olarak; yiğitlik, iffet, cömertlik, ve adalet verilebilir.<sup>167</sup>

Ahlakî erdemler pratik aklın ürünüdür. Ve insan ruhunun istekle belirlenen parçası yani hayvansal düzeyinin denetim altına alması için gereklidir. Ahlakî erdemler kişinin salt filozof olması ya da bilim insanı olması için değildir. Bu erdemler kişinin kendisini sorumlu ve nitelikli bir varlık olarak geliştirmesini sağlar. Bir başka deyişle insanın doğasına uygun olarak tamamlanmasını sağlar. Nitekim insan yalnızca akla sahip olmakla farklı ve üstün değildir. İnsan sahip olduğu aklın ürettiği etkinlikler de ortaya koymalıdır. Söz konusu erdemler insanı bu noktada tamamlayacaktır.<sup>168</sup> Bu

<sup>163</sup> Zeki Aktaş, *Farabi Ve John Locke'un Ahlak Felsefelerinin Karşılaştırılması*, (Doktora Tezi), Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2018, s. 56.

<sup>164</sup> Çağrı, a.g.e., s.188-189; Sevil Çelikel, *Farabi'nin Ahlâk Ve Siyaset Felsefesinde Fikrî Faziletlerin Yeri*, (Yüksek Lisans Tezi), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 2015, s. 37.

<sup>165</sup> Coşar, a.g.e., s. 55.

<sup>166</sup> Hümevra Özturan, *Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri: Seçme Metinler*, 1.b., Ankara: Nobel Akademik Yayınları, 2015, s. 166-168.

<sup>167</sup> Çağrı, a.g.e., s.190; Coşar, a.g.e., s. 55.

<sup>168</sup> Suat Çelikkol, *Farabi'de Ahlak ve Ahlak Eğitimi*, (Doktora Tezi), Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 2010, s. 80.

noktada Őu da belirtilmelidir: Fikrî erdemler ile ahlaki erdemler birbiriyle baęlantılıdır. Fikrî erdemler ile belirlenen amacın gerçekleŐmesi ahlaki erdemlerin varlıęı ile műmkűndűr.<sup>169</sup> Bu durumu Farabi'nin örneęiyle Őöyle açıklayabiliriz: Bir komutanın, savaŐımlar için ortak en faydalı ve en doęru olanı seçmesi fikri bir erdemdir. Ancak komutan bununla yetinmemedir. Zira bu erdemi savaŐı kazanması için yetrli olmayacaktır. SavaŐı kazanabilmesi için komutanın ahlaki erdemlerden olan yięitlięe sahip olması gerekmektedir.<sup>170</sup> Bu durumun bir baŐka ynű ise fikrî erdemlerin durumuyla ilgilidir. űnkűher bir ahlakî erdem için, bir fikrî erdem varolmak zorundadır. Dolayısıyla fikrî erdemler ne kadar műkemmel olursa, ahlakî erdemler de o kadar gűlű baskın olmak durumundadır.<sup>171</sup>

Ahlakî erdemler ile ilgili bu açıklamalardan sonra, söz konusu erdemlerin özelliklerini Őöyle sıralayabiliriz: (1) Ahlaki erdemler iradeye dayanır. Yani hiçbir insan doęuŐtan erdemli yahut erdemsiz doğmaz. Bu da ahlakî erdemlerin bir alışkanlık ile kazanıldığını gösterir. KiŐilerin bu erdemleri edinebilmesi için eğitim ve öğretime tabi tutulmaları gerekir. (2) Ahlakî erdemler için genel gerillik önemlidir. Subjektif bir seçim doğru olmayacaktır. (3) Eęitim ve ęretim sonucu alışkanlık haline gelen erdemlerin kazanmış olduğu sűreklilik önemlidir. Belirli bir sűre devam edip sona eren davranıŐlar gerçek erdem değildirler.<sup>172</sup>

#### **2.1.1.3.4. Pratik sanatlar**

Pratik sanatlar yahut sanatsal erdemler insanların çeşitli meslek ve sanatlara karşı eğilimlerini geliŐtirerek o alanda kendilerini yetkinleŐtirmelerini sağlayan erdemlerdir. Farabi, kişilerin bu erdemleri kazanabilmesi için teŐvik, rekabet bazen de zorlamanın gerekli olduğunu belirtir.<sup>173</sup>

Farabi'ye göre sanatsal erdemleri kazanmanın iki yöntemi vardır. Birinci yöntem ikna yöntemidir. Öęretici kiŐi, insanın ruhunda icra etme azmini uyandıracak tesirli kanutlanarak eęitimini yapar. Bu yöntem kiŐilerin, pratik sanatları uysallıkla gerçekleŐtirmesini saęlar. Genelde hűkűmdar veya önderler ve yaratılıŐı bu yönteme

<sup>169</sup> Çağrıci, a.g.e., s. 191.

<sup>170</sup> Farabi, *Mutluluęun Kazanılması*, ev. Ahmet Arslan, 3.b., İstanbul: Tűrkiye İŐ Bankası Kűltűr Yayınları, 2018, s. 27-28.

<sup>171</sup> Sevil elikel, *Farabi'nin Ahlâk Ve Siyaset Felsefesinde Fikrî Faziletlerin Yeri*, (Yűksek Lisans Tezi), İzmir: Dokuz Eylűl űniversitesi, 2015, s. 39-40.

<sup>172</sup> Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 19-20.

<sup>173</sup> Coşar, a.g.e., s. 55.

uygun kişiler için kullanılır. İkinci yöntem ise zorlama yöntemidir. İkna edici kanıtlara rağmen lehine davranmayan isyankar ve inatçı kişilere karşı kullanılır.<sup>174</sup>

Saydığımız tüm bu erdem türleri bireyin ve toplumun mutluluk kaynağıdır. Farabi'nin bölümlere ayırdığı erdem türlerinin tamamı birbirleriyle sıkı bir ilişkiye sahiptir. Aralarında belirli bir düzen ve hiyerarşi mevcuttur. Teorik erdemler ilk varlık bilgisine ulaştırması sonucu fikrî erdemler oluşur. Zira varlık bilgisi edinilmeden bireysel ve toplumsal davranışların düzenlenmesi pek de mümkün değildir. Fikrî erdemler ile düşünsel kısım tamamlanmış olup davranışa geçilir. İnsanın yalnızca akla sahip olmasıyla varlığını tamamlayamayacağını belirtmiştik. Bu noktada teorik ve fikrî erdemlerin oluşturduğu amaçlar, ahlakî erdemler ile davranışa dökülür. Zira insan aklıyla eyleyen bir varlık oluşuyla, varlığını tamamlamış olacaktır. Son olarak pratik sanatlar yahut sanatsal erdemler ile kişi iyiyi kazanmayı başarır. Her bir erdem varlığı ve gelişmişliği bir diğerine bağlıdır.

İnsan, sayılan bu erdemler ile varlık amacı olan mutluluğa ulaşırken bir de topluma ihtiyaç duyar. Çünkü insanın tek başına her şeyi elde edebilmesi mümkün değildir. Her daim başka bir insanın desteğine ve yardıma ihtiyaç duyar. Kişilerin birbiriyle örgütlenip bir araya gelmesiyle toplumdaki bireylerin ihtiyaçları karşılanır ve bunun yanında birey ve toplumun mutluluğu elde edilir.<sup>175</sup> Farabi insanın toplumsal yaşam ihtiyacını önemser. Erdemlerin yalnızca toplumsal yaşamın içerisinde elde edilebileceğini savunur ve 'Erdemli Şehir' teorisini oluşturur.

#### **2.1.1.4. Erdemli Şehir**

Farabi, sayelerinde erdemlerin kazanılacağı toplumları öncelikle yetkin olan ve eksik olan şeklinde ikiye ayırır. Yetkin olan toplumlar; büyük, orta, küçük toplumlardır. Eksik olanları ise; köy, mahalle, sokak, ev şeklinde sıralar. Büyük toplumlar birbirine yardımcı olan birçok milletten oluşur. Orta toplumlar tek bir milletten oluşur. Küçük toplumlar ise bir milletin yaşadığı bölgedeki bir şehir halkıdır. Eksik olan toplumlara gelince; onlar yetkin olmak için şehirlere bağlanmak zorundadır. Farabi'ye göre en yüksek iyiye öncelikle şehirde ulaşılır. Ancak bunun için toplumdaki tüm bireylerin en yüksek iyi amacına ulaşma konusunda hemfikir olmalıdır.<sup>176</sup>

<sup>174</sup> Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 34-35.

<sup>175</sup> Farabi, *İdeal Devlet/El-Medinetü'l Fâzıla*, s. 99.

<sup>176</sup> a.g.e., s. 100.

Farabi erdemli şehri, canlı bir varlığın yaşamını mümkün kılan sağlıklı bir bedene benzetir. Nasıl ki bir bedenın organlarının farklı farklı görevleri var ise, erdemli şehrin halkının da görevleri farklı farklıdır. Aynı şekilde bir bedenın organlarının organize olmuş bir şekilde çalışması gibi; şehir sakinleri de bütünleşmiş bir ahenkle yaşamını sürdürür. Zira onların böyle bir ahenkle yaşamını sürdürmesi; erdemli şehrin varlık koşullarını sağlamalarından ve nihai amaç olan mutluluğu amaç edinmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda, canlı bir vücudun merkezi ve yöneti bir organı olduğu gibi; erdemli şehrin de bir yöneticisi olmak zorundadır.<sup>177</sup> Farabi yönetici vasıflarını şu şekilde belirtir:

“Erdemli şehrin yöneticisi herhangi bir insan olamaz. Çünkü yöneticilik (riyâsa) iki şeyle olur: a) O insan, yaratılışı ve tabiatı bakımından yöneticiliğe istidatlı olmalıdır; b) O insan yöneticilikle ilgili iradî meleke ve tutumları kazanmış olmalıdır. Bunlar ise tabiatı gereği yöneticiliğe istidatlı olan insanda gelişip ortaya çıkacaktır.”<sup>178</sup>

Erdemli yönetici sayesinde şehir halkı erdem davranışları öğrenir, alışkanlık ve adet haline getirir. Bu durumda halkın hepsinin bildiği ve uyguladığı müşterek şeyler oluşur. Burada yaşayanların her biri, erdeme uygun davranışlar sergilediğinden, erdemli bir ruhsal istidat kazanır. Böylece bireysel ve toplumsal mutluluk daimi olarak artar.<sup>179</sup>

Farabi felsefesinde ahlak ve din ilişkisi “ilk neden” üzerine kuruludur. Bu ilişkinin temelinde ise vahiy ve din anlayışı vardır.<sup>180</sup> Ona göre vahiy salt peygamberlere özgü bir durum değildir. İnsanın aklın yetkinleşmesi durumunda, faal akıl ile ittisal eder ve ondan bilgi alır hale gelir. Bu sebeple Farabi’de “peygamber yönetici”, “filozof yönetici” ve “peygamber-filozof yönetici kavramları vardır.<sup>181</sup> Bu durumda yönetici peygamber olmasa da, dini-ahlaki bir otoritedir. Söz konusu yönetici Tanrı’dan gelen bir güç ile hükümdarlık yapar. Sahip olduğu maharetler sayesinde halkının mutluluğa ulaşması için

<sup>177</sup> a.g.e., s. 101-103.

<sup>178</sup> a.g.e., s. 104.

<sup>179</sup> a.g.e., s. 113.

<sup>180</sup> Aktaş, a.g.e., s. 80.

<sup>181</sup> Özturan, *Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Farabi’de Ahlakın Kaynağı*, s. 205-207.

gerekli olan erdemli yaşamın imkanını sağlar. Dolayısıyla erdemli bir toplum oluşturmuş olur.<sup>182</sup>

Görüyoruz ki Farabi ahlak felsefesinde insan mutluluk amacı doğrultusunda yetkinleşir. Bu yolda erdemi bilmeye ve erdemli davranmaya ihtiyacı vardır. Ancak her birey bunu tek başına gerçekleştiremez. Bir topluma ihtiyaç duyar. Söz konusu toplum ise erdemli bir yöneticiye ihtiyaç duyar. Tüm bu koşullar sağlandığında insan nihai amacına ulaşmış olur.

### 2.1.2.Gazali (öl.1111)

Gazali, bilgi genişliği, orijinallik ve etki açılarından hangisiyle ele alınırsa alınsın İslam dinî ve felsefî düşünce tarihinde benzersiz bir yeri vardır. Kendisine “İslam’ın Delili” (Huccetu’l İslam), “Dinin Süsü” (Zeynu’d-dîn) ve “Dinin Yenileyicisi” (Müceddid) gibi sıfatlar da verilmiştir.<sup>183</sup> İslam düşüncesindeki felsefî, dinî ve tasavvufî ana akımların en ayrıntılı sentezi Gazali’de bulunur.<sup>184</sup> Gazali’nin ahlak anlayışının, İslam dünyasında ahlak ile ilgili araştırmaların doruk noktası olduğu kabul edilir. Gazali ahlak konusunda en çok tanınmış Müslüman yazardır.<sup>185</sup> Zira Gazali, İslam ahlak düşüncesinin bütün yönlerini kapsayacak genişlikte bir bilgi ve düşünce zenginliğine sahiptir.<sup>186</sup>

Gazali’nin ahlakta temel kaynağı Kur’an ve sünnettir. En önemli ahlakî eseri “İhyâu ulûmî’d-dîn”in her bölümünde her bölümün başlangıcında konuyla ilgili ayet ve hadislere yer vermiştir. Kuranî ahlak anlayışına sahip olan Gazali; İbn Sîna, Farabi, ve Miskeveyh gibi düşünürleri pek çok noktada eleştirir. Ancak eleştirdiği bu düşünürlerin rasyonel etik anlayışından belli ölçüler içinde faydalanır. Bu şekilde Gazali, nassa dayanan gelenekçi ahlak ile felsefî ve tasavvufî ahlakı başarılı bir şekilde mezceden ahlakçıdır.<sup>187</sup>

<sup>182</sup> Hümeýra Özturan, “Farabi’nin Düşüncesinde Ahlakın Kaynağı”, *İslam düşüncesinde Ahlakî Önergelerin Kaynağı*, edit. Eşref Altaş-Mervenur Yılmaz, 1.b., Ankara: Nobel Akademik Yayınları, 2016, s. 149.

<sup>183</sup> Mian M. Şerif, “Orta Yolcular”, *İslam Düşüncesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, 2. b., İstanbul: İnsan Yayınları, 2014, s. 729.

<sup>184</sup> Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arızan, 2.b., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, s. 267; Hasan Aydın, *Gazzâli: Felsefesi ve İslam Modernizmi’ne Etkileri*, 1.b., İstanbul: 7 Renk Basım Yayın ve Filmcilik Ltd. Şti, 2012, s. 44.

<sup>185</sup> Şerif, “Orta Yolcular”, s.780; Cevizci, s. 108.

<sup>186</sup> Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s. 249.

<sup>187</sup> Cevizci, *Etik/Ahlak Felsefesi*, s. 108; Çağrı, a.g.e., s. 250; Coşar, a.g.e., s. 66.

Gazali'ye göre insanı mutluluğa ve kurtuluşa götürecekt tek düzen dindir ve din ahiret inancını ön planda tutar. Ayrıca din; inananlara Allah ile olan ilişkilerinde, peygamberleri örnek almaları gerektiğini bildirir. Zira bu dünya, inananlar için doğru yolda yürümeyi sınavan bir yerdir. Bu bağlamda insanın yegane amacı "marifetullah"<sup>188</sup>tır. İnsanın nihaî amacına ulaşması ise şunlarla gerçekleşir: ilim ve amel ile birlikte erdemli davranışlarda bulunmak.<sup>189</sup>

### 2.1.2.1. Gazali'de İnsanın Mahiyeti

İnsan bilme ve inanma gibi iki temel nitelik ile diğer varlıklardan üstün kılınmıştır. Gazali'nin insanın yapısını incelerken, üzerinde durduğu en önemli nokta, insanın bu özellikleridir. Çünkü insanı insan yapan, ilahî hitaba muhatap kılan, varlığını dünyanın ötesinde sürdürebilecek olan ruha sahiptir.<sup>190</sup> Üstün varlık olan insan mutluluğu aramaktadır. Gazali'ye göre mutluluktan; uhrevi haz halini, sınırsız zenginlikleri, azalmayan yetkinlikleri ve tüm zamanlar boyunca aşılamayan güzellikleri anlamalıyız.<sup>191</sup> Dolayısıyla mutluluk her insanın idealidir. İnsanın bu ideale ulaşabilmesi için öncelikle kendini tanıması ve daimi olarak gelişen bir ahlakî arınmayı sürdürmesi gerekmektedir. Kişinin kendisini tanımaya iten şey ise yaratıcısını tanıma (marifetullah) içgüdüdür.<sup>192</sup> İnsanın kendisini tanıması hem bedensel hem ruhsal anlamda gerçekleşmelidir. Ona göre insan beden ve ruhtan oluşan bir bütündür. Gazalî ruhu daha çok önemsiyor olsa da, bedeni ve bedenî arzuları yoksayma düşüncesinde değildir.<sup>193</sup>

Bu bağlamda Gazali'ye göre insan bedeninde, davranışlarını yönlendiren dört temel özellik vardır. Bunlar; hayvansal sıfat, yırtıcılık sıfatı, şeytanlık sıfatı ve meleklik sıfatıdır.<sup>194</sup> Kişinin kendindeki bu özellikleri bilmesi ve kendisinde hangisinin baskın olduğunu öğrenmesi gerekmektedir. Eğer baskın olan özellik iyi ise onu pekiştirmeli; kötü ise onu terk etmelidir.<sup>195</sup> Burada bahsedilen şey, mutluluğa giden yolda bedeni

<sup>188</sup> Bkz. Süleyman Uludağ, "Mârifet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003, C.28, s. 54-56.

<sup>189</sup> Fehrullah Terkan, "Gazzalî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat", *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, edit. M.Cüneyt Kaya 4.b., İstanbul: İsam Yayınları, 2017, s. 306-307.

<sup>190</sup> Çağrı, a.g.e., s. 252-253.

<sup>191</sup> Fahri, a.g.e., s. 269.

<sup>192</sup> Gazali, *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 72.

<sup>193</sup> Cevizci, *Etik/Ahlak Felsefesi*, s. 111; Coşar, a.g.e., s. 66; İsmail Yağmur, *Gazalî Düşüncesinde İnsan Psikolojisine İlişkin Bulgular*, (Yüksek Lisans Tezi), Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, 2007, s. 35.

<sup>194</sup> Gazali, *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 23.

<sup>195</sup> Yağmur, a.g.e., s. 36.



tanıma kısmıdır. Nitekim Gazali ahlakın en önemli ameli ilim olduğunu vurgular. Çünkü ona göre, nefesine hükmedemeyen kişi diğer işlerinde de başarısız olacaktır.<sup>196</sup>

Elbette ki Gazali için insanın yalnızca bedenini tanınması yeterli değildir. İnsanın kendini tanınması demek; ruhunu, ruhun ahlakî ve aşkın niteliklerini tanınması demektir. Çünkü insan ruhî yönüyle bu dünyada değerli bir varlık olmuştur. Nitekim Allah Kur'an'da bedeni tabiata, ruhu ise kendi zatına nispet ederek insanın bu değerli yönünü vurgulamıştır. Gazali insanın mahiyetini bu şekilde ortaya koyarken 'ruh' terimi ile ilgili görüşlerini ve ruhun 'kalp', 'nefs', 'akıl' ile ilişkilerini de şu şekilde açıklamıştır.<sup>197</sup>

**Kalp:** Kalbin iki anlamı vardır. Birincisi maddi anlamda bilinen anatomik organdır. İkincisi ise manevi anlamdadır. Manevi anlamda kalp; "rabbânî-ruhanî latîf bir unsur"dur. Ve insanın asıl bilen ve tanıyan melekesidir. Kalp insanın muhatap olunan, cezalandırılan, sorumlu tutulan parçasıdır.

**Ruh:** Birinci anlamıyla doktorlar için bedeni hareket ettiren canlılık fonksiyonudur. İkinci anlamıyla ise, insanda "idrak edici ve bilici latîfe"dir. Ruh "rabbânî" bir şeydir.

**Nefis:** Nefis, sufilerin kullandığı anlamda şehvet ve gazap güçlerini kendinde barındıran unsurdur. Bu suretle eğitilmesi gerekmektedir. Sufiler nefisle mücadeleyi ahlakî bir çaba olarak gerekli görmüşlerdir. İkinci anlamıyla ise, daha öce kalp ve ruh için belirttiğimiz ikinci anlamları ile aynıdır. Yani "insanın hakikati olan latîfe"dir. Fakat bu latife, sahip olduğu haller ile sıfatlanır. Emre itaat ettiğinde "nefs-i mutmeinne", itaatsizlik ettiğinde "nefs-i emmâre" olarak isimlendirilir.

**Akıl:** Akıl bilgiyle ilgili olan şeyleri kavrama yeteneğidir. Kalp, ruh ve nefis ile aynı anlama gelmektedir.

Gazali tüm bu tanımlarını ayet ve hadisler ile desteklemiştir. Görüldüğü üzere kalp, ruh, nefis ve akıl kavramlarının aynı anlama geldiğini düşünmüştür. Ve eserlerinde ruh yerine, aynı anlamda kalp, nefis ve akli da kullanmıştır. Bir başka deyişle; ortaya konulan bu kavram çeşitliliği, ahlak düşüncesi bakımından anlam farklılığı oluşturmamaktadır. Zira insanı insan yapan ve diğer tüm varlıklardan üstün kılan bu latîfedir. İnsanın sahip olduğu ruh; ilahî hitaba mazhar olur, görevlerle yükümlü olur, akıl ve bilgi sahibidir, duyular üstü alem hakkında idrak ve tefekkür gücü taşır ve

<sup>196</sup> Fahri, a.g.e., s. 270.

<sup>197</sup> Gazali, *İhya-u Ulum'id Din*, çev. Ahmed Serdaroğlu, C.III, İstanbul: Bedir Yayınları, 1974, s.9-13.; Gazali, *Ahlâk Kitabı*, çev. Seray Yıldız, 4.b, İstanbul: İlke Yayıncılık, 2017, s. 61-64.

varlığını dünyanın da ötesinde sürdürecektir.<sup>198</sup> Söz konusu ruhun tanınması ve eğitilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda Gazali temel erdemleri ortaya koyar.

### **2.1.2.2. Gazali'nin Erdem Anlayışı**

Gazali iradeci ve eylemci bir düşündürdür. Ona göre, tek başına iyi inanç veya niyet bir değer taşımaz; önemli olan yegane şey iyi ve doğru eylemlerdir. Bu bağlamda önemli bir eseri olan İhya-u Ulum'id Din'de, karakter özelliklerinin geliştirilmesine dayanan bir ahlak anlayışı geliştirir. Ancak övgüye değer davranışların geliştirilmesi insanın kurtuluşa ulaştıracaktır. Ve bu yolda kişinin örnek alması gereken kişi Hz. Muhammed'dir.<sup>199</sup> Riyazet ve mücadele bu yolda temel dayanaktır. Zira insanı erdemli kılan karakter özelliklerini geliştirmenin yolu onlardır.<sup>200</sup>

İnsan, istek ve arzularına karşı mücadele verir ancak amacı onları ortadan kaldırmak değildir. Çünkü ahlaklılık anlamında iki bariz cephe vardır: akıl ve insanî arzular ve tutkular. Bu iki cephe arasındaki mücadele sonucunda insan, gerçek özgürlüğe ulaşır. Gazali, bu mücadele esnasında kazanılan uygun ve doğru karakter özelliklerine erdem adını verir.<sup>201</sup>

Gazali gerek erdem tanımı gerekse de tasnifi konusunda Aristotelesçi anlayışı korur. Benimsediği bu anlayışa göre insanın sahip olduğu akılsallık potansiyelini geliştirme gücü vardır. Bu potansiyeli hayata geçirmede erdemli karakter özellikleri önemlidir. Aristotelesçi anlayışta ilerlemesine rağmen; temel erdemler, ahlakî eğitimin imkanı ve metotları gibi konularda ayet ve hadislere, İslam büyüklerinin görüşlerine başvurmuştur. Böylelikle tamamen İslamî bir üslup ile okuyucuda dinî şuuru canlı tutmak istemiştir.<sup>202</sup>

Gazali'ye göre dört temel erdem şunlardır: Hikmet, şecaat, iffet ve adalet. Onda erdemler, Aristoteles'te olduğu gibi, iki aşırı uç arasında ortadır. Ve yine Aristoteles gibi 'orta'yı belirleme güçlüğünden bahseder. Bu güçlüğü Kur'an'da geçen doğru yol anlamındaki "sırât-ı müstakîm" ile karşılaştırır. Ona göre insanın daima bu ortayı bulması yani doğru yolda olması Allah'ın yardımı ile olur.<sup>203</sup>

<sup>198</sup> Coşar, a.g.e., s. 67.

<sup>199</sup> İbrahim Agâh Çubukçu, *Ahlâk Tarihinde Görüşler*, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1994, s. 103.

<sup>200</sup> Fahri, a.g.e., s. 274; Cevizci, *Etik/Ahlak Felsefesi*, s. 110.

<sup>201</sup> Cevizci, *Etik/Ahlak Felsefesi*, s. 111-114.

<sup>202</sup> Coşar, a.g.e., s. 67.

<sup>203</sup> Fahri, a.g.e., s. 275.

Gazali saydığı dört temel erdemın alt bölümlerını de belirler. Ona göre hikmetin alt bölümleri; akıllılık, zihin keskinliği, görüş berraklığı ve doğru kanaatte bulunmaktır. Şecaatin alt bölümleri; cömertlik, kendine güven, yüce gönüllülük, dayanıklılık, yumuşak huyluluk, sebat, asalet, mertlik, kendine hakimiyettir. İffetin alt bölümleri ise; haya, utanma, müsamaha, sabır, eli açıklık, doğru karar, iyi huyluluk, öz denetim, kanaatkârlık, sükûnet, yardımseverlik, hakzılığa karşı kızgınlıktır. Adalet erdemine gelince; bu erdemi üçe ayırır. Birincisi siyasi adalettir; şehrin farklı kısımlarının birbirleriyle düzenli ilişkisidir. İkincisi ahlakî adalettir; nefsin bölümlerinin birbiriyle uyumu ile ilgilidir. Üçüncüsü iktisâdî adalettir; ticarî alışverişlerde dürüstlük kurallarıyla ilişkilidir.<sup>204</sup>

İnsanın tüm davranışlarının en son gayesi ahiret mutluluğudur. O bütün davranışların kendisine yöneldiği en üst faydadır. Öteki bütün erdemlerin ve imkanların faydalı sayılabilmesi, söz konusu son gayeye vasıta olmasına bağlıdır.<sup>205</sup> Bu bağlamda ahlakın kaynağı ilahî hitap veya emir ve yasaklar olacaktır. Ahlakın öreneği de, daha önc belirttiğimiz gib peygamber Hz. Muhammed'dir.<sup>206</sup> Ona göre ahlakî değerler insanüstü bir otoriteye bağlanmazsa mutlak olma niteliğini kaybeder. Zira bencil yapıda olan insanlar davranışlarını yalnızca kendi çıkarları açısından değerlendirirler. Bunun zorunlu sonucu ise şudur: yararlar izafî ve subjektif olduğundan değerler de izafleşir. Ayrıca ahlakî değerleri belirleyen otoritenin insanüstü olması; insanların itaatini daha kolay hale getirir.<sup>207</sup>

## 2.2.HRİSTİYAN FİLOZOFLARDA DİN ERDEM İLİŞKİSİ

Antik felsefe ile modern felsefe arasında yer alan bu dönemde, Tanrı merkezli bir felsefe anlayışı oluşmuştur. Tek tanrılı dinlerin ortaya çıkması bu durumun önemli bir sebebidir. Tanrı'nın varoluşu ve doğasıyla ilgili birçok teolojik problem felsefenin merkezindedir. Dönem içinde yaşayan filozoflardan biri Thomas Aquinas'tır.

### 2.2.1.Thomas Aquinas (1225-1274)

Thomas Aquinas, ortaçağın en önemli düşünülerinden biridir. Döneme hakim olan kilise görüşlerindeki çelişkili durumları çözmekle meşgul olmuş ve Hıristiyan düşüncesini sistemleştirmek istemiştir. Bunu yaparken esas aldığı şey akıldır. Hıristiyan dünya görüşünü, değişen ilgi ve bilgilerle zenginleştirmiş; bununla çağın ihtiyaçlarını

<sup>204</sup> Fahri, a.g.e., s.276-277.

<sup>205</sup> Çağrıci, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 7.b., İstanbul: Dem Yayınları, 2016, s. 276.

<sup>206</sup> Cevizci, *Etik/Ahlak Felsefesi*, s. 114.

<sup>207</sup> Coşar, a.g.e., s. 68.

karşılamaya çalışmıştır. Böyle bir sentez için en büyük yardımı Aristoteles felsefesinden almıştır.<sup>208</sup> Thomas Aquinas'ın etik anlayışına gelirsek, insanın amacının ne olduğu sorusu ile başlamamız gerekir.

### **2.2.1.1. Aquinas'ta İnsanın Temel Gayesi**

Aquinas'a göre insanın nihai amacı, bu dünyada elde edilecek bir mutluluk ile sınırlı olamaz; yalnızca Tanrı'da ve Tanrı aşkında bulunabilir. Zira insan, erdemli bir hayat ile kısmi bir mutluluk elde eder. Dünyada yapılmış böyle bir hazırlık sonrasında ancak, ilahi inayet ile tam bir mutluluğa erişilebilir.<sup>209</sup>

Böyle din merkezli bir etik görüşün temelinde; insanın dünyaya ait hiçbir şeyle tatmin olamayacağı düşüncesi vardır. Aquinas'a göre insan bu dünyada istek ve arzularını tam anlamıyla karşılayamaz. Erdemli bir yaşam sürse dahi mutluluğa ulaşması mümkün değildir. Aristoteles'te ise erdemli yaşam bizzat kendisi, mutluluğu sağlayabiliyordu. Aquinas için mutluluk yalnızca Tanrı ile sağlanabilir.<sup>210</sup> İnsanın kendini gerçekleştirme, tamamlanma arzusunu tatmin edecek yegane varlık Tanrı'dır. Tüm bunların zorunlu sonucu şudur: insanın nihai amacı dünyevi bir mutluluk değil, dünya üzerinde geçirilen erdemli bir hayat sonrasında, ahirette Tanrı'ya erişmekle ulaşılan ebedi saadettir.

İnsan doğasının sahip olduğu iki boyut, bu iki yönlü mutluluğu gerekli kılar. Mutluluğun birinci kısmı yaşadığımız dünya içerisinde, kişinin kendisini gerçekleştirme ile elde edilir. Bu kısım felsefi etik konusudur. Mutluluğun ikinci kısmı ise, Hıristiyanlığın konusudur ve insanın doğaüstü bir amaç edinmesi gerekmektedir. Bu kısım teolojik etik kapsamına girmektedir. Ancak Aquinas her iki düzeyde de, kişinin yolunun Tanrı'dan geçtiğini savunmaktadır.<sup>211</sup> İnsanın, kendini gerçekleştirme ve hakiki mutluluğa erişmesi Tanrı'yı bilmesi ile gerçekleşir. Zira bu özelliği onu diğer varlıklardan ayıran yeteneğidir. Tanrı'nın kendi suretinde yarattığı yegane varlık olan insan, mutlu olabilmek için Tanrı bilgisine erişmek zorundadır. Ve bunun yolu felsefi araştırmadır. İnsan felsefi araştırma yoluyla, nihai amacına erişecektir. Bu amaca ulaşmak için kullanacağı yol erdemli bir hayat olmalıdır.

<sup>208</sup> Thilly, a.g.e., s.191; Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, s. 146.

<sup>209</sup> Brian Duignan, *The History of Western Ethics*, New York,: Britannica Educational Publishing, 2011, s. 54.

<sup>210</sup> Edouard Jeuneau, *Ortaçağ Felsefesi*, Çev.Betül Çotuksöken, 3.b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2015, s. 105.

<sup>211</sup> Thomas Aquinas, *Selected Philosophical Writings*, (ed. by T. McDermott), Oxford, 1998, s. 337; Nigel Tubbs, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Doğan Barış Kılınc, 1.b., Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017, s. 113.

### 2.2.1.2. Aquinas'ın Erdem Anlayışı

Thomas Aquinas'ın etik görüşüne dair yaptığımız bu açıklamalar sonrasında erdem anlayışına geçebiliriz. Ona göre erdem, insanın doğru yaşamasını ve özüne uygun davranmasını sağlayan alışkanlıklardır.<sup>212</sup> Aquinas insanda, onun davranışlarını belirleyen iki gücün olduğunu düşünür. Bunlardan biri akıl, diğeri iştihadır. Bu sebeple Aristoteles'in ikiye ayırdığı erdemleri, Aquinas olduğu gibi kabul eder. Aklı yetkinleştiren erdemler entelektüel erdemlerdir; iştihayı kontrol edenler ise ahlaki erdemlerdir. Ona göre entelektüel erdemler ve ahlak erdemleri kazanılan erdemlerdir.

Entelektüel erdemler, insan aklını özüne uygun bir düzene sokar. Varlığın ilk ilkelerini bilmek ve o ilkelerden sonuç çıkarmakla ilgili erdemlerdir. İnsan aklının doğru bir şekilde işlemlerini sağlar. Ahlaki erdemler ise, insanın iştihaya yetisini kontrol altına alır. Bu erdemler insanın dünyevi eylemleri ile ilgilidir. Aquinas ahlaki erdemleri tek tek açıklamıştır;<sup>213</sup> ancak sonrasında onları dört temel erdeme indirgemıştır. Bu erdemler: ölçülülük, cesaret, adalet ve basirettir. Ölçülülük erdemi, insanın istek ve arzularının tatmini ile ilgilidir. Kişiyi hazlarını doğru yönetebilme yetisi sağlar. Aynı zamanda orta yolu bulmaya yarayan erdemdir. Bu erdem sayesinde, iştihaya konusunda eksiklik ya da aşırılık ortaya çıkmayacaktır. Çünkü erdem orta olandır. İkinci temel erdem cesarettir. İnsan yaşamı çeşitli tehlikeler barındırır. Kişi bu tehlikeler karşısında korku hisseder. İşte bu korku duygusu ortaya çıktığında, insana doğru yönelimi sağlayan erdem; cesarettir. Zira korku duygusu, kişiyi akla uygun olmayan hareketlere sürükleyebilir. Diğer iki erdem ise toplumsal davranışlar ile ilgilidir. Kişinin kendisinin dışındaki insanlara nasıl davrandığıyla ilgilidir. Biliyoruz ki insan, kendisi için her zaman iyi olanı ister. Örneğin beslenmek her insan için iyidir. Ve her insan kendisi için iyi olan beslenmeyi ister. Burada sorulması gereken soru şudur: "Kişi diğer insanlar için de bunu iyi olarak görüp istiyor mu?" Bu noktada insana gerekli olan erdem adalettir. Adalet erdemi kişiyi, diğer insanlar ile arasındaki ilişkilerde doğru yönelim ve alışkanlıklara sahip kılar. Basiret ise, ahlaki eylemi her yönüyle doğru düşünme erdemidir. Aquinas bütün iyi eylemelerin basiret erdemi ile bağlantılı olduğunu savunur. Bu erdem, iyi ve sağlam hükümleri davranışlarla ilişkilendirir. Tüm bu doğal erdemler, gerektiği zamanlarda kullanılır ve tekrar edilirse, sağlam bir karakter elde edilir.

<sup>212</sup> Cevizci, *Etik/Ahlak Felsefesi*, s. 97.

<sup>213</sup> Hülya Umut Tok, *Aristoteles ve Thomas Aquinas'ta Erdemler*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 2006, s. 44.

Aquinas'a göre doğal erdemler birtakım dini erdemler ile tamamlanmak zorundadır. Zira doğal erdemler kişiye bu dünyadaki hayatı ve ahlaki ile ilgili doğru yaşamayı sağlayan erdemlerdir. İnsanın nihai amacına ulaşmasını tek başına sağlayamazlar. Tanrı'nı özünün bilgisine erişmeye; varlık kaynağının görüsüne sahip olmaya salt akıl yeterli değildir. Ve tüm bu saydıklarımıza ulaşmak her insanın ihtiyacıdır. Bu bağlamda dini bir erdem, insanı Tanrı ile doğru ve gerekli bir ilişki içerisine sokar. İnsan böyle bir ilişki ile nihai amaca yönelik doğru eylemlerde bulunur. Söz konusu teolojik erdemler Tanrı tarafından lütfedilir. Teolojik erdemler şunlardır: İman, umut ve aşk. Kişi bu erdemler sayesinde, ilk olarak Tanrı'ya inanır; sonrasında O'na kavuşmayı ümit eder ve son erdem ile de, Tanrı'yı sınırsızca sever. İman Tanrı'ya giden yolu açar; umut, nihai amacın erişilebilir olduğunu gösterir; aşk ise bu yüce amaç ile birlik olup ebedi mutluluğa ulaştırır.

Teolojik erdemlerin, kazanılan erdemler olan entelektüel ve ahlaki erdemlerden farkları vardır. Öncelikle bu erdemler, doğal erdemler gibi insanın kendi çabasıyla elde edilemez; tamamen Tanrı'nın inayetine bağlıdır. Kazanılan erdemlerin kaynağı saf akıl iken; dini erdemlerin kaynağı ve ölçüsü sadece Tanrı'dır. Ahlaki erdemlerde orta olmak önemliydi. Dini erdemler ise, arttıkça yoğunlaşan ve güçlenen erdemlerdir. Bu şekilde kişiyi Tanrı'ya yöneltir; yine Tanrı'nın inayetiyle ebedi mutluluğa ulaştırırlar. Dolayısıyla dini erdemler, diğer erdemlerden çok daha üstündür.

Aquinas erdemli davranışların temeline ahlak yasasını koyar. Ahlak yasası, eylemleri gerçek ve uygun amaçlarına yönelten akli bir ilkedir. Kişi ahlaki erdemleri hayata geçirirken; onu denetlemek, aşırıya kaçmasını engellemek; gerçek amaçtan sapmasını önlemek için bu yasa temel alınır. Ahlak yasasının birkaç türü vardır. Bunlara örnek olarak ilahi yasa ve doğal yasa verilebilir. İlahi yasa: Tanrı'nın, insanı nihai amacına yönelten buyruklarından oluşur. Doğal yasa ise, doğru eylemin akıl ile keşfedilmesine yarayan ilkelerden oluşur. Söz konusu ilkeler, belirlenmiş insan doğası tarafından oluşturulması sebebiyle, tüm insanlar için geçerlidir. Bu sebeple de evrenseldir. Bu temellendirmesi ile Aquinas, erdemlerin kaynağını sadece Tanrı'ya atfetmekten kurtulur. Aristoteles'ten gelen rasyonalizmin etkisiyle, iyi ve kötünün ne olduğunu yalnızca Tanrı'nın keyfi iradesine bırakmamış olur. İnsan akıl ve deneyim yoluyla bunu bulabilir. Aquinas, kötülüğü yoksunluk olarak görür. Bir şey kendi

doğasına göre davrandığında iyi olanı yapar; zira doğası iyidir.<sup>214</sup> Bunun zorunlu sonucu ise şudur: Doğal yasa her bireyde vardır ve temeldir.

Aquinas'a göre insanın olması gereken doğrultuda gelişmesi ahlaklı oluşuyla bağlantılıdır. Ve bu yolda erdemler onun en temel ihtiyaçlarıdır. Dolayısıyla kişi erdemli davranışlarda bulunduğu kendine yakışanı yapmış olur. Tanrı tarafından gelen erdemler insanı nihai amacına götürür. Kazanılan erdemler ise kendi özünde bulunmaktadır. Bu durum erdemlerin yalnızca insana yabancı, dışarıdan bir kaynaktan gelen ilkler olmadığını gösterir. Tanrı'dan gelenler ise yine onu gerçek manada insan olmaya ve nihai amacına götüren; insanın doğası dışında bir şey içermeyen erdemlerdir. Ahiretteki ödül ve ceza ise, ilahi ahlak yasasını destekleyip güçlendirmeye yarar. Kısaca erdemlerin tamamı insanın kendini gerçekleştirerek ebedi mutluluğa erişmesini sağlar.

---

<sup>214</sup> Thilly, a.g.e., s. 200.

## SONUÇ

'Erdem' kavramı ahlak içerisinde; insana has özelliklerin tam anlamıyla gerçekleştirilmesini ifade eder. Erdem etiği ise, insanın karakterini merkeze alan bir sistem oluşturur. Erdem etiğinin temelinde, insanın sahip olması gereken karakter özelliklerini edinme ve 'iyi hayat' amacını gerçekleştirme bulunur. Bu özellikleri ile erdem etiği diğer etik türlerinden ayrılır. Diğer yandan erdem etiği söz konusu yönü sebebiyle dinin amacıyla örtüşür. Zira din de aynı şekilde insanın karakterini yetkinleştirmeyi ve 'iyi hayat' sürmesini hedefler. Bu bağlamda din ahlak ilişkisini erdem kavramı çerçevesinde incelemeyi tercih ettik.

Tarihsel süreç içerisinde Antik Yunan döneminden üç filozof inceledik: Sokrates, Platon ve Aristoteles. Dönemin üç ismi de erdem temelli ahlak sistemi oluşturmuştur. Sokrates, sofistler ile aynı dönemde yaşamıştır ve onların rölativizminin aksine genel ve kalıcı olanın varlığını savunmuştur. Sokrates'e göre erdem; insanın kendisini tanımasıdır. Bu tanıma sürecinde insan, erdemler ile mutluluğa ulaşır. Başka bir deyişle mutluluğa ulaşmanın yegâne yolu erdemli olmaktır. Hocasını takip eden Platon, nihâî hedef olan mutluluğa ulaşma yolunu şöyle açıklar: İnsan ruhu parçalardan oluşur. Ruhu oluşturan parçalar arasında bütünlük sağlanmalıdır. Söz konusu bütünlük ile erdemli bir hayata ve mutluluğa ulaşılabilir. Aristoteles ise erdem temelli ahlak anlayışını detaylı bir sistem haline getirmiştir. Erdemi; entelektüel erdemler ve ahlâkî erdemler olarak ikiye ayırmıştır. İki erdem türünün, aklın iki farklı parçasına ait olduğunu ve birbirleri için tamamlayıcı, destekleyici görev üstlendiklerini savunmuştur.

Modern dönemde MacIntyre; eleştirdiği modern etiğe, çekirdek erdem kavramı önerisini sunar. Söz konusu çekirdek kavramı; pratik, anlatı ve gelenek öğeleriyle destekler. MacIntyre bu üç öğe ile erdemi; geçmiş, bugün ve gelecekte asıl yapısını kaybetmeden ve daimî bir devinim halinde varolacağını savunur. Dolayısıyla pratik, anlatı ve gelenek birbirine sıkı bir şekilde bağlanmıştır. Bu haliyle erdemin; özünü koruyarak, devinimini her çağda devam ettirmesi sağlanır.

Bu bağlamda sıraladığımız ahlak sistemlerinde; felsefi düşünce yani akıl temelli erdem anlayışı olduğu görülmektedir. Söz konusu ahlaki sistemlerde insan merkezi konuma sahiptir. Bu durumun sebebi ise insanın sahip olduğu akıl ve irade gibi, yalnızca ona ait olan özelliklerdir.



Erdem anlayışlarını din ile ilişkilendiren ahlak sistemleri vardır. Farabi, Gazali ve Thomas Aquinas söz konusu ahlak sistemini oluşturmuşlardır. Farabi her ne kadar Aristoteles ile aynı çizgide ilerlese de; ahlak sistemi Tanrı düşüncesi ile desteklenir. İnsanın sahip olduğu akli temel olarak erdemleri; teorik erdemler, fikrî erdemler, ahlâkî erdemler ve pratik sanatlar olarak sınıflandırır. Ancak ahlak sistemi bundan ibaret değildir. Kozmik bütünlük içerisinde Tanrı ile ilişkisi vardır. Örneğin; erdem sınıflamasının ilk basamağı olan teorik erdemler, varlığın en yüksek ilkesi Tanrı ile ilgili bilgileri kavramayı sağlar. Akli bilginin nihâf kaynağı Tanrı'dır. Ve insan yegâne amacına ancak, Tanrı ile bağlantı kurarak ulaşabilir.

Benzer şekilde Thomas Aquinas'ın erdem anlayışı, Aristoteles ile örtüşür. Fakat Aquinas için gerçek mutluluk Tanrı ile sağlanır. Bu sebeple entelektüel erdemler ve ahlâkî erdemler sınıflamasına, teolojik erdemleri ekler. Zira teolojik erdemler olmaksızın; insan, Tanrı ile doğru ve gerekli bir ilişki kuramaz ve bunun sonucunda da gerçek mutluluğa erişemez.

Gazali ise ahlak düşüncesini Kuran ve sünnet temelli oluşturmuştur. Erdemli davranışların tek örneği Hz. Muhammed'dir. Buna rağmen Gazali gerek erdem tanımı gerekse de tasnifi konusunda Aristotelesçi anlayışı korur. Benimsediği bu anlayışa göre insanın sahip olduğu akılsallık potansiyelini geliştirme gücü vardır. Bu potansiyeli hayata geçirmede erdemli karakter özellikleri önemlidir. Ancak söz konusu süreçte ve temel erdemleri belirlemede kaynağı ayet ve hadislerdir. Bu doğrultuda insanın temel gayesi ahiret mutluluğudur.

Tüm bu çalışma sürecimiz boyunca ulaştığımız düşünceler şunlardır: erdem etiği ve din kurumu birçok yönden ortak özelliklere sahiptir. İkisinin de ana konusu insan karakteri ve davranışlarıdır. Ayrıca insana bir amaç gösterir ve o amaç doğrultusunda nasıl ilerleyeceğini tarif eder. Görmek istediğimiz şey ise din ile ahlak arasında bağ kurulduğu ve kurulmadığı durumlarda; ahlak sisteminin nasıl etkilendiği. Felsefi düşünce temelli erdem anlayışlarında sistem; insanın akıllı, değerli, sorumlu, amaç sahibi olduğuna dair inanç ile şekillenir. Din ile ilişkilendirilmiş, bazen din ile temellendirilmiş, erdem anlayışlarında ise; yine insan akıllı ve değerli kabul edilmiş, bunun yanında ise Tanrı'ya ulaşma ve Tanrı'nın gözetiminde olma faktörleri sisteme dahil edilmiştir. İki şekilde de etkili olan faktör 'inanç'tır. İlkinde insana olan; ikincisinde Tanrı'ya olan inançtır. Ve iki şekilde de oluşan sistemde, elde edilmek istenen insan tipi; erdemli insan tipidir.

## KAYNAKÇA

- AKBAŞ Ahmet, *Kur'an'da İnsanın Mutluluğu*, 1.b., İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- AKTAŞ Zeki, *Farabi Ve John Locke'un Ahlak Felsefelerinin Karşılaştırılması*, (Doktora Tezi), Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2018.
- ANSCOMBE G.E.M., "Modern Moral Philosophy", *Philosophy*, S.33, 1958, s.1-19.
- AQUINAS Thomas, *Selected Philosophical Writings*, (ed. by T. McDermott), Oxford, 1998.
- ARİSTOTELES, *Eudemos'a Etik*, çev.Saffet Babür, 2.b., Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2017.
- ARİSTOTELES, *Nikomakhos'a Etik*, çev.Zeki Özcan,1.b., Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014.
- ARİSTOTELES, *Ruh Üzerine*, çev.Ömer Aygün-Y.Gurur Sev, 1.b., İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- ARMSTRONG Walter Sinnott, *Tanrısız Ahlak?*, çev. Atilla Tuygan, 3.b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- ARSLAN Ahmet, *Felsefeye Giriş*, 22.b., Ankara: Adres Yayınları, 2015.
- ASTER Ernst von, *Ernst von Aster'in Ders Notları*, der.Vural Okur 1.b., İstanbul:Sentez Yayıncılık, 2015.
- AYDIN Hasan, *Gazzâli: Felsefesi ve İslam Modernizmi'ne Etkileri*, 1.b., İstanbul: 7 Renk Yayınları, 2012.
- AYDIN İbrahim Hakkı, Seküler Ahlak Bağlamında Din-Ahlâk İlişkisi, *Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.35, 2011, s.6.
- AYDIN Mehmet S., *Din Felsefesi*, 13.b., İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2012.
- AYDIN Mehmet, "Fârâbi'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'adet Kavramı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.XXI, (1976), s.303.

- AYDINLI Yaşar, “Farabi ve Bağdat Meşşâî Okulu”, *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, edit. M.Cüneyt Kaya 4.b., İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- BALCI Elif Nur Erkan, *Erdemi Keşfetmek*, 1.b., İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- BARTLEY William W., *Ahlak ve Din*, çev. Ali Yıldırım, 1.b., Ankara: Elis Yayınları, 2017.
- BAUMAN Zygmunt , *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker, 3.b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- BIÇAK Ayhan, “Ahlâk ve Dinin Sınırları Bağlamında Müeyyide Sorunu”, *Ahlâk ve Müeyyide: Ahlâkın Anlamı ve Sınırı Üzerine Konuşmalar*, edit. ÖmerTürker, 1.b., Ankara: Nobel Akademik Yayınları, 2017.
- BİLLINGTON Ray, *Felsefeyi Yaşamak: Ahlak Düşüncesine Giriş*, çev. Abdullah Yılmaz, 2.b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- BOWIN Jhon, *Aristoteles’s Virtue Ethics*, [https://www.researchgate.net/publication/317343951\\_ARISTOTLE'S\\_VIRTUE\\_ETHICS](https://www.researchgate.net/publication/317343951_ARISTOTLE'S_VIRTUE_ETHICS), (Eylül 2017).
- BUTTERWORTH Charles E., ed.Peter Adamson-Richard C.Taylor, “Ahlak ve Siyaset Felsefesi”, *İslam Felsefesine Giriş*, çev. M.Cüneyt Kara, 4.b., İstanbul: Küre Yayınları, 2015.
- CAN Nevzat, *Aristoteles ve Farabi’nin Ruh Anlayışlarının Karşılaştırılması*, (Yüksek Lisans Tezi), Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 1994.
- CEVİZCİ Ahmet, *Etik/Ahlak Felsefesi*, 2. b.,İstanbul:Say Yayınları, 2015.
- CEVİZCİ Ahmet, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 2.b., İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- CEVİZCİ Ahmet, Kasım Küçükalp, *Batı Düşüncesi/Felsefi Temeller*, 2.b., Ankara:TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2010.
- CEYLAN Yasin, *Din ve Ahlâk*, Doğu Batı Düşünce Dergisi, S.4, 1998, s.78-86.
- COPAN Paul, “Ahlakî Argüman”, *Din Felsefesi: Klasik ve Güncel Meseleler*, edit. Paul Copan-Chad Mesiter, 2.b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018.
- COŞAR Hakan, “İslam Ahlak Düşüncesi ve Filozof Ahlakçılar”, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, 1.b., edit. Murat Demirkol, Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018.

- ÇAĞRICI Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 7.b., İstanbul: Dem Yayınları, 2016.
- ÇELİKKOL Suat, *Farabî'de Ahlak ve Ahlak Eğitimi*, (Doktora Tezi), Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 2010.
- ÇÖTOK Tufan, *Aristoteles Ahlakının Kurucu Erdemi Olarak Phronesis*, (Doktora Tezi), Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- ÇUBUKÇU İbrahim Agâh, *Ahlâk Tarihinde Görüşler*, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1994.
- DUIĞNAN Brian, *The History of Western Ethics*, New York: Britannica Educational Publishing, 2011.
- EL-ATTÂS M.Nakib, *İslâm, Sekülerizm, ve Geleceğin Felsefesi*, 4.b, çev. Mahmud Erol Kılıç, İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- FAHRÎ Macid, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoglu-Atilla Arızan, 2.b., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- FARABÎ, *İdeal Devlet/El-Medinetü'l Fâzıla*, 2.b., çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- FARABÎ, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, 3.b., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- FİLİZ Şahin, *Ahlakın Aklî ve İnsanî Temeli*, 2.b., İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- GAZALÎ, *Ahlâk Kitabı*, çev. Seray Yıldız, 4.b, İstanbul: İlke Yayıncılık, 2017.
- GAZALÎ, *İhya-u Ulum'id Din*, çev. Ahmed Serdaroğlu, C.III, İstanbul: Bedir Yayınları, 1974.
- GAZALÎ, *Kimyâ-yı Saâdet*, çev. Faruk Meyan, İstanbul: Bedir Yayıncılık.
- İBN MİSKEVEYH, *Mutluluk ve Felsefe*, haz.çev., Hümevra Özturan, 1.b., İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- JEAUNEAU Edouard, *Ortaçağ Felsefesi*, çev. Betül Çotuksöken, 3.b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- KILIÇ Recep, *Ahlakın Dini Temeli*, 8.b., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.

- KILIÇ Recep, “*Ahlâkî Temellendirme Problemi*”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, S.8, 1993, s.68.
- KURTARAN Mahmut, *Farabi’de Ahlak Felsefesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi, 2011.
- MACINTYRE Alasdair, *Erdem Peşinde*, 1.b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- MACINTYRE Alasdair, *Ethik’in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, 1.b., İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
- NIELSEN Kai, *Ethics Without God*, New York: Prometheus Books, 1990, s.70-89.
- ÖZCAN Muttalip, *Aristoteles Etiği ve MacIntyre’in Erdem Görüşü*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- ÖZCAN Zeki, *İnsan ve Toplum Bilimleri: Epistemolojik ve Kavramsal Sınırlar*, c.2., Ankara: Birleşik Yayınevi, y.y.
- ÖZGEN Mehmet Kasım, *Farabi’nin Mutluluk Anlayışı*, (Doktora Tezi), Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 2005.
- ÖZLEM Doğan, *Etik/Ahlak Felsefesi*,4.b., İstanbul: Notos Kitap,2015.
- ÖZTURAN Hümeýra, “Farabi’nin Düşüncesinde Ahlakın Kaynağı”, *İslam düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı*, edit. Eşref Altaş-Mervenur Yılmaz, 1.b., Ankara: Nobel Akademik Yayınları, 2016.
- ÖZTURAN Hümeýra, *Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri: Seçme Metinler*, 1.b., Ankara: Nobel Akademik Yayınları, 2015.
- ÖZTURAN Hümeýra, *Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Farabi’de Ahlakın Kaynağı*, 2.b., İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- PETERSON Michael, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar, 5.b., İstanbul: Küre Yayınları, 2015.
- PETERSON Michael, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *Din Felsefesi: Seçme Metinler*, çev. Rahim Acar, 1.b., İstanbul: Küre Yayınları, 2013.

- PLANTINGA Alvin, *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press, 2000.
- PLATON, *Sokrates'in Savunması*, Çev. Ari Çokona 8.b., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- POYRAZ Hakan, İnsanın "Kendini Gerçekleştirmesi Olarak Ahlak", *Ahlakın Temeli*, 2.b., edit. Ömer Türker, Ankara: Nobel Akademik Yayınları, 2016.
- ŞERİF Mian M., *İslam Düşüncesi Tarihi*, 2.b., İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- TERKAN Fehrullah, "Gazzalî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat", *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, edit. M.Cüneyt Kaya 4.b., İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- THILLY Frank, *Bir Felsefe Tarihi*, 2.b., İstanbul: İdea Yayınevi, 2010.
- TUBBS Nigel, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Doğan Barış Kılınç, 1.b., Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.
- TUNCER Mehmet, *Aristo ve Farabi'de Mutluluk Düşüncesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, 2006.
- TÜMER Günay, "Din ( I. Genel Olarak Din)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1994, C.9, s.312-320.
- TÜRER Celal, *Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlâka*, 1.b, İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.
- TÜRER Celal, *William James'in Ahlak Anlayışı*, 1.b., Ankara: Elis Yayınları, 2005.
- TÜRKERİ Mehmet, "Aristoteles, Farabi Ve İbni Miskeveyh'in Ahlak Kuramlarında "Dostluk"un Önemi", İzmir, D.E.U. İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 19, 2004, s.85.
- ULUDAĞ Süleyman, "Mârifet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003, C.28, s.54-56.
- ÜLKEN Hilmi Ziya, *Ahlâk*, 3.b., İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2016.
- WEBER Alfred, *Felsefe Tarihi*, 1.b., İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2015.

YAĞMUR İsmail, *Gazâlî Düşüncesinde İnsan Psikolojisine İlişkin Bulgular*, (Yüksek Lisans Tezi), Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, 2007.

YAVUZ Meltem, "Ahlakî Eylem ve Davranışların evrensel Olarak Değerlendirilemeyeceğini Öne Süren Görüşler Var mıdır?", *Ahlak Felsefesi*, edit. Esra İşbilen Duru, 1.b., İstanbul: Beta Yayınları, 2018.

YAVUZ Meltem, "Evrensel Bir Ahlak Yasası Var mıdır?", *Ahlak Felsefesi*, edit. Esra İşbilen Duru, 1.b., İstanbul: Beta Yayınları, 2018.

YILMAZ Yaşar, *Farabi'de Ahlak Felsefesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Konya: Selçuk Üniversitesi, 2002.



## BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

## TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

|  |   |
|--|---|
| Yazar Adı Soyadı                         | Hilal BAYRAKTAROĞLU   |
| Tez Adı                                  | Felsefe, Din ve Ahlak İlişkisinin Erdem Kavramı Çerçevesinde Analizi  |
| Enstitü                                  | Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü   |
| Anabilim Dalı                            | Felsefe Ve Din Bilimleri  |
| Tez Türü                                 | Din Felsefesi   |
| Tez Danışman(lar)ı                       | Prof.Dr. Zeki Özcan   |
| Çoğaltma (Fotokopi Çekim) İzni Kısıtlama | <input type="checkbox"/> Patent Kısıt (2 yıl)<br><input type="checkbox"/> Genel Kısıt (6 ay)<br><input checked="" type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin veriyorum. |

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Bursa Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih : 26.07.2019

İmza :

