

17032

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İSLÂM MEDENİYETİ VE SOSYAL BİLİMLER
ANABİLİM DALI

T. C.

Yükseköğretim Kurulu
Dokümantasyon Merkezi

AHLÂKIN DİNİ TEMELİNİN ÖNEMİ

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN

PROF.DR.NECATİ ÖNER

HAZIRLAYAN

RECEP KILIÇ

ANKARA 1991

Ö N S Ö Z

Felsefenin objelerinden biri bilgi; bilginin objesi ise varlık veya varolandır. Nihâî tahlilde bilgi, insanı varlık'dan haberdar eden şey; varolan hakkındaki bir hükümdür. Duyularla algılanan nesnelere hakkındaki bilgimiz yanında, hayatımızı düzenlerken kendilerine tâbi olduğumuz değerlere âit bilgimiz de vardır. İşte bu değerler arasından "ahlâkî" olanları kendine konu edinen felsefe disiplini, ahlâk felsefesidir.

Bilme ve kavrama yetisiyle diğer varlıklardan ayrılan insan, ilkin, eylemde bulunan bir varlıktır. Eylemde bulunan bir varlık olarak onu diğer hayvanlardan ayıran özellik, insanın eylemlerini belirli ilkelere göre icra edebilme yetisine sahip olmasıdır. İnsanın belirli ilkelere göre eylemde bulunabilmesi ise, akıl sahibi olmasının bir gereğidir. İç-güdüleriyle hareket eden hayvanın aksine insan, aklını kullanarak farklı eylemleri seçme kabiliyetine sahiptir.

Alternatif eylemler arasında seçim yapabilme gücüne sahip olduğu içindir ki, insanın eylemleri iyi, kötü, doğru ve yanlış diye nitelendirilebilmektedir. İşte, beşerî eylemlerde ortaya çıkan bu iyilik, kötülük ve doğruluğun, kendisinden hareket edilerek tanımlanabileceği belirli ölçütler var mıdır? İyi ve kötü'nün ölçüsü nedir? Bir eylemi "ahlâkî" kılan hususî bir nitelik var mıdır? Eğer varsa, bunun bilgisini nasıl elde ederiz? gibi sayısını çoğaltabileceğimiz

sualler, ahlâk felsefesinin kendine has suallerinden bazılarıdır.

"Ahlâkın Dinî Temelinin Önemi" adını verdiğimiz çalışmamızı, "Giriş" ve "Sonuç" kısımları hariç, üç bölüme ayırdık. Önce, "ahlâk" ve "ahlâk felsefesinden ne anlaşıldığını açıklığa kavuşturmaya çalıştığımız Giriş kısmında, ilim, din ve felsefe'nin ahlâka yaklaşım tarzlarına dikkat çektik. Felsefe tarihinde geliştirilmiş olan muhtelif ahlâk teorilerine işaret edip, ahlâkın temellendirilmesi ifadesinden ne anladığımızı belirttik.

Birinci Bölümde, din-dışında ahlâka temel olarak düşünülen "akıl", "sezgi" ve "duygu" üzerine temellendirilen ahlâk felsefelerinden, sırasıyla, Aristo, Kant, G.E. Moore, Epikür, D.Hume ve J.S. Mill'in ahlâk teorilerini inceledik.

İkinci Bölüme, düşünce tarihinde niçin birden fazla din ile temellendirilmiş ahlâk teorisi olduğunun felsefî tahlili ile başladık. Din ile temellendirilen ahlâk teorilerine örnek olarak Mu'tezîle, Eş'arî ve Mâturîdî'nin teorilerini inceleyip, bunların sebep olduğu felsefî problemlere işaret ettik.

Farklı temellere dayanan ahlâk teorilerini incelerken, onları, mümkün olduğunca objektif bir şekilde, oldukları gibi ortaya koymaya çalıştık, ama lüzum gördüğümüz noktalarda tenkit etmekten çekinmedik. Bu teorilerin incelenmesi esnasında gerek Batılı, gerekse İslâm âleminde seçtiğimiz düşünürlerin birinci-el kaynaklarını kendimize esas aldığımızdan, mecbur kalmadıkça, ikinci-el eserleri kullanmadık.

Üçüncü Bölümde, dinî ve din-dışı temellere dayanan teorileri, bir kere ahlâkî değerler açısından, bir kere de ahlâk ilkelerinin doğrulanması açısından mukayese ettikten sonra, din ile temellendirilen ahlâk teorilerine yapılan itirazların genel bir değerlendirmesini yaparak, dinî temelin ahlâkî sahadaki önemini belirtmeye çalıştık.

Sonuç kısmında, çalışmamızın bir değerlendirmesini yaptık.

Recep Kılıç

I Ç İ N D E K İ L E R

GİRİŞ	1
1- Ahlâkın Bir Felsefî Disiplin Olarak Ele Alınışı...	1
2- Ahlâkı Bir Temele Dayandırma Problemi	16
BİRİNCİ BÖLÜM	
DİN-DIŞI TEMELLERE DAYANAN AHLÂK TEORİLERİ	19
1- Akıl İle Temellendirilen Ahlâk Felsefeleri	19
a) Aristo'nun Ahlâk Felsefesi	19
b) İ. Kant'ın Ahlâk Felsefesi	36
2- Sezgi İle Temellendirilen Ahlâk Felsefeleri	59
George E. Moore'un Ahlâk Felsefesi	60
3- Duygu İle Temellendirilen Ahlâk Felsefeleri	68
a) Epikür'ün Ahlâk Felsefesi	68
b) D. Hume'un Ahlâk Felsefesi	74
c) J.S. Mill'in Ahlâk Felsefesi	83
İKİNCİ BÖLÜM	
DİN İLE TEMELLENDİRİLEN AHLÂK TEORİLERİ	97
1- Mu'tezîle'nin Ahlâk Teorisi	103
2- Eş'arî'nin Ahlâk Teorisi	115
Eş'arî Ahlâk Teorisinin Ortaya Çıkardığı Problemler	122
a) İlâhî İrâde-Ahlâkî Değer İlişkisinde Sebeplilik (Causality) Problemi	122
b) Değer Hükümlerinin Olgu Hükümlerinden Çıkarılması Problemi	125

c) İlâhî Buyrukların Keyfîliği Problemi.....	127
3- Mâturîdî'nin Ahlâk Teorisi.....	128

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİN-DIŞI TEMELLERE DAYANAN AHLÂK TEORİLERİ İLE DİNİ TEMELE DAYANAN AHLÂK TEORİLERİNİN MUKAYESESİ...	142
1- Her İki Teorinin Ahlâkî Değerler Açısından Mukayesesi.....	142
2- Her İki Teorinin Ahlâk İlkelerinin Doğrulanması Açısından Mukayesesi.....	156
3- Din İle Temellendirilen Ahlâk Teorilerine Yapılan İtirazların Değerlendirilmesi.....	162
SONUÇ.....	174
KAYNAKLAR.....	179

G İ R İ Ő

1 - AHLÂKIN BİR FELSEFİ DİSİPLİN OLARAK ELE ALINIŞI

Ahlâk kelimesi, Arapça 'hulk' (veya 'huluk') kelimesinin çoğulu olup Türkçe'de tekil olarak kullanılır. "Hulk, din, tabiat, huy ve karakter gibi mânâlara gelir."⁽¹⁾ İngilizce'de ahlâk karşılığında kullanılan 'moral' kelimesi de, "Latince 'moralis' kelimesinden türetilmiştir. Moralis, âdet, karakter, hâl ve hareket tarzı demektir."⁽²⁾

Demek ki kelime anlamı ile ahlâk, huy, karakter, hâl ve hareket tarzı gibi mânâlara gelmektedir.

Gazzâli kelimenin açıklamasını şöyle yapıyor: "Ahlâk, nefiste yerleşmiş bulunan bir yetidir (melekedir) ki, ondan fikrî bir zorlamaya lüzum kalmaksızın fiiller kolayca ortaya çıkar."⁽³⁾ Encyclopedia of the Social Sciences'da ahlâk hakkında şöyle denmektedir: "Son zamanlara kadar ahlâk, hâl ve hareket tarzlarından (manners) ayırđ edilmezdi. Beşerî ilişkilerde onlar, iyi şeylerin yapılması ve kötü olanların önlenmesinde etkili olduğuna inanılan davranış yöntemleri olarak kabul edilirdi. Zamanla hâl ve hareket tarzları, olağan (contingent), değışken ve çeşit çeşit davranış yöntemle-

(1) İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, C.X, Beyrut 1956, s.86 (Hulk maddesi).

(2) The Shorter Oxford English Dictionary, ed.by C.T. Onions, C.I, Oxford: Clarendon Press 1950, s.1280.

(3) Gazzâli, İhyâu Ulûmü'd-Din, C.III, Mısır 1302, s.49.

riyle bir tutuldu. Ahlâk da, zorunlu (necessary) ve değişmez farzedilen bir sistem olarak kabul edildi ve insanlığa mahsus doğru davranışın küllî prensiplerine atfedildi."⁽⁴⁾ 'Ahlâktan Dine' isimli eserinde W.G.De Burgh, ahlâkı, "ferdlerin irâdî hareketleriyle ilgilenen bir alan"⁽⁵⁾ olarak tarif eder.

Görülüyor ki kelime anlamı ile huy, hâl ve hareket tarzı gibi mânâlara gelen ahlâk, insanda yerleşmiş bulunan bir karakter yapısına işaret etmekte ve ferdlerin irâdî hareketleriyle ilgilenen bir alan olmaktadır. Zamana, toplum ve kültürlerle göre değişiklik gösteren davranış yöntemlerine karşılık ahlâk, zorunlu ve değişmeyen davranış kurallarına işaret etmektedir.

H. Nowell-Smith, ahlâkın şunları ihtiva ettiğini yazar: "1- İnsan tabiatı hakkındaki kanaatler; 2- iyi ve arzu edilir şeyler hakkındaki değerlendirmeler; 3- yapılması ve yapılmaması gereken hususları belirleyen kurallar; 4- Bizi doğru veya yanlış bir hareket tarzını seçmeye sevkeden sebepler."⁽⁶⁾

Anlaşılıyor ki ahlâk, insanın karakter yapısı, yapıp-etmeleri, bunlarla ilgili değerlendirmeleri ve davranışlarını düzenleyen genel kurallarla ilgilidir.

Terim olarak ahlâk: 1- Umumî bir hayat tarzını; 2- bir grub davranış kurallarını; 3- davranış kuralları veya hayat tarzları üzerinde yapılan fikrî bir araştırmayı ifade etmek üzere üç farklı şekilde kullanılır. "Budist ahlâkı veya Hıristiyan ahlâkı derken birinci tarzda; meslek ahlâkı veya

(4) Encyclopedia of the Social Sciences, ed.by E.R.A.Seligman, C.X, New York 1953, s.643 ('morals' maddesi).

(5) W.G.De Burgh, From Morality to Religion, New York 1938, s.5.

(6) H. Nowell-Smith, "Religion and Morality", The Encyclopedia of Philosophy, ed.by P.Edwards,içinde, C.VII, London 1967, s.150.

iş ahlâkı derken de ikinci tarzda kullanılır. Üçüncü tarzda kullanıldığında ahlâk, felsefenin bir kolunu, ahlâk felsefesini, ifade eder."(7)

H.Heimsoeth, ahlâk ve ahlâk felsefesi hakkında şunları söyler: " 'Ahlâk' (moral), heryanda yaşayışımızın içindedir. Ahlâkı bulmuş olan filozoflar değildir; daha felsefe yokken ahlâk vardı... 'Ahlâk felsefesi' (etik) ise, işte ahlâk dediğimiz bu olay üzerinde düşünmektir; ahlâk üzerinde felsefe yapmaktır."(8)

Demek ki ahlâk hadisesi üzerinde felsefî olarak düşünmeye, ahlâk felsefesi diyoruz. Ahlâk ile sadece felsefe değil, ilim ve din de ilgilenir.

İlmin ahlâka yaklaşımı, tasvir-edici (descriptive) bir tarzda olmaktadır. "Bu, ahlâk fenomenlerinin bir antropolog, tarihçi, psikolog ve sosyolog tarafından tecrübî, tarihî veya ilmî olarak ele alınışı demektir."(9) Meselâ bir sosyolog, herhangi bir toplumda ahlâklı davranışla ilgili ne gibi kuralların bulunduğunu, hangi inançların benimsendiğini araştırıp açıklamaya çalışırken, herhangi bir değerlendirmede bulunmaz. "O, olaylara dışardan bakar ve onları sadece tasvir etmeye; bir takım sınıflandırmalar yapmaya çalışır."(10) Bir sosyolog, belli şartlar dâhilinde dört hanımla evlenmenin müslümanlar tarafından doğru karşılandığını fakat hristi-

(7) Raziel Abelson-Kai Nielsen, "Ethics, History of", The Encyclopedia of Philosophy içinde, C.III, s.81-82.

(8) Heinz Heimsoeth, Ahlâk Denen Bilmece (Çev. Nermi Uygur), İstanbul 1978, s.14.

(9) W.K. Frankena, Ethics, New Jersey 1973, s.4.

(10) Encyclopedia of Religion and Ethics, ed.by J.Hastings, C.V, New York 1951, s.415 ('Ethics' maddesi).

yanlarca yanlış sayıldığını bir olgu olarak tesbit eder. Ancak bu tesbitten daha da ileri giderek, hıristiyanların tutumunun doğru, müslümanlarınkinin yanlış olduğunu (veya aksini) söyleyerek değerlendirme yapmaya, bir ilim adamı olarak hakkı yoktur. Çünkü " böyle bir değerlendirme yapmak, müsbet ilmi terkedip ahlâk felsefesinin işini üstlenmek demektir."(11)

Bir psikolog ve tarihçi de ahlâk olgularını psikoloji ve tarih ilmi açısından ele alırken aynı tarzda hareket eder. Yaptıkları iş, ahlâk fenomenlerini izah etmek, tasvir etmek ve bir takım genel sınıflandırmalar yapmaktır. Aynı husus, antropolog için de geçerlidir.

Ahlâka dinin yaklaşımı ise farklı bir tarzda olur. Burada, nelerin iyi, nelerin kötü olduğu dinî otorite tarafından bildirilir. Yapılması ve yapılmaması gereken hususlar belirtilir ve insanların bunlara uymaları istenir. Bu, ahlâka kural-koyucu (normative) bir tarzda yaklaşmak demektir. " Bütün dinler, insanların nasıl olması gerektiğini öğretmeye çalışırlar. İnsanların birbiriyle olan ilişkilerinin, insanla 'insanüstü' bir varlık arasındaki ilişkilerin nasıl olması gerektiğini buyruklar şeklinde ortaya koyarlar. Dinler bu amaçlara erişmek için, insanın 'ne yapması' ve 'ne yapmaması', 'ne umması' gerektiğini ona öğretmeye çalışırlar."(12)

Felsefenin ahlâka yaklaşımı, hem kural-koyucu hem de analitik bir tarzda olur. Filozof, ahlâk fenomenleri üzerinde düşünen, felsefe yapan kişidir. O, ahlâk olaylarının bir değerlendirmesini yapar; ahlâkı diğer bilgi dalları ile mukayese eder. Bir takım ahlâk ilkeleri koyar. Bunların doğ-

(11) W. Lillie, An Introduction to Ethics, London 1957, s.9.

(12) T. Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, İstanbul 1983, s.275.

ruluğunu ispat hususunda aklî deliller geliştirir. "Ahlâk filozofu, beşerî ilişkilerimizde uymamız gereken kurallar geliştirmeye, bir hayat modeli oluşturmaya gayret eder. İnsanlara nasıl yaşamaları gerektiğinin pratik bilgisini vermeye çalışır. Sadece neyin iyi ve doğru olduğunu değil, nasıl iyi bir insan olunacağını da göstermeye çalışır."⁽¹³⁾

"Aynı zamanda o, doğru ve yanlış, iyi ve kötüyü tayin etmek için genel prensipler tesis etmeye gayret eder."⁽¹⁴⁾ Görülüyor ki filozof, bir ahlâk teorisi geliştiren kişidir.

Ayrıca filozof, 'iyi-kötü', 'doğru-yanlış' gibi ahlâk kavramlarını açıklar; ahlâk ilkelerini mantikî açıdan tahlil eder. Bu ilkelerin doğruluğunun ispat edilip edilemeyeceğini; eğer ispatı mümkünse bunun nasıl olacağını araştırır.

Felsefenin ahlâka yaklaşımı hususunda analitik felsefe geleneğine bağlı filozofların görüşleri farklılık arzeder. Eflâtun, Aristo, Kant gibi sistem sahibi filozoflar, birer ahlâk teorisi geliştirerek ahlâkî olayları değerlendirmişler; ahlâkî iyi ve kötüyü tayin eden belirli prensipler koymuşlar; genel-geçer ahlâk ilkeleri tesbit edip, bu ilkelerin doğruluğunu göstermek üzere aklî deliller geliştirmişlerdir. Oysa R.M.Hare, A.J.Ayer, Nowell-Smith gibi analitik filozoflarca ahlâk filozofunun görevi, "ahlâk terimlerini sadece analiz etmeye"⁽¹⁵⁾ indirgenmiştir. Bu anlayışa göre, ahlâk filozofu herhangi bir değer hükmünde bulunamaz. Yapacağı şey, sadece,

(13) Kai Nielsen, "Ethics, Problems of", The Encyclopedia of Philosophy. içinde, C.III, s.117.

(14) K.Nielsen, a.e., s.121.

(15) K.Nielsen, a.e., s.118; Ayrıca bkz: J.N. Findlay, Values and Intentions, London: G. Allen and Unwin Ltd., 1961, s.23-24.

'doğru-yanlış, iyi-kötü gibi ahlâk terimleri ne ifade eder?'; 'ahlâkî hükümlerin mâhiyeti nedir; onları diğer hükümlerden ayıran özellikler nelerdir?' gibi mantıkî, epistemolojik veya semantik türden sorular sormak ve bu soruların cevaplarını aramaktır. Bu sebepten geleneksel kural-koyucu (normative) ahlâk teorilerinden bu anlayışı ayırmak üzere, analitik ahlâk teorisi (meta-ethics) ifadesi kullanılmaya başlanmıştır.

Ahlâk, filozoflar tarafından değişik şekillerde ele alınmıştır. Yunan ahlâk felsefelerinin başlıca sorusu mutluluk (eudaimonia)'tur. Mutluluk insan davranışlarının son gayesi olarak kabul edilmiştir. İnsan hayatının gayesini 'mutluluk' olarak gören bu ahlâk felsefelerine 'eudaemonism'⁽¹⁶⁾ denmektedir. Bu ahlâk teorisinin esas karakteri, gayeci (teleologic) oluşu ve insan davranışlarını yöneldikleri gayeye göre değerlendirmesidir.

Tamamen ahlâkî konularla meşgul olan ilk filozof, Aristo'ya göre⁽¹⁷⁾ Sokrat'tır. "Görevinin, insanları fazilet ve bilgelik peşinde yürümeye ikna etmek olduğunu"⁽¹⁸⁾ söyleyen Sokrat'a göre, fazilet ile bilgi aynı şeydir. Doğru'nun ne olduğunu bilen insan, doğru davranışta bulunur. Başka bir ifade ile, kimse bilerek kötülük işlemez. İyi bir hayat yaşamak için, iyi hayatın ne olduğunu bilmek lazımdır. Kötülüğün

(16) 'Eudaemonism', dilimizde 'mutçuluk' veya 'saadet ahlâkı' şeklinde ifade edilmiştir. Eski dilde ise 'istisâdiye' kelimesiyle karşılanmıştır. Kelimeyi Batı dilindeki yazılış şekliyle kullanmayı daha uygun gördük.

(17) Aristoteles, Metafizik (Çev. Ahmet Arslan), C.I, İzmir 1985, s.(987^b) 112.

(18) Plato, Apology, The Last Days of Socrates (Trans.by H. Tredennick) içinde, London: Penquin Books, 1969, s.(36B) 70.

kaynağı cehalettir. Bilgi, ahlâkî davranışta bulunmak için araştırılır. A.E.Taylor 'Socrates' isimli eserinde, Filozofun ahlâk anlayışındaki şu üç özelliğe, Aristo'nun dikkat çektiğini yazar: "a- Fazilet, bilgi ile aynı şeydir. Bundan dolayı görünüşte farklı gibi görünen bütün faziletler bir tanedir. b- Ahlâken kötü davranış, bilgisizlikten kaynaklanır. c- Bu sebepten dolayı, bütün yanlış davranışlar, istemiyerek yapılır."⁽¹⁹⁾

Görülüyor ki Sokrat'ın ahlâk felsefesinde insan hayatının gayesi, mutluluğu elde etmektir. Bunun için insan, kendisini mutlu kılacak iyi'nin, faziletin bilgisine sahip olmalıdır.

Eflâtun'un ahlâk anlayışı, insanın 'en yüksek iyi'yi elde etmesine yönelmiştir. En yüksek iyi'nin elde edilmesi, insana gerçek mutluluğu temin eder. Bu mânâda Eflâtun'un ahlâk felsefesi eudaemonist karakterlidir. İnsanın bu en yüksek iyiliği, aklî ve ahlâkî bir varlık olarak şahsiyetinin gelişmesi, ruhunun doğru tarzda eğitilmesi ve hayatının genel bir âhengi olduğu söylenebilir. Ruhu, olması gereken bir mertebede bulunan insan, mutlu olur.

'Philebos' diyalogunda Eflâtun, insan için bu üstün iyiliğin neden ibaret olduğunu araştırırken, onun ne sırf haz'dan ne de sırf bilgelikten ibaret olduğu sonucuna varır. "Bilgisiz hazzı veya hazzsız bilgeliği kimse istemez. O halde ne haz ne de bilgelik, herkesin özlediği üstün bir iyilik değildir."⁽²⁰⁾ Filozofa göre⁽²¹⁾, mutluluğu temin eden iyilik, haz

(19) A.E. Taylor, Socrates, New York 1979, s.140-141.

(20) Eflâtun, Philebos (Çev. Esat Siyavuşgil), İstanbul 1959, s.(60 e-61 a) 98-99.

(21) Eflâtun, a.e., s.(61 b-d, 64 d) 99-100,105.

ile bilgeliğin doğru olarak karıştığı bir hayatta aranmalıdır.

İnsanın en yüksek iyiliği, Tanrı'nın bilgisini de ihtiva eder. Hatta dünyadaki ilâhî uygulamanın farkına varamayan insanın, mutlu olması mümkün değildir. Mutluluk, faziletli yaşamakla elde edilir. Bu da "Tanrıya elden geldiği kadar benzemekle olur."⁽²²⁾ Demek ki ancak faziletli insan, gerçek mânâda mutlu insandır.

Fazilet, ruhun iç düzeninden, sağlığından ve uyumlu olmasından başka bir şey değildir. Bilgelik (wisdom), cesaret (courage), itidal (temperance) ve adalet (justice) olmak üzere dört esas fazilet vardır. Bilgelik⁽²³⁾, aklın faziletidir; cesaret⁽²⁴⁾, korkulacak ve korkulmayacak şeyler arasındaki aklın hükmüdür. İtidal⁽²⁵⁾, kendi kendine hâkim olma demektir. Bu da ruhun iyi olan tarafının kötü olan tarafına hâkim olduğu zaman gerçekleşir. Adalet⁽²⁶⁾ ile, bütünüün uyumu kurulur. Adaleti kendinde gerçekleştiren insan, öteki faziletlere de sahip olan en mükemmel insandır. Adalet, ruhun üç bölümünün kendine düşen ödevi yerine getirmesi ve kendi sınırlarını hiçbir zaman aşmaması ile gerçekleşir.

Eflâtun, ferd olarak insanın mutluluğunun tam olarak cemiyet içinde gerçekleşeceğine; cemiyetin mutluluğunun da gerçek mânâda devlette tahakkuk edeceğine inanır. Gaye, "bütün devlette elden geldiğince büyük bir mutluluk sağlamaktır."⁽²⁷⁾

(22) Eflâtun, Theaitetos (Çev.Macit Gökberk), Ankara 1945, s.(176 b) 76; The Republic (Trans.by H.D.P.Lee), London: Penquin Books, 1955, s.392.

(23) Plato, The Republic, s.428.

(24) Plato, a.e., s.429-430.

(25) Plato, a.e., s.431.

(26) Plato, a.e., s.433.

(27) Plato, a.e., s.420.

Görüldüğü gibi Eflâtun'a göre insan hayatının nihâi gayesi, mutluluğun elde edilmesidir. Bu da gerçek anlamda devlette mümkün olur. Devletin gayesi ferdin değil, bütününlüğüdür ki bu, devlette adaletin gerçekleşmesi ile mümkün olur.

Aristo ahlâk anlayışının eudaemonist karakteri, "The Nicomachean Ethics" adlı eserinin ilk cümlelerinde ortaya çıkar. Onun ahlâk felsefesi, eudaemonism'in tipik bir örneği olarak gösterilir. "Her san'at ve her araştırmamanın, aynı şekilde her eylem ve tercihin de bir iyiyi arzuladığı düşünülür. Bu sebepten iyiyi 'herşeyin arzuladığı şey' diye dile getirdiler."⁽²⁸⁾ Bir gaye olarak arzulanan bu iyilik "mutluluktur!"⁽²⁹⁾

Aristippus ve Epikür'ün ahlâk felsefelerinde hayatın gayesi, en yüksek hazza erişmektir. İyi olan sadece hazdır. Bu sebepten bunların ahlâk felsefelerine 'hedonism'⁽³⁰⁾ adı verilir.

Epikür, "hazrı, mutlu yaşamamanın hem başlangıcı hem de sonucu"⁽³¹⁾ sayar. En yüksek haz, Aristippus'a göre "en yoğun

(28) Aristoteles, The Nicomachean Ethics (A Commentary by the Late H.H.Joachim), Oxford: The Clarendon Press, 1951, s.(1094 a) 19.

(29) Aristoteles, a.e., s.(1097 b) 47-50.

(30) "Hazrı, insan hareket ve davranışlarının nihâi ve tek gayesi olarak gören teorilere hedonism denir" (Encyclopedia of Religion and Ethics, C.VI, s.567. 'hedonism' maddesi.) Bu kavram dilimizde 'hazcılık' kelimesiyle karşılanmıştır. Ancak bu terimin mutluluğu esas alan teoriler için de kullanıldığına rastlanmaktadır. Karışıklığa meydan vermemek için 'hedonism' kelimesini kullanmayı tercih ettik.

(31) Diogenes Laërtius, 10.129, F. Copleston, A History of Philosophy, C.I, kısım II, New York: Image Books, 1960, s.151'den nakil.

olan"⁽³²⁾ ; Epikür'e göre de "en sürekli olan"⁽³³⁾ hazdır. Aristippus, bedene âit hazları ruha âit olanlardan daha değerli görür. Epikür'e göre ise ruha âit hazlar daha değerlidir.

G. K.Stroach'ın dediği gibi⁽³⁴⁾ Epikür'e göre ahlâkî iyi haz ile, ahlâkî kötü de ıstırab ile aynı şeydir. Bir hareket, fâilinde ıstırabdan çok haz uyandırırorsa ahlâken iyidir. Faziletin değeri, "insana verdiği hazda aranmalıdır."⁽³⁵⁾ Faziletin kendisi değil, verdiği haz insan için gayedir.

Görüldüğü gibi Aristippus ve Epikür'ün ahlâk felsefeleri de, eudaemonist teoriler gibi gayecidirler. İnsan davranışları, yöneldikleri gayeye göre ahlâken iyi veya kötü diye değerlendirilirler. Fazilet yalnız başına ele alındığında herhangi bir değer taşımamakta, ancak insana verdiği haz nisbetinde değer kazanmaktadır.

Bu ilkçağ hedonism'inde kişi, kendi mutluluğunu gerçekleştirme peşindedir. Yeniçağ hedonist ahlâk teorilerinde bu ferdiyetçi karakter kaybolur. Burada tek tek kişilerin değil toplumun mutluluğu gaye edinilir. Kişiyi değil toplumu mutlu eden şey, iyi olarak benimsenir. Bunu en açık şekilde J.S.Mill'de görürüz. O, bu hususu şu şekilde dile getirir: "Fayda yahut en büyük mutluluk ilkesini ahlâkın temeli olarak kabul eden görüş, hareketlerimizi bize vermekte oldukları mutluluk oranında iyi sayar. Mutluluğun zıddı olan şeyleri getirdikleri oranda kötü görür. Mutluluktan haz yahut

(32) F.Copleston, A History of Philosophy, C.I, kısım I, s.143.

(33) A.E.Taylor, Epicurus, London 1911, s.89.

(34) G.K.Strodach, The Philosophy of Epicurus, U.S.A 1963, s.73.

(35) C.M.A.Bailey, The Greek Atomist And Epicurus, Oxford 1928, s.508.

acının yokluğu kasdolunur. Mutsuzluk kelimesiyle acı veya mutluluğun yokluğu anlaşılır...Yalnız haz, acının yokluğu, arzuya değer biricik gayedir. Bu arzuya değer gayeler, onlarda bulunan haz dolayısıyla, yahut hazzı artırmak suretiyle, yahut da acı doğmasına engel olacak vasıta olmak bakımından arzuya layıktırlar."⁽³⁶⁾

Demek ki J.S.Mill'e göre ahlâkın temel ilkesi, 'fayda' veya en büyük mutluluk ilkesidir. Burada mutluluktan 'haz' veya 'acının yokluğu' anlaşılır. Ahlâk ilkesi olarak kabul edilen bu en büyük haz (mutluluk), "insanın kendi en büyük mutluluğu değil, belki toplu ve genel olarak en büyük mutluluğudur."⁽³⁷⁾ Bu sebepten kişi, mümkün olduğunca çok sayıda insana, mümkün olduğu kadar çok miktarda haz temin edecek şekilde davranmalıdır. Zira J.S.Mill, ahlâkın tarifini şöyle yapar: "Ahlâk, birtakım hareket kural ve düsturlarıdır ki, kendilerine uyulduğu zaman mümkün olduğu kadar bütün insanlığa, yalnız insanlığa değil bütün duygulu varlıklara, gerek nitelik gerekse nicelik bakımından zevkçe mümkün olduğu kadar zengin bir hayat sağlayabilir."⁽³⁸⁾

Anlaşıldığı gibi Mill, ahlâkı sadece ferde değil fakat bütün insanlığa, nitelik ve nicelik bakımından mümkün olan en yüksek seviyede haz dolu bir hayat sağlayan davranış kuralları olarak anlar. H.Z.Ülken'in de dediği gibi O,"haz ve saadet kavramını ferdîden sosyale, özelden genele doğru geniş-

(36) J.S.Mill, Utilitarianism, ed.by Mary Warnock, London: The Fontana Library, 1967, s.257.

(37) J.S. Mill, a.e., s.262.

(38) J.S. Mill, a.e., s.263.

leyen bir mertebe içinde görmektedir."⁽³⁹⁾

Görüldüğü gibi 'faydacılık'⁽⁴⁰⁾ da denen Mill'in bu hedonist ahlâk felsefesinde insan davranışları, meydana getirdikleri sonuçlara göre ahlâken iyi veya kötü diye değerlendirilmektedir. Hayatta arzu edilmeye değer tek asil gaye, 'haz' veya 'acının yokluğu' hâlidir. İnsan davranışları bu gayeye yönelmelidir. Buradaki haz, ferd olarak kişinin değil ama olabildiğince çok sayıda insanın, yani bütün toplumun hazzıdır. O halde mümkün olduğu kadar çok sayıda insana haz veren davranışlar ahlâken iyi; acı verenler de kötüdürler.

Kant'ın ahlâkı ele alış, buraya kadar gördüğümüz filozoflardan farklı bir tarzda olmuştur. O'na göre "dünyada kayıtsız şartsız iyi olduğu söylenebilecek tek şey 'iyi niyet' veya 'iyi isteme'(good will)dir. Anlama kabiliyeti, zeka, yargı gücü ile cesaret, kararlılık ve sebat gibi karakter özellikleri olan şeyler de, çeşitli bakımlardan şüphesiz iyidirler. Ama bu tabiat vergilerini kullanacak olan 'isteme' ve onun 'karakter' denen özel yapısı iyi değilse, bunlar son derece kötü ve zararlı olabilirler."⁽⁴¹⁾

'İyi isteme', meydana getirdiği şeylerin iyiliğinden veya herhangi bir gayeye ulaşmaya uygunluğundan dolayı değil, sadece 'isteme' olarak kendi başına iyidir. Uygulamada istediği sonuca ulaşamasa da, iyilik derecesinden bir şey

(39) H.Ziya Ülken, Ahlâk, İstanbul 1946, s.78.

(40) Faydacılık, 'utilitarianism' karşılığı kullanılmaktadır. Bu kelime dilimizde menfaatçilik kelimesiyle de karşılanır. Burada fayda (utility), çoğunluğa veya bütün insanlığa en büyük haz veren şey olarak kabul edilir.

(41) Immanuel Kant, Groundwork of the Metaphysic of Morals (Translated and analysed by H.J.Paton), New York: Harper and Row Publishers, 1964, s.61.

yitirmez. Yararlı veya verimli olma, bu değere hiçbir şey katmaz.

Kant'a göre tabiat, insanı bir gayeye göre yaratmıştır. Bu gaye mutluluğa erişmek olamaz. Çünkü mutlu olması için ona yalnız iç güdüleri ile eğilimleri yeterdi. İnsanda iç güdülerden başka bir de 'akıl' vardır. Bütün yaratıklar arasında akıllı olan tek varlık insandır. Ona bütün değerini akıl kazandırır. "Akıl iyi istemenin yöneticisidir."⁽⁴²⁾ "Aklın gerçek fonksiyonu, herhangi bir gaye için vasıta olarak iyi olan değil, 'kendinde iyi' olan bir istemeyi ortaya çıkarmaktır. Bundan dolayı 'isteme', en üstün iyidir; ve mutluluk da dâhil başka her şeyin şartı olmalıdır."⁽⁴³⁾

İnsan davranışlarını değerlendirmede iyi isteme kavramının üstün bir yeri vardır. Bu kavramın anlaşılması için iyi istemeyi de ihtiva eden "vazife" kavramının izahı gerekir. İnsan sadece akıl sahibi bir varlık değil, iç güdü ve eğilimlere de sahiptir. Aklın belirlediği vazife ile tabii eğilimler karşılaştınca ya çatışırlar veyahut uyuşurlar. Yani vazife ile eğilimlerin her ikisi de aynı şeyi isteyebilirler. Bu uyuşmadan doğan davranışa 'iyi' diyemeyiz. Çünkü bu, sadece tesadüftür. Kant'a göre insan davranışları şu şekilde sınıflandırılabilir: a) Vazifeye aykırı olanlar. b) Vazifeye uygun olanlar. c) Sırf vazifeden dolayı yapılanlar. Birincisinin ahlâkî değeri yoktur. İkincisinin vazifeye uygunluğu bir tesadüf eseri olabilir. Müşterisi çoğalsın diye dürüst davranan satıcının davranışında olduğu gibi. Dolayısıyla sadece vazifeden dolayı yapıldıkları zaman insan davranışla-

(42) Kant, a.e., s.62.

(43) Kant, a.e., s.64.

rının ahlâkî bir değeri olur. Ancak, "vazifeden dolayı yapılan bir davranış ahlâkî değerini, onunla ulaşılabilecek olan bir gayede değil, onu yapmaya karar verdirten maksimde bulur. Dolayısıyla bu ahlâkî değer, davranışın gayesinin gerçekleşmesine değil, davranışı oluşturan niyetin yalnızca ilkesine bağlıdır."⁽⁴⁴⁾

Demek ki Kant'a göre bir davranışın iyi olmasının ölçüsü, gerçekleştirdiği veya yöneldiği gaye olmayıp, dayandığı ilke olmaktadır. Bu ilke de a priori ya da a posteriori olabilir. Yani insan, iradesini a priori bir kurala göre belirleyebildiği gibi tabii motiflere (iç güdüler, duygular veya gayeler) göre de belirleyebilir. İşte bir davranışın iyi olabilmesi a priori bir ilkeye göre -vazifeye göre- belirlenmesine bağlıdır. Kant'ın ifadesiyle bu, şekli (formel) bir ilkedir. Vazifeden dolayı eylemde bulunmak, şekli bir ilkeye göre hareket etmek demektir.

Vazife kavramını Kant şu şekilde tarif eder: "Vazife, bir davranış kanuna saygıdan dolayı yapma mecburiyetidir"⁽⁴⁵⁾ Bir başka ifadeyle, bir hareketi sırf vazifeden dolayı yapmak demek, her akıl sahibi varlık için geçerli olan bir kanuna göre hareket etmek demektir. Dolayısıyla ahlâken iyi bir insan, arzularını tatmin etmeye uğraşan veya mutluluğu elde etmeye çalışan insan değil "fakat, bütün insanlar için geçerli bir kanuna tâbi olup, kendi arzularının tayin etmediği objektif bir ilkeyi takip eden kimse olmaktadır.

Bütün insanlar için geçerli olan bu ahlâk kanununa Kant, kesin emir (categorical imperative) der. Şartlı olarak emreden

(44) Kant, a.e., s.67-68.

(45) Kant, a.e., s.68.

'hipotetik emre' karşılık bu kesin emir, hiçbir şart ileri sürmeden, hiçbir kayda bağlamadan, mutlak olarak emreder. Mesela "evrensel bir kanun olmasını isteyebileceğin bir ilkeye göre davran"⁽⁴⁶⁾, böyle kesin bir emirdir. Demek ki insan, kendini iç güdülerine, eğilimlerine ve davranışının sonuçlarına göre ayarlamayacak, fakat davranışının dayandığı ilkenin herkes için geçerli bir kanun olup olmayacağını göz önünde tutacaktır.

Buraya kadar gördüğümüz eudaemonist, hedonist ve faydacı ahlâk teorilerinin genel karakteri, gayeci olmalarıydı. Bir davranışın ahlâkîliğini, yöneldiği gaye veya gerçekleştirdiği sonuç tayin etmekteydi. Eudaemonism'de gaye olan mutluluk, faziletli yaşamakta; hedonism'de ise, ferдин mutluluğu hazda görülmüştü. Faydacılık ise toplumun iyiliğini gaye edinmişti. Bu ahlâk teorilerinin temel kavramı ise 'iyi' idi.

Oysa Kant, bir davranışın yöneldiği gayenin, o davranışın ahlâkîliğini belirleyemeyeceğini, gayesi ve sonucu ne olursa olsun, sırf vazife ilkesinden dolayı yapılan hareketlerin ahlâkî değeri olacağını kabul eder. Bundan dolayı Onun ahlâk felsefesine 'vazife ahlâkı' denir. Buradaki temel ahlâkî kavram, 'vazife'dir. Ayrıca, insan davranışlarına ahlâkî değer kazandıran ilke, şeklî (formel) bir ilke olduğundan, teorisi, 'formalist ahlâk teorisi' diye de isimlendirilir.

Buraya kadar, felsefe tarihi boyunca geliştirilmiş ahlâk teorileri arasından bazılarının, sadece ana hatlarıyla, üzerinde durarak felsefî bir disiplin olarak ahlâkın nasıl

(46) Kant, a.e., s.70.

ele alındığını göstermeye çalıştık. Ancak burada ahlâk, amacına göre ele alınmıştır. Filozoflar meseleyi bir de prensiplerine göre incelerler ki bizim yapacağımız da bu tarz bir çalışma olacaktır. Çalışmamızın esası, ahlâkın dinî temelinin önemi olduğundan, 'ahlâkın bir temele dayandırılması' veya 'ahlâkın temellendirilmesi' ile ne kastedildiğinin açıklığa kavuşturulması gerekir.

2.- AHLÂKI BİR TEMELE DAYANDIRMA PROBLEMİ

Ahlâkın temellendirilmesi probleminden, ahlâkî kural ve ilkelerin neye dayandığının araştırılmasını anlıyoruz. Felsefe tarihi boyunca farklı temellendirmeler yapılmıştır. Ahlâka temel olarak düşünülen esaslar önce 'din' ve 'din-dışı' olmak üzere ikiye indirgenebilir. Din-dışı temeller ise, farklı filozoflar tarafından 'akıl', 'sezgi' veya 'duygu' olarak kabul edilmiştir.

İlkçağ felsefesinde Sofistler, her şeyin ölçüsü olarak insanı kabul etmek suretiyle ahlâk felsefesinde relativist bir anlayışı hâkim kılmışlardır. Bunun tabii sonucu olarak ahlâk kuralları cemiyetten cemiyete, kültürden kültüre hatta fertten ferde değişiklik arzedecektir. İlk defa Sokrat, her sahada kesin bilginin imkânını reddeden bu anlayışa karşı, tüme_yarım (induction) metodunu geliştirerek kavramların genel-geçer bir tarifine ulaşmaya ve Sofistlerin değerler relativizmini aşmayı denemiştir. Bunun için O, fazilet ile bilgiyi aynı saymış, ahlâklı yani faziletli olmayı aklın olgunlaşmasına, bilginin açık ve net olmasına bağlamıştır. Bu anlayışı sebebiyledir ki, hiç kimsenin bile bile kötülük işlemeyeceğine inanmıştır.

Görüldüğü gibi Sokrat'ın ahlâk felsefesi, E.Boutroux'nun da dediği gibi⁽⁴⁷⁾ akılla temellendirilen rasyonel ve lâik ilk ahlâk felsefesidir. Sokrat'ın ahlâkı bu şekilde temellendirme teşebbüsünde karşılaşılan ilk mesele, ahlâk prensiplerinin relatifliği veya evrenselliği problemi olmuştur. Aynı zamanda Sokrat'ın, hiçkimsenin bilerek kötülük işlemeyeceğini kabulü ve kötülüğü bilgi eksikliğine bağlaması da, insan hürriyeti bahsinde determinist bir anlayış olup, insan sorumluluğuna yer bırakmamaktadır. Demek ki temellendirme teşebbüsünde karşılaşılan bir başka problem de insan hürriyeti meselesidir. Yakınçağ felsefesinde, kabul edilmiş ahlâk prensiplerinin doğruluğunun ispat edilip edilemeyeceği (justification) meselesi araştırılmaya başlanmıştır. D.Hume ile birlikte 'değer hükümleri'nin 'olgu hükümleri'nden çıkarılıp çıkarılamayacağı tartışılmaya başlanmış, bir anlamda buna bağlı olarak I.Kant ile de 'ahlâkın muhtariyeti' (otonomluğu) bahsi, gündeme gelmiştir.

Sokrat'ın ahlâk anlayışı, Eflâtun ve Aristo tarafından geliştirilmiş ve ahlâk onlarca da akıl ile temellendirilmiştir. Akıl ile ahlâkı temellendiren pek çok filozof arasından ilkçağ felsefesinden Aristo'nun; yeniçağ felsefesinden de Kant'ın ahlâk anlayışları, temellendirme açısından birinci bölümde incelenecektir.

Öbür taraftan Butler, H.Sidgwick, H.Bergson ve G.E.Moore gibi filozoflar, iyilik veya kötülük gibi ahlâkî değerlerin doğrudan doğruya sezgi (intuition) ile bilineceğini; sezgi ile bilinen bu değerlerin bütün insanlar için objektif olarak

(47) Emile Boutroux, Education and Ethics, London 1913, s.4.

geçerli olduğunu, dolayısıyla mantıkî veya psikolojik bir doğrulamaya (justification) ihtiyaç duyulmayacağını kabul etmişlerdir. Ahlâkın sezgi ile temellendirilişinin nasıl olduğu ve ne gibi felsefî problemleri olduğu G.E.Moore'un ahlâk felsefesi -birinci bölümde- incelenerek gösterilmeye çalışılacaktır.

İlkçağda Aristippus, Epikür, Yakınçağda Locke, E.B. Condillac, D.Hume, J.Bentham ve J.S.Mill gibi filozoflar da ahlâkı duygu ile temellendirirler. Duygu'yu ahlâka temel olarak kabul etmelerine rağmen, ahlâk felsefelerindeki farklı izah tarzlarını dikkate alarak, ilkçağdan Epikür, yakınçağ'dan da D.Hume ve J.S.Mill'in ahlâkı nasıl temellendirdikleri, birinci bölümde, incelenecektir.

Ahlâkın din ile temellendirilmesi ise her devirde değişik filozoflarca değişik tarzlarda yapılmıştır. Din ile temellenen ahlâk teorilerinin aslî karakteri, Tanrı'nın varlığı ile vahiy gerçeğinden hareket etmeleridir. Din üzerine ahlâkın nasıl temellendirildiği ve ne gibi felsefî problemlerin ortaya çıktığını açıklığa kavuşturmak üzere, ikinci bölümde, Mu'tezile, Eş'arî ve Maturidî ahlâk teorileri incelenecektir.

B İ R İ N C İ B Ö L Ü M

DİN-DIŞI TEMELLERE DAYANAN AHLÂK FELSEFELERİ

1 - AKIL İÇİ TEMELLENDİRİLEN AHLÂK FELSEFELERİ

a) Aristo'nun Ahlâk Felsefesi

Aristo'nun ahlâk felsefesi gayecidir. O, 'insan için iyi'yi temin eden fiil (action) ile ilgilenir. İnsanın iyiliğini veya gayesini gerçekleştiren her fiil, ahlâken iyidir. "Her san'at, her araştırma ve her türlü beşerî faaliyet, bir iyi'ye veya gayeye yönelir. Bu sebeple iyi, 'her şeyin yöneldiği şey' diye tarif edilir."⁽¹⁾ Gayelerin bazıları, fiillerin bizâtihi kendileri, bazıları da bu fiillerin neticesidir. Bu sebepten farklı ilim ve san'at dalları olmasına karşılık, farklı gayeler vardır. Tıbbın gayesi sağlık, askerliğinki zafer,iktisadınki refah (wealth)'tır. Hatta bazı gayeler, diğerlerine göre ikinci derecede olabilirler. Meselâ bir hastaya ilaç vermenin gayesi, onu uyutmak olabilir; ama bu, o hastayı sıhhatine kavuşturma gayesine göre ikinci derecede kalır. Burada esas gaye sağlıktır. "Bütün faaliyetlerimizde, ikinci derecedeki tâlî gayelere vasıta olarak değil de, sırf kendisi için aradığımız nihai(ultimate) tek bir gaye vardır. Bu, fiillerimizin en yüksek gayesi,

(1) Aristotle, The Nicomachean Ethics (A Commentary by the late H.H.Joachim), Oxford: The Clarendon Press, 1951, s.(1094 a 1-3) 19.

en yüksek iyisidir. Bunun bilgisi hayatımız için büyük bir önem taşır."⁽²⁾

Görüldüğü gibi Aristo'nun ahlâk felsefesinde, her fiilin sırf kendisi için aranan bir gayesi vardır ve bu nihaî gaye, her fiil için aynıdır. Bu sebepten Aristo, a) insan için bu nihaî gayenin ne olduğunu; b) bunu araştırarak disiplinlinin hangi bilim dalı olduğunu ortaya koymaya çalışır.

İnsan için bu nihaî gayenin veya iyinin ne olduğunu araştırarak bilimin siyaset (politics) olduğunu söyleyen Aristo, "insan ve devlet için iyinin aynı olduğunu, fakat devlet için olanı elde etmenin, daha önemli ve maksada daha uygun olduğunu"⁽³⁾ ifade eder. Böylece ahlâk felsefesi, Ona göre, siyaset biliminin bir bölümü olmaktadır.

Aristo'ya göre 'insan için bu nihaî iyi (gaye), muayyen ahlâkî kanaatlerin(moral opinions) dikkatli bir mukayesesi ile elde edilir. Ancak, iyi ve kötü hakkında insan kanaatlerinin çeşitliliği ve uyuşmazlığı yüzünden, matematikteki gibi kesin ve açık bir tarzda, bu iyinin ne olduğunu açıklayamayız. Bu durum ahlâk felsefesinin konusundan kaynaklanır. Çünkü ahlâk felsefesinde biz "başka türlü olmaya elverişli olan"⁽⁴⁾ veya "çoğu zaman öyle olan"⁽⁵⁾ insan fiil ve davranışlarıyla ilgileniriz. Oysa matematikte, "öncesiz-sonrasız (eternal)"⁽⁶⁾ ve "zorunlu olan"⁽⁷⁾ şeylerle uğraşır ve kesin

(2) Aristotile, a.e., s.(1094 a 18-22)19,21 ; S.A.Grant, The Ethics of Aristotile, Vol.I, London 1885, s.230.

(3) Aristotile, a.e., s.(1094 b 6-12) 21-22.

(4) Aristotile, a.e., s.(1112 b 8) 101.

(5) Aristotile, a.e., s.(1094 b 21) 25.

(6) Aristotile, a.e., s.(1112 a 21) 101.

(7) Aristotile, a.e., s.(1139 b 22-23) 191.

cevaplara ulaşırız. Bu sebeple her alanda "ancak konunun doğal yapısı izin verdiği ölçüde kesinlik aranmalıdır."⁽⁸⁾

Demek ki, 'insan için iyi'nin ne olduğunu araştıran ahlâk felsefesinin konusu, insan fiilleridir. Hangi fiilin kesin olarak en iyi sonuç vereceğini önceden imkânsızdır. Yani insan fiilleri sahasında determinizm yoktur. Oysa matematik sahada kesinlik vardır. Çünkü matematikte, kabul edilmiş genel prensiplerden hareket eder ve onlardan kesin sonuçlar çıkarırız. Halbuki ahlâk felsefesinde, beşerî faaliyetlerin ayrıntıları içinde bulunan genel prensiplere ulaşmaya çalışırız. Bunun için de, insanların gerçek (actual) ahlâk hükümlerinden hareket eder; biribirleriyle mukayese eder, aralarındaki benzerlikleri ve uyumsuzlukları göstererek göstere, onları genel prensipler halinde formüle edecek seviyeye geliriz. Tabiatıyla bu genel ahlâk prensipleri, matematik prensipler gibi kesin olmayacaktır.

İnsan için iyi veya gayeye 'mutluluk' (happiness) adı verilmesinde, insanlar arasında ittifak olduğunu kabul eden Aristo, mutluluğun ne olduğunu araştırırken, onun bir "hayat tarzı"⁽⁹⁾ gibi görüldüğünü söyler. "Bazıları haz, zenginlik, şeref gibi şeylerin mutluluk olduğunu düşünür. Kimileri de mutluluktan farklı durumlarda başka başka şeyleri anlarlar. Meselâ hasta olunca sağlığın, fakir düşünce zenginliğin, cahilliklerini anladıkları zaman bilgeliğin mutluluk olduğunu sanırlar. Bazısı da 'kendinde iyi olan bir şey'in var olduğunu ve bunun, diğer şeylerin iyi olmasının sebebi olduğunu düşünür."⁽¹⁰⁾

(8) Aristotile, a.e., s.(1094 b 25) 25-26.

(9) Aristotile, a.e., s.(1095 b 15) 31.

(10) Aristotile, a.e., s.(1095 a 22-28) 31.

Hazzın genellikle köleler için gaye olduğunu; şerefin daha çok şereflendirenlere bağlı olduğunu⁽¹¹⁾; zenginliğin ise "başka şeyleri elde etmeye yaradığını"⁽¹²⁾ söyleyen Aristo, bunların hiçbirinin aradığımız iyi olamayacağı kanaatindedir.

Eflâtun, kendinde iyi olan bir 'iyi ideası' kabul edip, bunun öncesiz-sonrasız, zaman ve mekana bağımlı olmadığını kabul etmişti ki, Aristo bu anlayışı kabul etmez. Çünkü "bir şeye hem cevher (substance), hem nitelik, hem de görelilik bakımından iyi denebilir. Oysa bir şeyin cevheri, göreliliğinden öncedir. Ayrıca var-olan (is), kaç şekilde ifade edilebiliyorsa iyi de aynı şekilde ifade edilebilir. Yani iyiyi biz, cevher, nitelik, görelilik, zaman ve mekan kategorilerinin hepsinde kullanabiliriz."⁽¹³⁾ Bu sebepten iyi, tek bir idea veya form olamaz. Aksi halde onun tek bir kategori bakımından ifade edilmesi gerekirdi. Ayrıca "bir tek 'iyi ideası' bile olsa bu, insanın elde edebileceği bir şey olamazdı."⁽¹⁴⁾ Oysa biz, insanın elde edebileceği iyiyi aramaktayız.

'İnsan için en yüksek iyi'nin, beşerî bir faaliyet gibi gözükmesine karşılık haz, şeref, zenginlik ve tek bir 'iyi ideası' da olamayacağı neticesine varan Aristo, onun iki özelliğine dikkat çeker: "a- kendisi gaye olan bir şey olmalıdır. b- İnsanı tatmin etmek konusunda kendi kendine yetmelidir."⁽¹⁵⁾ Buradaki insan, toplumdaki, âilesinden tecrid edilmiş biri değil, toplum içinde normal olarak hayatını devam ettiren kişidir.

(11) Aristotile, a.e., s.(1095 b 25-28) 32.

(12) Aristotile, a.e., s.(1096 a 5-6) 31.

(13) Aristotile, a.e., s.(1096 a 18-30) 40-43.

(14) Aristotile, a.e., s.(1096 b 33) 47 ; Aristo'nun bu konuda Eflâtun'u tenkidi için bkz: S.A.Grant, a.e., s.205-206.

(15) Aristotile, a.e., s.(1097 a 15-b 7) 47.

Demek ki iyi, tek başına tercih edilmeye lâayık, kusursuz bir hayatı insana verebilmelidir. Mutluluk, iyinin bu iki özelliğini de kendinde taşır. Aristo'nun ifadesiyle "mutluluk, kendisi gaye ve kendine yeter bir şey olarak gözükmektedir."⁽¹⁶⁾

İnsanın yöneldiğı 'en yüksek iyi'nin, mutluluk olduğu böylece ortaya çıkınca, mutluluğı daha da açıklığı kavuşturmak için Aristo, sağ duyuya dayalı şöyle bir akıl yürütme geliştirir: Etrafımızda insanların, yaptıkları işlere göre isimlendirildiklerini ve grublara ayrıldıklarını müşahede ederiz. Her insanın, hatta insanın her organının icrâ ettiği kendine has bir işi vardır; onlar bu işlerini tam veya eksik icrâ etmelerine göre, iyi veya kötü olarak değerlendirilirler. Buradan Aristo, insanın kendine has bir işi olduğunu; her insanın aradığı iyinin veya mutluluğun, sırf insana has bu işin en iyi şekilde icrâ edilmesinde aranması gerektiğı sonucuna varır. O zaman, insana has bu işin ne olduğunu araştırmak icab eder.

Sadece insana âit olan iş, beslenme ve büyüme olamayacağı gibi, duygulanım (sensation) da olamaz. Çünkü bunlar, bitki ve hayvanlarda da vardır. Aristo'ya göre bu, "bizatihî aklın bir işi veya akla uygun bir iştir."⁽¹⁷⁾ Ayrıca uykudaki gibi pasif bir hâl değil, "faaliyet halinde olan aktif bir durumdur."⁽¹⁸⁾ Böylece, diğer canlılar arasında sadece insana âit iş olarak, insanın akla uygun fiillerini anlayan Aristo,

(16) Aristotile, a.e., s.(1097 b 20) 47.

(17) Aristotile, a.e., s.(1098 a 3) 51 ; D.J.O'connor, Aquinas and Natural Law, London 1967, s.23.

(18) Aristotile, a.e., s.(1098 a 5-6; 1099 a 5-15) 51; 54-55.

şöyle bir sonuca ulaşır:(19)

- a - Eğer sadece insana âit iş, onun akla uygun fiilleri veya akla uygun topyekun bir hayat tarzı ise,
- b - mutlu insan, bu fiilleri en güzel şekilde icrâ eden kişi ise,
- c - kendine uygun fazilete göre icrâ edildiği takdirde bir işin, iyi bir şekilde yerine getirildiği kabul edilirse; mutluluk, insanın fazilete uygun bir faaliyeti olur. Bu faaliyet, kısa süreli değil, "sürekli"⁽²⁰⁾ olmalıdır.

Aristo, insan için iyiyi "dış iyiler, ruhla ve bedenle ilgili olanlar"⁽²¹⁾ olmak üzere üçe ayırıp, ruhla ilgili olanları en tam iyiler olarak kabul eder. Böylece mutluluk, ruhun fazilete uygun bir faaliyeti olur. Eğer birden fazla fazilet varsa, en yüksek ve en tam olanına uygun faaliyet, mutluluk olur. Bundan sonra Aristo, konuyu açıklığa kavuşturmak için, faziletin ne olduğunu araştıracaktır. Araştırılan şey, ruhun faziletleri olduğundan, önce insan ruhu hakkında Aristo'nun kanaatlerini belirtmekte konumuz açısından fayda vardır.

Filozofa göre, insan ruhu " 1- bir plan yapıp onu yürürlüğe koyan (regulative) akıl tarafı; 2- akıldan mahrum olan tarafı"⁽²²⁾ olmak üzere iki kısımdır. Ruhun bu iki kısmı, dairedeki içbükey ve dışbükeyde olduğu gibi birbirinden ayrılamazlar. Ruhun akıldan mahrum olan tarafı da kendi içinde iki kısımdır: a- Beslenme ve büyüme melekesi ki, bunun insanî fazilet ile ilgisi yoktur. b- Aklın koyduğu kuralları anlayan

(19) Aristotile, a.e., s.(1098 a 10-20) 51-53.

(20) Aristotile, a.e., s.(1101 a 15) 60.

(21) Aristotile, a.e., s.(1098 b 12-13) 54.

(22) Aristotile, a.e., s.(1102 a 27-28) 61.

ve ona itaat eden meleke ki bu, ruhun arzulayan, istek duyan yanıdır. Ruhun arzu duyan bu kısmı, aklın sözünü dinleyip ona itaat ettiği zaman, akla bir şekilde katılıyor ve ona sahip oluyor demektir. "Eğer buna da akla sahip dersek, ruhun akıl tarafı biri asıl kendisi akıl sahibi olan, diğeri ise babanın sözünü dinleyen (akıl alan) mânâda olmak üzere ikiye ayrılacaktır."⁽²³⁾

Başka bir ifade ile Aristo'da akıl, "faal (active, etkin) ve münfail (passive, edilgin)"⁽²⁴⁾ olmak üzere ikiye ayrılır. Faal akıl, mantıkî muhakeme yapabilme ve düşünme melekesi; pasif (münfail) akıl da bu melekeye boyun eğen, onun emirlerine itaat eden taraftır. Böylece faziletler de ikiye ayrılır. 1- Düşünce faziletleri (intellectual virtues). Bunlar, 'bilgelik' ve 'doğru hüküm verme' gibi aklın faziletleridir. 2- Karakter veya ahlâk faziletleri (moral virtues). Bunlar da 'cömertlik' ve 'ölçülülük' gibi ruhun arzulayan, isteyen kısmının faziletleridir. Düşünce faziletleri eğitim ile, karakter faziletleri de alışkanlık ile elde edilir.

Karakter faziletleri, bizde doğuştan, fıtrî olarak bulunmaz. Ancak bu faziletlerin tarafımızdan kazanılması, tabiatımıza aykırı da değildir. Bunları elde edebilecek, bizde doğuştan fıtrî (innate) bir kabiliyet vardır. Bizdeki bu kabiliyet, tatbik edile edile alışkanlık haline gelir ve sabit bir hâl halini alır. İşte bizdeki bu sabit hâlin adı fazilettir. " Bu açıdan karakter faziletinin kazanılması, bir san'at'ın (craft) kazanılmasına benzer."⁽²⁵⁾ Meselâ ev yapa yapa maran-

(23) Aristotile, a.e., s.(1103 a 1-3) 64.

(24) Aristotile, a.e., s.(1098 a 3-4) 51.

(25) Aristotile, a.e., s.(1103 a 14- b 25) 72. ; S.A.Grant, a.e., s.285.

goz, gitar çala çala gitarcı olunduğu gibi, âdil davranışlar-
da buluna buluna âdil insan, cesur davrana davrana da cesur
insan olunur. Demek ki karakter fazileti, alışkanlık ile
elde edilmiş insandaki bir istidât veya huy (disposition)'dur.

Faziletin kazanılmasında haz ve elem önemli bir rol oy-
nar. Onlar, insanı faziletten uzaklaştırdıkları gibi, fazi-
letli de kılabilirler. Çünkü Aristo için⁽²⁶⁾ faziletli insa-
nın özelliklerinden birisi, o kişinin dürüst davranışlarda
bulunmaktan haz duyması; diğeri de haz ve elem arasında
nasıl tercih yapacağını bilmesidir. Faziletin tercihi de ih-
tiva etmesi hususu, onun ne bir his ne de bir kabiliyet olma-
dığını açık bir şekilde ifade eder. İnsan, hisleri veya ka-
biliyetleri yüzünden iyi veya kötü diye isimlendirilemeyece-
ği gibi, övülüp-yerilemez de. Esasen bu his ve kabiliyetler-
le gerçekleştirmeyi tercih ettiği şey, onun faziletli veya
faziletsiz diye isimlendirilmesini icab ettirir.

Demek ki karakter fazileti, insanın tercihlerine âit
kendisinde yerleşmiş bir huydur. "Bu huy, bir kural tarafın-
dan tayin edilen 'bize bağlı orta olanı' tercih edip, icra
etme huyudur. Bu orta (mean), biri aşırılık, öteki eksiklik
olan iki kötülüğün ortasıdır."⁽²⁷⁾

Burada, faziletin iki kötülüğün ortası olma özelliği
üzerinde durmak, konunun aydınlatılmasında faydalı olacak-
tır. Aristo'ya göre, ahlâken iyi olan bütün fiillerin genel
karakteri, onların kesin bir düzen ve uyum içinde olmalarıdır.
Fazilet, biri aşırılık diğeri eksiklik olan iki kötünün or-
tasıdır. Bu aşırılık ve eksiklik, hem hislerle hem de fiil-

(26) Aristotile, a.e., s.(1104 b 3-1105 a 16) 77-78v

(27) Aristotile, a.e., s.(1106 b 36-1107 a 2) 89.

lerle ilgilidir. 'Kendine güven (confidence)' hissini ele aldığımızda, bu hissin aşırılığı 'atılganlık (rashness)'; eksikliği de 'korkaklık (cowardice)'tır. Buradaki orta, atılganlık ile korkaklığın ortasıdır ki bu, cesarettir. Böylece kendine güven hissi açısından bir fazilet olan 'cesaret', atılganlık ile korkaklığın ortasında bulunmaktadır.

Meseleyi bir de 'para harcama' fiili açısından ele alırsak, bu fiilin aşırılığı 'müsriflik (prodigality)', eksikliği ise 'cimrilik (illiberality)'tir. Bunların ikisi de ahlâken kötüdür. Buradaki fazilet, 'cömertlik (liberality)'tir ve biri aşırılık diğeri de eksiklik olan iki kötülüğün ortasında bulunmaktadır.⁽²⁸⁾ İşte bu sebepten Aristo fazileti, tercihlerimizle ilgili 'orta olma' huyu olarak tarif etmiştir. Bu orta, insana göre değişen bir şeydir. Onu akıl, dolayısıyla da akıllı insan bir kurala göre tayin ve tesbit eder. Akıllı insan ise, ahlâkî feraset (moral insight) sahibi olan kişidir.

Filozof, fazileti orta olma hali diye tarif ederken, bu ortanın aritmetik bir hesaplamayla bulunacağını kastetmez. Bu sebepten tarifinde 'bize göre değişen veya bize bağlı olan (relative to us)' ifadesini kullanmıştır. Bu hususu şu şekilde dile getirir: "Bize göre orta, herkes için aynı değildir. Meselâ bir şeyin aşırısı on, eksigi iki ise, o şeye göre ortası, altı olur. Bu aritmetik hesaplamaya göredir. Oysa bize göre ortayı böyle anlamayız. Meselâ bir insan için onbeş kilo yemek aşırı, üç kilo yemek eksik ise, jimnastikçi dokuz kilo

(28) Aristo, cesaret ve cömertlikten başka o günkü Yunan toplumunda kabul edilen 'ihtişam', 'vakar' ve 'adalet' gibi diğer faziletleri de ele alarak, bunların da iki kötülüğün ortası olduklarını değişik misallerle gösterir. Bilgi için bkz: Aristotile, a.e., Book III-V, s. 110-162.

yemeyi uygun görmeyecektir.Çünkü dokuz kilo da, onu yiyecek için aşırı veya eksik olabilir."⁽²⁹⁾ Demek ki orta, mutlak değil, insan ve şartlarına göre değişkendir. Bunu akıl sahibi, doğru bir kurala göre belirleyecektir.

Karakter faziletleri insanın his ve fiilleriyle ilgiliydi. Bu fiiller ihtiyarî (voluntary, isteyerek), veya gayr-i ihtiyarî olabilir. İnsan fiillerine fazilet veya faziletsizlik atfedebilmek için, bunların ihtiyarî olarak icrâ edilmeleri şarttır. Çünkü Aristo'ya göre insan, ancak ihtiyarî olarak yaptığı fiillerden sorumlu tutulabilir.

Eğer insan haricî bir zorlama altında veya bilgisizlikten dolayı bir fiil işlerse, bu insanı sorumlu tutmak, övmek veya yermek mümkün olmaz. Bir insanın, rüzgar veya kendisini ele geçirenler tarafından bir yere sürüklenmesinde olduğu gibi, "sebebi (cause), kendisinin dışında olan ve o fiili gerçekleştirmede insanın hiç katkısı olmayan fiilleri, zorla yapılmış fiillerdir."⁽³⁰⁾ Bunlar tartışmasız, insanın ihtiyarî dışında gerçekleşir. Fakat bir insanın, ebeveyninin veya çocuklarının hayatını kurtarmak için, onları kaçırın kişinin istediklerini yerine getirmesinde veya fırtınalı bir havada batmamak için gemiden birtakım eşyaları denize atmasında olduğu gibi, zorla yapmış gibi gözüktüğü başka türden fiilleri de vardır. Bu ikinci tür fiiller, ilk bakışta gayr-i ihtiyarî gibi gözüke de, Aristo'ya göre onlar, isteyerek yapılmışlardır. Çünkü "bu fiiller, yapıldıkları esnada yapan kişi tarafından tercih edilmiştir."⁽³¹⁾ Netice olarak,

(29) Aristotile, a.e., s.(1106 a 26-b 21) 89-90.

(30) Aristotile, a.e., s.(1110 a 1-b 17) 97.

(31) Aristotile, a.e., s.(1110 a 12-13) 97.

zorla yapılan (compulsory) fiil, zorlanan kişinin tercih ederek katılmadığı, sebebi de onun dışında olan fiillerdir. Zorlanan kişi, bu fiilden dolayı sorumlu tutulamaz.

Bilgisizlikten dolayı yapılan fiiller konusunda Aristo, 'bilgisizlikten dolayı (through ignorance)' yapılan ile 'bilmeden (in ignorance)' yapılanları birbirinden ayırır. Sarhoş veya öfkeli birinin yaptığı fiil, bilgisizlikten dolayı değil, bilmeden yapılandır. Çünkü fiilin sebebi, içki veya öfkededir. Bu sebepten sarhoş veya öfkeli insan, yaptıklarından sorumludur. Oysa oğlunu düşman sanarak öldüren baba veya tedavi etmek gayesiyle hastasına ilaç verip ölümüne sebep olan doktor, yaptıklarını bilgisizlikten dolayı yapmıştır. Durumu öğrenince yaptıklarından pişmanlık duyar. Bu sebepten Filozof'a göre, "bilgisizlikten dolayı bir eylemde bulunduktan hemen sonra, yaptığı işten pişmanlık duyan insanın fiilleri, ihtiyarî olmayan, istemeden yapılan fiillerdir."⁽³²⁾ Dolayısıyla bu insan da, sorumlu tutulamaz.⁽³³⁾

Filozofumuza göre ihtiyarî fiillerde tercih (choice), önemli bir rol oynar. 'İhtiyarî olan' ile 'tercih edilen' fiiller, aynı gibi görünüyorsa da aralarında fark vardır. İhtiyarî fiil, öbürüne göre daha şümüllüdür. "Çünkü çocuk ve hayvanlarda da ihtiyarî davranış bulunur; oysa bunlarda tercih yoktur. Zira tercih, ancak akıl sahibi olanlara mahsustur."⁽³⁴⁾

(32) Aristotle, a.e., s.(1110 b 18-24) 99.

(33) Burada Aristo, bir eylemde bulunduğu esnada yanlış olduğunu bilmeyen insanın, sorumlu tutulamıyacağını söylerken, insanın bazen yanlış olduğunu bile bile, bazı işleri yapabileceği gerçeğinden bahsetmemekte veya bu durumu gözardı etmektedir.

(34) Aristotle, a.e., s.(1111 b 4-15) 100.

Görülüyorki Aristo'ya göre karakter faziletleri, insan ruhunun akla itaat eden, arzu ve istek duyan kısmına âittir. insanın düşünüp-taşınarak tercih ettiği fiilleri ile bu fiillerine hâkim olan hislerinde orta olanı bulma istidadıdır. İnsan fiilleri belli bir uyum ve âhenk içinde gerçekleşir. Buna göre faziletli insan, fiillerinde aşırılık ve eksiklikten kaçınan; orta olanı tercih eden insandır. Oysa bu orta, kişilere göre belli oranlarda değişmektedir. Bu sebepten filozofumuz, orta'nın doğru bir kural tarafından belirlenmesi gerektiğini ifade etmiştir. Böylece her karakter fazileti, 'doğru bir kural tarafından tayin edilen orta' şeklinde tarif edilir. Acaba ahlâk faziletini belirleyen bu doğru kural ve bu kuralı tayin eden nihaî standart nedir? İşte bu soruya cevap verebilmek için Aristo, düşünce faziletlerini inceleyecektir. Çünkü ahlâk faziletlerini belirleyen bu doğru kural, düşünce veya akıl^file ilgilidir. Öte yandan mutluluğu, "ruhun fazilete uygun bir faaliyeti; birden fazla fazilet olduğu takdirde, en yüksek ve en tam olanına uygun faaliyeti"⁽³⁵⁾ olarak tarif etmişti. Böylece mutluluğun anlaşılabilmesi için, sadece karakter faziletleri de dediği ahlâk faziletlerini değil, düşünce faziletlerini de incelemek ve hangi faziletin daha yüksek olduğunu anlamak lâzımdır.

Ahlâk faziletlerini incelemeye başlamadan önce, Aristo'nun insan ruhunu iki kısma ayırdığını ifade etmiş, ruhun akıldan mahrum olan kısmı üzerindeki fikirlerini belirtmiştik. Düşünce faziletlerini açıklayabilmek için de, ruhun düşünen, akıl yürüten kısmı hakkındaki görüşlerini belirtmek zorunludur.

(35) Aristotle, a.e., s.(1098 b 12-13) 54.

"Ruhun düşünen, akıl yürüten kısmı iki farklı varlık türü üzerinde fikir yürütür: 1- Değişmeyen ve zorunlu olan ilk prensiplere dayanan gerçekleri kavrar. Bu öncesiz-sonrasız ve zorunlu gerçeklerin kavranması, bizde bilginin en tam şeklini oluşturur. Bu en yüksek varlık şekillerini kavrayan yetiye, 'ilmî yeti (scientific faculty)' adı verilir. 2- Olumsal ve değişebilir şeyler üzerinde fikir yürütür. Bu tür fikir yürütmede, enine-boyuna düşünme, hesaplama ve karar verme vardır. Olumsal ve değişebilir şeyler üzerinde fikir yürüten yetiye de 'düşünüp-taşınıp karar veren yeti (deliberative faculty)' adı verilir. Demek ki 'düşünüp-karar veren' bu yeti, Eflâtun'un dediği gibi, aklın bütünü değil, onun sadece bir kısmıdır. Görülüyorki biz, ruhun akıl yürüten her iki kısmına has işi ortaya çıkarırsak, herbirinin faziletinin ne olduğunu da anlayabiliriz."⁽³⁶⁾

Görülüyorki Aristo'ya göre akıl yürüten ruh, 'ilmî yeti' ile 'düşünüp-karar veren yeti'den ibarettir. Düşünce faziletleri de bu iki yetinin faziletleridir. Bunların ne olduğunu anlamamanın yolu ise, onlara âit işi kavramaktır. "Bunların her ikisinin de işi hakikatı elde etmektir."⁽³⁷⁾

Beşerî bütün faaliyetlerin gayesi, hakikate ulaşmak ve doğru davranışta bulunmaktır ki buna birşey imâl etmek de dahildir. İnsan doğru bir davranışı gerçekleştirmeye yöneldiğinde akıl, hakikate ulaşmayı hedef edinir. İnsanı bir davranışta bulunmaya sevk eden düşünce, tercihi de içeren, gayeye götüren vasıtaları ölçüp tartan (calculative), analiz eden

(36) Aristotile, a.e., s.(1139 a 3-17) 167-168.

(37) Aristotile, a.e., s.(1139 b 12-13) 172.

bir düşüncedir. "Bu sebepten ilimde aklın rolü, sadece doğru düşünmek iken; insan fiilleri sahasında, gayeye götüren vasıtaları bilmek için doğru düşündür."(38)

Aristo, ruhun ilmî yetisinin faziletine 'teorik bilgelik (theoretical wisdom)' adını verir. Teorik bilgelik, "delilleriyle birlikte bir şeyi ispat etme istidâdı"(39) ile "doğrudan doğruya kavrayan akıl(intuitive reason)'ın birliğidir."(40) Başka bir ifade ile teorik bilgelik, tümevarım (induction) ve kıyas (syllogism) ile elde edilen bilgi ile, doğrudan doğruya kavranan bilginin bütünüdür. "Doğrudan doğruya kavrayan akıl, küllî hakikati (universal truth), açık ve âşikar olarak kavrar."(41)

Görülüyorki teorik bilgelik, sadece metafiziğin değil, matematik ve tabii ilimlerin de konusu olan, en yüksek varlık şekilleri üzerindeki doğru bilginin, doğrudan doğruya bir kavranışı olmaktadır. O, en yüksek doğruları, en yüksek kanun ve hükümleri doğrudan doğruya kavramaya ve bunları bilme için bilmeye yönelir. Konusu, değişmez ve zorunlu olandır.

Ruhun 'düşünüp-karar veren yetisi'nin faziletleri ise, "doğru bir kural yardımı ile bir şey meydana getirme istidadı"(42) ile "pratik bilgelikten ibarettir. Pratik bilgelik ise, insan için iyi olan davranışta bulunma istidadıdır."(43)

Pratik bilgelik konusu, zorunlu ve değişmez varlık şekilleri değil, olumsal ve değişebilir insan fiilleridir.

(38) Aristotle, a.e., s.(1139 a 31-32) 172.

(39) Aristotle, a.e., s.(1139 b 31-32) 192.

(40) Aristotle, a.e., s.(1140 b 31-1141 a 8) 197.

(41) Aristotle, a.e., s.(1141 b 31) 197.

(42) Aristotle, a.e., s.(1140 a 1-21) 201.

(43) Aristotle, a.e., s.(1140 b 4-6) 207.

O, 'insan için iyi olan' şeylerle ilgilenir. Burada bir hesaplama, tartma ve insan için iyi olanı arama vardır, ki bu da ancak değişmeye elverişli olan şeylerde mümkündür. Ayrıca, teorik bilgelik gibi genel olanla değil, tek tek durumlarla ilgilenir.

Pratik bilgelikte, 'basiret' (prudence) önemli bir rol oynar. "Basiret, tercih edilen bir gaye için uygun olan ortaya bulma kabiliyetidir."⁽⁴⁴⁾ A.MacIntyre'in ifadesiyle⁽⁴⁵⁾ basiret, genel prensiplerin özel durumlara nasıl uygulanacağını bilme kabiliyetidir. O, ahlâkî prensipleri aklî olarak formüle etme değil, onları olaylara uygulayabilme kabiliyetidir. Bu sebepten o, bütün faziletlerin esasıdır. Çünkü bir insan, son derece mükemmel prensiplere sahip olduğu halde, onlara göre hareket etmeyebilir.

Demek ki Aristo'ya göre, ahlâk faziletlerindeki orta'yı tayin eden doğru kuralı bize veren, ahlâkî basirettir. Basiret, ruhun düşünüp-irâde eden melekesinin faziletidir. Böylece ahlâken faziletli insan, aklın koymuş olduğu genel prensipleri, özel durumlara nasıl uygulayacağını bilen, basiret sahibi bir kişidir.

Düşünce faziletlerini bu şekilde açıklayan Aristo, mutluluk hakkında şunları söyler. "Mutluluk, fazilete uygun bir faaliyet olduğuna göre, onun en yüksek fazilete uygun faaliyet olarak anlaşılması mantıkîdir. En yüksek fazilet ise, bizdeki en iyi şeyin fazileti olacaktır."⁽⁴⁶⁾

(44) Aristotile, a.e., s.(1145 a 2-6) 218.

(45) Alasdair MacIntyre, A Short History of Ethics, London: Routledge and Kegan Paul ltd.,1967, s.75.

(46) Aristotile, a.e., s.(1177 a 12) 287.

Bizdeki en iyi, en değerli şey, akıldır. Demek ki mutluluk, aklın faziletine uygun bir faaliyettir. Bu faaliyetin, 'derin düşünmek karakteri' (contemplative character) vardır. Çünkü 'derin düşünmek' (contemplation)⁽⁴⁷⁾, faaliyetin en yüksek ve en devamlı şeklidir. Demek ki mutluluk, sürekli bir derin düşünme faaliyeti olmaktadır.

Ahlâkî faaliyet ile derin düşünmek faaliyeti arasındaki ilişki hususunda, Aristo şunları söyler: "Ahlâkî faaliyet, sadece ruh ve bedenden mürekkep insana, en iyi hayatı tesis eder. Fakat insanda 'nous' adı verilen ilâhî bir unsur (divine element) vardır; ne olarak isimlendirilirse isimlendirilsin onun mâhiyeti, bizi yönetmek ve varlık üzerindeki düşünmeyi şerefli ve ilâhî kılmaktır. Bu ilâhî unsurun faaliyetinde, yani 'derin düşünmek' faaliyetinde insan, en tam mutluluğu tecrübe eder. İşte bu tecrübe esnasında insan, beşerden daha fazla bir varlık yapısına sahip olur. Hakikatin, kendisine âşikar olarak görüldüğü bu aklî kavrayış ânında insan, Tanrı'ya mahsus bir hayatı yaşar ve kendi kendine yeten mükemmel bir mutluluğa ulaşır."⁽⁴⁸⁾

(47) Contemplation: "Tefekkür, teemmül. Gerek akıl gözüyle, gerek baş gözüyle seyir ve temâşâ etmek. Felsefede bir şey hakkında kâmil bir bilgi elde etmek için, o şeyi akılda tesbit etmek ve muhtelif cihetleriyle nazar-ı mütalaaya almak. İlâhiyat ve mükâşefe erbabının ıstılahında aşkdan neş'et edip yine aşka müncer olan cemâlu'l-lahın mülâhazası; Allah'ın ve ilâhî işlerin müşahedesi; murakebe; müşahede. Eflâtun ve Aristo'ya göre nazar-ı aklî, istikşâf-ı aklî (intuition intellectuelle). Bu hayat-ı hakimane'nin kemâl mertebesidir." İ.Fennî, Lügatçe-i Felsefe, İstanbul 1927, s.130, 'contemplation' maddesi. Dilimizde bu kelimeyi tam olarak karşılayacak kavram bulamadığımızdan, şimdilik 'derin düşünmek' tabiriyle karşılamayı uygun bulduk.

(48) Aristotle, a.e., s.(1177 b 16-1178 b 28) 287; A.E.Taylor, The Faith of A Moralist, Series I: The Theological Implications of Morality, London: Macmillan and Co ltd, 1930, s. 432-433.

Görülüyorki, bütün insanlar için ideal olan şey, ahlâken iyi bir hayat yaşamaktır. Yine bütün insanlar, kendilerinde ilâhî bir unsur taşıdıklarından, Tanrı'ya mahsus bir hayatı yaşamaya da kabiliyetlidirler. Böylesi bir hayatı sağlayan, insandaki ilâhî unsur 'nous'un fazileti olan, derin düşünmek faaliyettir.

Aristo'nun ruh hakkındaki genel kanaatinden farklı olarak nous, 'bir beden formu' olarak değil, 'saf form' olarak gözükmektedir. "Nous, insandaki Tanrı veya Tanrı'ya en çok benzeyen şeydir. Nous'un bedende bulunması, kaptanın gemide bulunmasına benzemektedir."⁽⁴⁹⁾ Nous insanda, onun bir parçası olarak değil, saf bir form halinde bulunur. Saf bir form olması sebebiyle, varlığı bütün maddî şartlardan bağımsızdır. Dolayısıyla o, ebedî olarak varlığını sürdürür.

Buraya kadar söylediklerimizden de anlaşılacağı gibi Aristo, ahlâk teorisini akıl ile temellendirmektedir. Akıl bir taraftan metafizik ve matematiğin konusu olan değişmez ve zorunlu en yüksek varlık şekilleri üzerinde düşünerek, küllî hakikati, en yüksek kanun ve hükümleri doğrudan doğruya kavrar ve ilk prensipleri elde eder. Aklın bu faaliyette insan, mutluluğun kemâline ulaşır.

Diğer taraftan akıl, olumsal ve değişebilir insan fiilleri üzerinde düşünüp, insana 'doğru olan orta'yı gösterir. Başka bir ifadeyle, teorik yönüyle ahlâkî ilk prensipleri tesbit eden akıl, pratik yönüyle de bu prensiplerin özel durumlara nasıl tatbik edileceğini insana göstermektedir.

(49) Aristotle, a.e., s.289.

b) Immanuel Kant'ın Ahlâk Felsefesi

'Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi' isimli eserinin önsöz'ünde Kant, ahlâk metafiziğinin "aklımızda a priori olarak bulunan pratik prensiplerin kaynağını"⁽⁵⁰⁾ araştırmakla ilgilendiğini söyler. Kaynak itibariyle duyularda verilmiş nesnelere hakkındaki bilgimiz yanında, ahlâkî bilgimiz de vardır. Fakat bu bilgi, olan'ın yani insanların fiilen nasıl davrandıklarının bilgisi değil, 'olması gereken'in veya insanların nasıl davranması gerektiğinin bilgisidir. İşte kişilerin fiilî davranışlarına dayanmayan böylesi bir bilgi, a priori bir bilgidir. Bütün insanlar yalan söylemeler bile, öyle yapmamaları gerektiği hususu, yine de doğruluğunu korumaya devam eder. İnsanların doğru söylemesi gerektiği ifadesi, onların gerçekten doğru söyleyip söylemediklerini araştırarak tahkik edilemez. Bu ifade, onların davranışından bağımsız olarak doğrudur ve bu mânâda a prioridir. İşte Kant için ahlâk filozofunun aslî görevi, ahlâkî bilgimizdeki a priori unsurları ayırmak ve onların kaynağını göstermektir.

Ahlâkî sahada kendilerine göre hüküm verdiğimiz temel prensiplerin kaynağını Kant, pratik akıl'da bulur. Pratik akıl, aklın pratik işleyiştir. Başka bir ifadeyle "tek ve aynı olan bir akıl vardır, fakat tatbikatta (teorik ve pratik olmak üzere) ikiye ayrılır."⁽⁵¹⁾ Teorik işleyişinde akıl, duyularda verilen objeyi terkip edip, hüküm verir. O, kendi dışındaki başka bir kaynaktan gelen veriyle ilgilenir. Pratik işleyişinde ise akıl, objelerinin kaynağıdır. Burada o,

(50) Kant, Groundwork of the Metaphysic of Morals, s.57.

(51) Kant, a.e., s.59; H.Heimsoeth, İ.Kant'ın Felsefesi (çev.T.Mengüşoğlu), İstanbul 1986, s.68.

kendinden çıkan ahlâk kanunu'na uygun kararlar veya ahlâkî tercihler ile ilgilenir. "Aklın teorik kullanılışı sırf bilme yetisinin nesneleriyle uğraşıyordu...Aklın pratik kullanımında durum farklıdır. Bu kullanılıştaki akıl, tasarımların karşılığı olan nesnelere meydana getiren ya da kendini bu nesnelere meydana getirmek üzere belirleyen bir yeti olan istemenin belirlenme nedenleriyle uğraşır."⁽⁵²⁾ Basit bir ifadeyle teorik akıl bilgiye yönelirken, pratik akıl ahlâk kanunu'na uygun tercihe ve mümkün olduğunda bu tercihin fiile geçirilmesine yönelir.

Bununla beraber pratik aklı bazen isteme'den farklı gören Kant, bazen de onu, isteme ile aynileştirir. Birinci tarzda pratik akıl, ahlâkî buyruk vasıtasıyla isteme'yi harekete geçiren şeydir. İkinci tarzda yani pratik akıl ile isteme'yi aynileştirirken ise, isteme'yi aklî bir yeti olarak görür.

Kant, ahlâkın en yüksek prensibi (veya prensipleri) ve ahlâkî yükümlülükle ilgilenen 'saf ahlâk felsefesi' (veya ahlâk metafiziği) ile bu en yüksek prensipleri insanın şartlarına uygulayan 'tatbikî ahlâk felsefesi' (applied ethics)ni ayırır. Bu ayrımı, fizik'in 'saf fizik (veya tabiat metafiziği) ve tecrübî fizik diye ayrılmasına benzetir. Benzer şekilde ahlâk felsefesi de ahlâk metafiziği ve tatbikî ahlâk felsefesi (veya pratik antropoloji) diye ikiye ayrılır ki, burada şöyle bir problem ortaya çıkar: Kant'a göre bütün tecrübî faktörlerden yüz çeviren bir ahlâk metafiziğine ihtiyaç vardır. Fakat aynı zamanda o, ahlâk metafiziğine tecrübî

(52) Kant, Pratik Aklın Eleştirisi (çev.İonna Kuçuradi), Ankara 1980, s.16.

unsurlar ihtiva eden ahlâk kanunu'nu da sokar.

Filozof'a göre "yükümlülüğün temeli, insan tabiatında veya insanın içinde bulunduğu dünya şartlarında aranmalıdır. O, saf akıl kavramlarında a priori olarak aranmalıdır."⁽⁵³⁾

"İnsana uygulandığında onun kendi bilgisinden hiçbir şey ödünç almayan fakat ona, aklî bir varlık olarak a priori kanunlar veren"⁽⁵⁴⁾ saf bir ahlâk felsefesi kurulmalıdır.

Demek ki ahlâk kanunu, saf pratik akılda temellenmelidir.

Bu hüküm, ahlâk prensiplerinin nihâî kaynağını, insanın özel şartlarına bakmaksızın, sadece akılda bulmayı ifade eder.

Bu sebepten ahlâk kanunu'nun temelini insan tabiatında veya bu tabiatın bir özelliğinde veyahut insan hayatının herhangi bir faktöründe bulmaya çalışan bütün ahlâk filozoflarından, Kant açıkça ayrılır. Pratik Aklın Eleştirisi'nde⁽⁵⁵⁾ O, Montaigne'den ahlâkî eğitim üzerine; Epikür'den İnsanın fizikî duyguları üzerine; Mandeville'den pratik yapı üzerine ve Hutcheson'dan kişinin ahlâkî duygularına dayandıran filozoflar olarak bahseder. Sonra da bütün bu temellerin, ahlâkın genel prensiplerini temin etmede açıkça yetersiz kaldıklarına işaret eder.

'Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi'nin ilk cümlesi şöyle başlar: "Dünyada iyi istemeden başka kayıtsız-şartsız iyi diye isimlendirilebilecek başka bir şey tasavvur etmek imkansızdır."⁽⁵⁶⁾ Kayıtsız-şartsız iyi diye isimlenebilecek yegane şey olan 'iyi isteme' kavramı, Kant'ın ahlâk teorisi-

(53) Kant, Groundwork of the Metaphysic of Morals, s.57.

(54) Kant, a.e., s.58.

(55) Kant, Pratik Aklın Eleştirisi, s.47.

(56) Kant, Groundwork of the Metaphysic of Morals, s.61.

nin anahtar terimlerinden birisidir. Bu kavramın izahını yaparken O, şu hususlara dikkat çeker:⁽⁵⁷⁾ 'Servet gibi haricî şeylerle 'zeka' gibi zihnî kabiliyetlerin kötüye kullanılmaları her zaman mümkündür. Aynı şeyi 'cesaret' gibi doğal karakter özellikleri için de söyleyebiliriz. Bunların kötü bir hedefe ulaşmak için kullanılması mümkün olduğundan, kayıtsız-şartsız iyi olmaları imkansızdır. Fakat 'iyi isteme', hiçbir halde kötü olmayıp, her zaman kayıtsız-şartsız iyidir.

'İyi isteme' tâbirini açıklarken Kant, onu başka bir şeyle ilişkisi içinde değil de, sadece kendinde iyi (good in itself) olan bir isteme kavramına dikkat çeker. Meselâ, acı veren bir ameliyatın iyi olduğunu söyleriz, ama buradaki 'iyilik', ameliyatın bizatihî kendisiyle değil, onunla hedeflenen faydalı sonuçla ilgilidir. Oysa Kant'ın 'iyi isteme' kavramı, kendinde yani zatî kıymetinden dolayı daima iyi olan bir istemeyi ifade eder. Fakat bir isteme, ne zaman kendinde yani bizzat kendi kıymetinden dolayı iyidir? Kişi fizikî şartların yerine getirmesine mani olduğu güzel bir davranışa niyet edebilir. Bu durumda istemesi iyidir. Acaba onu iyi yapan şey nedir? Kant bu soruyu cevaplamak için, O'na göre ahlâkî şuurun en bariz özelliği olan 'vazife' kavramına müracaat eder. 'Sırf vazifeden dolayı'(for the sake of duty) harekete geçen bir isteme, 'iyi isteme'dir.

Demek ki Kant'a göre, ahlâkî değeri olan davranışlar, ancak vazifeden dolayı yapılanlardır. Konuyu aydınlatmak üzere, 'kişinin hayatını sürdürmesi' fiilini misâl olarak verir: "Bir insanın hayatını sürdürmesi (idâme ettirmesi), onun

(57) Kant, a.e., s.61-62 ; H.Heimsoeth, I.Kant'ın Felsefesi, s.126, 145-146.

için bir vazifedir; hatta buna herkesin, doğrudan doğruya bir eğilimi de vardır."⁽⁵⁸⁾ Buna göre, sırf öyle eğilim (inclination) duyduğu için hayatını idâme ettiren kişinin bu davranışının ahlâkî bir değeri yoktur. Ahlâkî değer taşıyabilmesi için fiil, sırf vazifeden dolayı yani ahlâkî yükümlülüğünden dolayı icra edilmelidir.

Görülüyorki filozofumuza göre 'iyi isteme', vazifeden dolayı yapılan fiillerde ortaya çıkmakta ve vazifeden dolayı yapılan bu fiiller, sırf eğilim veya arzudan dolayı yapılanlardan ayırılmalıdır. Bu konuyu açıklarken Kant, 'vazife'nin, ahlâk kanunu'na saygıdan dolayı davranmak mânâsına geldiğini söyler. "Vazife, kanuna duyulan saygıdan dolayı davranışta bulunma zorunluluğudur."⁽⁵⁹⁾ Buradaki kanun, ahlâk kanunudur. Dolayısıyla vazifeden dolayı hareket etmek, ahlâk kanunu'na göre hareket etmek demek olur. Ahlâk kanunu'nun esas karakteri ise, evrensel olmasıdır. Buradaki evrensellik (universality), fizik kanunlarının evrenselliği gibidir. Ancak bütün fizikî varlıklar şuarsuz ve zorunlu olarak fizik kanununa uyarken sadece akıl sahibi varlıklar, kanun fikrine uygun olarak hareket edip-etmeme kabiliyetine sahiptirler. Bu sebepten ahlâkî değeri hâiz insan davranışları, kanuna saygıdan dolayı icra edilenlerdir.

Kant'a göre insan davranışlarının ahlâkî değeri, onların fiilî veya niyet edilmiş sonuçlarından değil fakat fâilinin maksim'inden gelir. Davranışlara ahlâkî değer kazandıran bu

(58) Kant, a.e., s.65 ; H.Heimsoeth, İ.Kant'ın Felsefesi, s.129-130 ; Hilmi Ziya Ülken, Ahlâk, İstanbul 1946, s.59.

(59) Kant, a.e., s.68.

maksim, ahlâk kanunu'na saygıdan dolayı ona itaat etme maksimi olmalıdır.

Demek ki 'iyi isteme', vazifeden dolayı davranışta bulunmakta ortaya çıkmaktadır. Vazife ise, evrensel bir ahlâk kanunu'na saygıdan dolayı davranışta bulunmak demektir. Burada son derece mücerred bir 'vazifeden dolayı davranışta bulunmak' kavramıyla karşı karşıya geliriz ki, acaba bu mücerred kavramı, müşahhas ahlâkî hayata nasıl tatbik ederiz?

Kant'ın bu soruya verdiği cevaba geçmeden önce, kullandığı 'maksim' ve 'prensip' kelimelerinden ne anladığını açıklamakta fayda vardır. Copleston'ın da işaret ettiği gibi⁽⁶⁰⁾, Kant'ın teknik terminolojisinde prensip, saf pratik akıl'da temellendirilmiş objektif bir ahlâk kanunudur. O, insanın sırf aklî ve ahlâkî bir fâil olarak, kendisine göre hareket edeceği prensiptir. Maksim ise, irâdenin subjektif bir prensibidir. Yani o, fâilin fiilen kendisine göre hareket ettiği bir prensiptir. Maksimler, muhtelif cinsten olabilirler; ahlâk kanunu'nun objektif prensibine uyar veya uymayabilirler. Ayrıca Kant maksimleri, " 'tecrübî veya maddî maksimler' ile 'a priori veya formel maksimler' olmak üzere"⁽⁶¹⁾ ikiye ayırır. Birinciler arzu edilen gaye veya sonuçlara işaret ederken, ikincilerin sonuçlarla ilgisi yoktur. Davranışlara ahlâkî değer kazandıran maksimler, a priori veya formel olanlardır. Yani eğer irâdenin subjektif prensibi, kanuna saygıdan dolayı evrensel ahlâk kanunu'na itaat ise, bu prensibin

(60) F.Copleston, A History of Philosophy, C.VI, Kısım II, New York: Image Books, 1960, s.111.

(61) Kant, Groundwork, s.68 ; Roger J.Sullivan, Immanuel Kant's Moral Theory, Cambridge 1989, s.28-29.

yönettiği davranışlar, ahlâkî değeri haiz olacaklardır.

Maksim ve prensip ile tecrübî ve a priori maksimler arasındaki ayırımı belirttikten sonra, mücerred 'vazifeden dolayı davranışta bulunma' kavramının, müşahhas ahlâk hayatına tatbiki meselesine dönebiliriz. "İstemeyi, herhangi bir kanunu takip etmekten çıkabilecek bütün sâiklerden soyduğum için, ona bir prensip olarak hizmet edecek davranışların ahlâk kanunu'na evrensel uyumundan başka bir şey kalmamaktadır. Yani, maksimin aynı zamanda evrensel bir kanun olmasını isteyebileceğim bir tarzdan başka türlü, asla hareket etmemeliyim."⁽⁶²⁾ Demek ki her zaman, maksimimizin evrensel bir kanun olmasını isteyip istemediğimizi, yani evrensellik formunu ihtiva edip etmediğini sormak durumundayız.

Kant misal olarak, maddî sıkıntı içinde olan ve bu sıkıntıdan ancak yerine getirmeyeceği bir söz vererek kurtulabileceğini düşünen bir insanı ele alır. Acaba bu insan, maddî sıkıntıdan kurtulmak için yalan konuşabilir mi? Eğer bu tarzda hareket ederse maksimi, maddî sıkıntıdan kurtulmak için yalan konuşmaya onu yetkili kılıyor demektir. Bu durumda soracağımız sual şudur: Bu maksimin evrensel bir kanun olması istenebilir mi? Evrensel kılındığında bu maksim, maddî sıkıntıda olan ve başka şekilde bundan kurtulamayan herkesin yalan konuşabileceğini ifade eder. Böylesi bir evrensel kılma, Kant'a göre istenemez. Çünkü o, yalan konuşmanın evrensel bir kanun olmasını istemek mânâsına gelir, ki "bu da verilen söze inanmayı imkansız kılar."⁽⁶³⁾ Oysa insanın

(62) Kant, Groundwork, s.70.

(63) Kant, a.e., s.71.

maksimi, verilen sözlere inanmayı şart koşar. Bu sebepten insan, evrensel bir kanun olmasını isteyemediği böyle bir maksimi benimseyemez. Böylece "bir prensip olarak evrensel bir kanun şemasına giremeyen her maksim reddedilmelidir."⁽⁶⁴⁾

Demek ki, bir isteme, evrensel bir kanuna saygı ile harekete geçirilmediği müddetçe, iyi olamaz. Bu sebepten istemelerimizin ahlâken iyi olabilmesi için kendimize, irâdemizin subjektif prensipleri olan maksimlerimizin evrensel bir kanun olmasını isteyip istemediğimizi sormalı ve evrensel kanun olmasını isteyemediğimiz maksimleri reddetmeliyiz. Eğer maksimlerimiz, evrensel ahlâk kanunu şeması içine prensipler olarak girebilirse, akıl onları kabul etmemizi ister. Şayet biz, sadece akıl sahibi ahlâkî fâiller olmuş olsaydık, ahlâkın objektif prensipleri, davranışlarımızı daima idare ederlerdi. Ama gerçekte biz, ahlâkın bu objektif prensiplerine ters düşen irâdenin subjektif prensiplerine yani maksimlere göre de hareket etmeye kabiliyetliyiz. Bu durum, objektif ahlâk prensiplerinin kendilerini, bize emir ve buyruklar olarak takdim ettiklerini ifade eder ve böylece biz, yükümlülüğü tecrübe ederiz. Yani saf pratik akıl buyurduğu zaman, bu buyruklarla çatışan arzularımızı bastırmak vazifemiz olur.

Kant, 'buyruk' ile 'emir' arasında bir ayırım yapar. "İsteme için zorlayıcı olduğu müddetçe objektif bir prensibe aklın bir emri (a command of reason); bu emrin formülüne buyruk (imperative) adı verilir."⁽⁶⁵⁾ 'İsteme için zorlayıcı objektif prensip' ifadesiyle Kant, istemenin zorunlu olarak

(64) Kant, a.e., s.71.

(65) Kant, a.e., s.81.

akılın emrine itaat etmediğini ifade eder. Zira fâile kanun, istemesine baskı uygulayan hâricî bir şey gibi gözüktür. Kanun, bu mânâda, isteme için zorlayıcı olur.

Üç değişik davranış şekline karşılık, üç türlü buyruk vardır. Bunlardan sadece birisi ahlâkî buyruk olduğundan aralarındaki farkı anlamak önemlidir.

Önce 'Almanca öğrenmek istersen, şunları yapman gerekir' cümlesini inceleyelim. Burada dikkat edilmesi gereken iki husustan ilki, yerine getirilmesi emredilen hususların, sırf kendileri için değil de, başka bir gayeye vasıta olarak emredilmiş olmalarıdır. Bu sebepten bu buyruk, 'şartlı (hypothetical) buyruk' diye isimlenir. İkinci olarak da, bahse konu gaye, herkesin tabiatı gereği arzu ettiği bir gaye değildir. Almanca öğrenmeyi bir insan, ister veya istemez. Kant bu tür buyruğa da 'problematik şartlı buyruk' veya 'mahâret buyruğu (imperative of skill)"⁽⁶⁶⁾ adını verir. Bu tür buyruğun ahlâkla hiçbir ilgisi yoktur.

İkinci olarak 'tabiatının bir zorunluluğu olarak mutluluğu arzu ettiğinden şu tür faaliyetlerde bulunman gerekir' cümlesini inceleyelim. Dikkat edilirse burada 'eğer mutluluğu arzu edersen' diye bir şart cümlesi yoktur. Sadece insanın mutluluğu arzu ettiği olgusu beyan edilmektedir. Bu sebepten bu tür buyruklara da "assertorik şartlı buyruk"⁽⁶⁷⁾ adını verir. Kant'a göre bu tür şartlı buyruklar da ahlâkî değildir. O'na göre ahlâkî buyruk, kayıtsız-şartsız emretmelidir. Bu şekilde yani başka bir gayenin vasıtası olarak değil de,

(66) Kant, a.e., s.82.

(67) Kant, a.e., s.82.

kendi başına iyi olan davranışları emreden buyruklar ahlâkîdirler. Bu tür buyruklara Kant, 'kesin buyruk'(categorical imperative) adını verir.

Görülüyorki Kant'a göre buyruklar gerçekte, şartlı ve kesin olarak ikiye ayrılmakta ve ahlâkî olanlar, sadece kayıtsız-şartsız emreden kesin (categorical) buyruklar olmaktadır. Şimdi ahlâk sisteminde çok önemli yeri olan bu kesin buyruk hakkındaki filozofun görüşlerini görelim.

Kesin buyruk "herhangi bir gayeyle ilgi kurmadan,yani başka bir gaye gütmeyen, davranışı objektif, zorunlu olarak emreder ve mutlak (apodeictic) pratik bir prensip olarak geçerlidir."⁽⁶⁸⁾ O, irâdemizin prensipleri olarak görev yapan maksimlerin evrensel ahlâk kanunu'na uymasını emreder. "Bu sebepten, şu şekilde ifade edilen tek bir kesin buyruk vardır: Aynı zamanda evrensel bir kanun olmasını isteyebileceğin maksime göre hareket et."⁽⁶⁹⁾ Daha sonra bu buyruğun başka bir formülünü şu şekilde verir: "Hareketinin maksimi, sanki senin istemenle evrensel bir tabiat kanunu olacakmış gibi hareket et."⁽⁷⁰⁾ Başka bir yerde Kant bu formülü şu şekilde ifade eder: "Tasarladığın eylem, senin kendinin de bir bölümünü oluşturduğun doğanın bir yasasına göre olup bitseydi bile, onu yine kendi istemenle olabilecek bir eylem olarak görüp göremeyeceğini kendine sor."⁽⁷¹⁾

Buraya kadar Kant, kesin buyruğun muhtevasını belirtmiştir

(68) Kant, a.e., s.82.

(69) Kant, a.e., s.88.

(70) Kant, a.e., s.89; H.Heimsoeth, I.Kant'ın Felsefesi, s.130-131.

(71) Kant, Pratik Aklın Eleştirisi, s.77 ; R.J. Sullivan, Immanuel Kant's Moral Theory, s.149 vd.

ama "böyle bir buyruğun gerçekten var olduğunu; mutlak ve hiçbir sâik(impulse) karışmaksızın kendi başına emreden bir pratik kanun'un varlığını ve bu kanuna uymanın vazife olduğunu"⁽⁷²⁾ henüz ispat etmemiştir. Kısaca burada, kesin buyruğun bütün akıl sahibi varlıklara yükümlülük yükleyen bir kanun olup olmadığı meselesi ortaya çıkar. Eğer kesin buyruk gerçekten böyle bir kanun ise, akıl sahibi varlığın istemesi ile kesin buyruk arasında sentetik a priori bir bağ olacaktır.

Kant'a göre 'isteme' "kendini, belirli bir kanun fikrine uygun bir şekilde davranışta bulunmak üzere belirleme yetisidir. Böyle bir yeti, ancak akıl sahibi varlıklarda bulunur. İsteme için kendi kendini belirlemede objektif sebep olarak hizmet eden şey gayedir. Bu gaye, sırf akıl tarafından veriliyorsa, bütün akıl sahibi varlıklar için geçerli olmalıdır ve arzuya göre değil, fakat mutlak bir değeri haiz olan kendi başına bir gaye olmalıdır. Kendi varoluşu mutlak bir değere sahip olan, kendisi bir gaye olarak bazı kanunların sebebi olabilecek bir şey var sayılırsa, mümkün bir kesin buyruğun sebebi ancak onda bulunur."⁽⁷³⁾ Eğer insan istemesi için kesin buyruk olan en yüksek pratik bir prensip varsa "bu, kendi başına gaye (end in itself) olduğundan,... istemenin objektif bir prensibini oluşturan, dolayısıyla evrensel pratik bir kanun işini görebilen bir buyruk olmalıdır."⁽⁷⁴⁾

Böyle kendi başına bir gaye var mıdır? Kant insanın, gerçekte her akıl sahibi varlığın, kendi başına gaye olduğu

(72) Kant, Groundwork of the Metaphysic of Morals, s.92.

(73) Kant, a.e., s.95.

(74) Kant, a.e., s.96.

kanaatindedir. Bu sebepten kendi başına gaye olarak akıl sahibi bir varlık kavramı, en yüksek pratik bir prensip veya kanun için temel olur. "Bu prensibin temeli şudur: Akıl sahibi tabiat (rational nature), kendi başına gaye olarak vardır. İnsan kendi öz varoluşunu zorunlu olarak böyle anlar... Öyleyse pratik olarak buyruk şöyle olur: İnsanlığa her defasında, kendi şahsında olduğu kadar başka herkesin şahsında da sırf araç olarak değil aynı zamanda gaye olarak davranacak biçimde hareket et."⁽⁷⁵⁾

Her akıl sahibi istemeye (rational will) kendi başına bir gaye olarak hürmet etme ve onları bir vasıta olarak görmeme fikri, "evrensel kanun koyucu bir isteme olarak, her akıl sahibi varlığın istemesi fikrine"⁽⁷⁶⁾ götürür. Görülüyor ki Kant'a göre insanın istemesi, evrensel bağlayıcı olarak kabul ettiği ahlâk kanunu'nun kaynağıdır. Bunun kendi terminolojisindeki adı 'istememin otonomluğu'(autonomy of the will) prensibidir.

İstememin otonom olması demek, itaat edeceği kanunu istememin bizzat kendisinin koyması demektir. Yani insan "evrensel bir kanun olabilen bir maksimden başka hiçbir maksimle hareket etmeme ve buna uygun olarak, istememin maksimleri aracılığıyla kendisini aynı zamanda evrensel kanun koyucu olarak görebilecek şekilde hareket edebilme"⁽⁷⁷⁾ prensibine sahiptir. Pratik Aklın Tenkidi'nde bu prensip şu şekilde ifade edilmiştir: "Öyle davranışta bulun ki, senin istememin maksimi, aynı zamanda genel bir yasa koymanın da

(75) Kant, a.e., s.96.

(76) Kant, a.e., s.98.

(77) Kant, a.e., s.101.

ilkesi olarak geçerli olabilsin."⁽⁷⁸⁾

Kant'a göre 'istemenin otonomluğu', "ahlâklılığın en yüksek ilkesi"⁽⁷⁹⁾, "bütün ahlâk yasalarının ve bu yasalara uygun ödevlerin tek prensibidir."⁽⁸⁰⁾ 'İstemenin bağımlılığı' (heteronomy of the will) ise "ahlâklılığın sahte bütün prensiplerinin kaynağı"⁽⁸¹⁾, "yükümlülük ilkesine ve istemenin ahlâklılığına karşıdır."⁽⁸²⁾ Eğer istemenin bağımlılığını kabul edersek, onun akıl sahibi bir isteme olarak kendisinin koymadığı ahlâk kanunlarına tâbi olduğunu da kabul etmek zorunda kalırız. Bunu kabul eden ahlâk teorileri hakkındaki Kant'ın görüşünü daha önce belirtmiştik.⁽⁸³⁾ Bunlara ilâveten Kant, objektif ve akılcı, yani ahlâk kanunu'nu akıl üzerine temellendiren, iki teoriye daha işaret eder.⁽⁸⁴⁾ Stoacılar ile Wolf'a atfedilen birincisi, ahlâk kanunu ve yükümlülüğü dahilî yetkinlik (inner perfection) üzerine temellendirirken; Crusius'a atfedilen ikincisi, ahlâk kanunu'nu Tanrı'nın istemesi üzerine temellendirir. Her iki teorinin de yükümlülük ve ahlâklılığın en yüksek prensiplerini temin edemeyeceğine inanan Kant, bunları reddeder. Meselâ, Tanrı'nın istemesinin ahlâkın temeli olduğunu kabul ettiğimizde, hala böyle mukaddes bir istemeye niçin boyun eğmemiz gerektiği sualini sorabiliriz. Yani insan, Filozof'a göre, her halü-

(78) Kant, Pratik Aklın Eleştirisi, s.35 ; İstemenin otonomluğu hakkında bilgi için bkz: Sullivan, a.e., s.155.

(79) Kant, Groundwork, s.108.

(80) Kant, Pratik Aklın Eleştirisi, s.38.

(81) Kant, Groundwork, s.108.

(82) Kant, Pratik Aklın Eleştirisi, s.38.

(83) Kant, a.e., s.47.

(84) Kant, a.e., s.46-48.

kârda Tanrı'ya itaatın bir vazife olduğunun idrakinde olmalıdır. Böylece Kant'a göre insan, Tanrı'ya itaatten önce, akıl sahibi varlık olarak kanunu kendi koymalıdır. Bu suretle ahlâkî istemenin otonomluğu, ahlâklılığın en yüksek prensibi olur.

Ahlâkî kanun koyucu olan akıl sahibi isteme veya pratik akıl fikri ile birleşen kendi başlarına gaye olarak akıl sahibi varlıklar fikri bizi, 'gayeler krallığı' (kingdom of ends) kavramına götürür. Kant, krallık ile "çeşitli akıl sahibi varlıkların ortak kanunlar vasıtasıyla kurulan sistematik birliğini"⁽⁸⁵⁾ anlar. Her akıl sahibi varlık, bu krallığın hem üyesi hem de kralı olabilir. "Evrensel kanun koyucu olarak bulunduğu ve koyduğu kanunlara kendisi de tâbi olduğunda krallığın bir üyesi; kanun koyucu olarak başkasının hiçbir istemesine bağımlı olmadığı zaman da kral olur."⁽⁸⁶⁾

Bu krallık aslında sadece idealdir ama gerçekleşme imkanı da vardır. "O, kesin buyruğun bütün akıl sahibi varlıklara buyurduğu maksimlere, evrensel olarak uyulduğu zaman gerçekleşir."⁽⁸⁷⁾

Kesin buyruk, bütün akıl sahibi varlıkların belli bir tarzda hareket etmeleri gerektiğini buyurur. Aynı zamanda bu akıllı varlıklar, evrensel bir kanun olmasını isteyebilecekleri maksimlere göre hareket etmelidirler. Böylece buyruk, akıl sahibi varlıklara bir ahlâkî yükümlülük yükler. Kant bu kesin buyruğun nasıl mümkün olduğunu araştırır ve onun imkanının zarurî şartını, 'hürriyet'(freedom) kavramında

(85) Kant, Groundwork, s.100; H.Heimsoeth, a.e., s.135-36.

(86) Kant, a.e., s.101; C.F.D'arcy, A Short Study of Ethics, London 1895, s.137-139.

(87) Kant, a.e., s. 106.

bulur. Fakat O'na göre, hürriyet ispatlanamaz. Bu sebepten kesin buyruğun imkanının şartının, hürriyet fikrinde bulunması gerektiğini söylemekle yetinmeliyiz. Çünkü biz ancak hürriyet fikri ile, sırf vazifeden dolayı ahlâkî davranışta bulunabiliriz. Yükümlülük yani gereklilik (ought), kanuna uyma veya uymama hürriyetini tazammun eder. Pratik akıl veya akıllı bir varlığın istemesi "kendisini hür olarak tasavvur etmelidir; böyle bir varlığın istemesi hür olmaksızın kendi istemesi olamaz."⁽⁸⁸⁾ Demek ki hürriyet fikri, ispatlanamamakla birlikte pratik olarak zorunludur, yani ahlâklılığın zarurî bir şartıdır.

Hürriyet fikrinin pratik zorunluluğu, kendimizi sadece duyular dünyasına (sensible world) âit değil fakat aynı zamanda akıledilir dünyaya (intelligible world) âit tasavvur etmemizi de icab ettirir. Duyular dünyasına âit olan insan, kendini tabiat kanunlarına tâbi bulur. Akıledilir dünyaya âit insan ise kendisini, temelleri sadece akılda olan kanunların altında bulur. "Böylece hürriyet fikri, beni akıledilir bir dünyanın üyesi yaptığından kesin buyruklar da mümkün olur."⁽⁸⁹⁾ "Ama insan akıllı, hürriyet varsayımının kendisinin nasıl mümkün olduğunu hiçbir zaman kavrayamaz. Bununla beraber istemenin hür olduğu varsayımından, bu istemenin otomluğu zorunlu bir sonuç olarak ortaya çıkar."⁽⁹⁰⁾

Görülüyor ki Kant'a göre, hürriyeti ispat edemediğimizden kesin buyruğun imkanını da ispat edemeyiz. Ama altında kesin buyruğun mümkün olduğu şartı belirleyebiliriz ki, bu

(88) Kant, a.e., s.115.

(89) Kant, a.e., s.122.

(90) Kant, a.e., s.129.

da ahlâklılık için kâfidir.

Hürriyetin pratik zorunluluğu hakkında söylediklerimiz, doğal olarak bizi Kant'ın pratik aklın postülaları teorisine götürür. Çünkü bu postülalardan biri de hürriyettir. Diğer ikisi ise 'ölümsüzlük' ve 'Tanrı'nın varlığı'dır.

Aslında hürriyet hakkında daha fazla şey söylemeye lüzum yoktur. Görüldüğü gibi Kant'a göre, akıl sahibi varlığın hür olduğu hakkında teorik delil bulmak, insan aklı için imkânsızdır. Bununla beraber hürriyetin mümkün olmadığı da gösterilemez. Ahlâk kanunu, onu varsaymaya bizi zorlar. Hürriyet ve ahlâk kanunu kavramları "birbirlerine o kadar ayrılmazcasına bağlıdır ki, pratik hürriyet aynı zamanda istemenin, ahlâk kanunu dışında her şeyden bağımsızlığı"⁽⁹¹⁾ olarak da tanımlanabilir. Ancak hürriyet bahsinde şöyle bir zorlukla karşılaşırız: İnsanın, dahilî veya haricî, gözleyebildiğimiz bütün davranışları, dahilî veya haricî duyuların objeleri olmak zorundadır. Bu da insan davranışlarınının zaman içinde verildiğini ve sebeplilik kanunlarına tâbi olduğunu ifade eder. Bu sebepten biz, tecrübe edilmiş iki tür davranış arasında, bunlar iradî (hür) bunlar da determine edilmiş diyerek bir ayırım yapamayız. Kant bu probleme şöyle bir çözüm getirir: "Eğer hürriyeti kurtarmak istiyorsak geriye kalan tek yol, bir şeyin zaman içinde belirlenebilir olan varoluşunu yalnızca görünüşe, özgürlüğü ise aynı varlığın kendi başına şey oluşuna bağlamaktır."⁽⁹²⁾ Sonra da şu soruyu sorar: "Belirli bir anda bir eylem bakımından kaçınılmaz bir doğa zorunluluğu altında bulunan bir kişi, nasıl olur da bu

(91) Kant, Pratik Aklın Eleştirisi, s.103.

(92) Kant, a.e., s.104.

aynı anda, aynı bakımdan yine tamamiyle özgür sayılabilir?"⁽⁹³⁾

Kant'ın bu soruya verdiği cevap, 'zaman şartları' terimi içinde olmuştur. Varoluşu 'zaman şartları'na tâbi olması bakımından insanın davranışları, mekanik tabiat sisteminin bir parçasını oluşturur ve doğal sebeplerle determine edilir. "Öte yandan kendisinin 'kendi başına şey' olarak bilincinde olan aynı özne, zaman koşulları altında bulunması bakımından kendi varoluşuna da bakınca, kendisini yalnızca aklın aracılığıyla kendisine koyduğu yasalarla belirlenebilir görür."⁽⁹⁴⁾ Kendi kendine koyduğu kanunlarla belirlenmek demek, hür olmak demektir.

Bununla beraber aynı davranışlar bakımından bir insanın numen olarak hür, fenomen olarak determine edilmiş olduğunu söylemek zor olsa da bu, sistemi içinde, Kant'ın kaçınmadığı bir husustur.

Pratik aklın ikinci postülasına geçmeden önce, 'en yüksek iyi' mânâsına gelen 'summum bonum' kavramı hakkında bilgi vermek zarurîdir. Zira bu kavram anlaşılmadan, ikinci ve üçüncü postülalar hakkında Kant'ın söylediklerini anlamak neredeyse imkansızdır.

'Summum bonum', herhangi bir şeyle kayıtlanmamış en yüksek iyi mânâsına gelir. Fazilet, kayıtsız-şartsız en yüksek iyidir. Mutluluk da en yüksek iyi kavramında bulunur. "En yüksek iyi, bütün olan, en üstün iyi olan mânâsına gelir. Burada erdem, hep koşul olarak en üstün iyidir, çünkü en üstün iyinin ötesinde başka bir koşul yoktur; mutluluk ise, hep ona sahip olan için gerçi hoş bir şeydir, ama genel olarak

(93) Kant, Pratik Aklın Eleştirisi, s.105.

(94) Kant, a.e., s.107.

kendi başına ve her bakımdan iyi değildir, her zaman için ahlâksal yasaya uygun davranışı koşul olarak varsayar."(95)

Görülüyorki fazilet ve mutluluğun, en yüksek iyi'nin iki elemanını oluşturduğunu ifade eden önerme, sentetik a priori bir önermedir. Fazilet ile mutluluk arasındaki bağ, pratik olarak zarurîdir. Zira faziletin mutluluk meydana getirmesi gerektiğini kabul ederiz. Fakat bunu nasıl doğrularız? Tecrübî veriler, böyle bir iddiayı doğrulamaz. Fazilet ile mutluluk bazen fiilen birarada bulunsa da bu, sırf tesadüfîdir. Böylece bir antinomi ile karşı karşıya kalırız. Pratik akıl bir taraftan fazilet ile mutluluk arasında zorunlu bir bağ ister. Oysa tecrübî veriler, böylesi bir bağın zorunlu olmadığını gösterir. İşte Kant bu problemin çözümünde, pratik aklın ikinci postülasına, 'ruhun ölümsüzlüğüne', müracaat eder.

'Fazilet, zorunlu olarak mutluluk doğurur' önermesi, sadece şartlı olarak yanlıştır. Eğer biz, bu dünyadaki varoluşu, akıl sahibi bir varlığın sahip olabileceği yegane varoluş tarzı olarak alır ve fazileti, duyular dünyasında mutluluk doğuran bir sebep olarak anlarsak, önermemiz yanlış olur. 'Mutluluk peşinde koşmak fazileti meydana getirir' önermesi ise mutlak olarak yanlıştır. Oysa birinci önerme sadece şartlı olarak yanlıştır. Eğer ben, 'sadece bu duyular dünyasında fizikî bir obje olarak değil de akıledilir ve duyular-üstü bir dünyada numen olarak da varolurum' şeklindeki düşüncemde doğrulanırsam, önermem doğru olabilir. Ahlâk kanunu da bu şekilde inanmamı ister.

Böylece başka bir dünyadaki varoluş anlayışına işaret

(95) Kant, a.e., s.121.

edilmiş oldu. Ahlâk kanunu bize, pratik aklın objesi olan 'en yüksek iyi'yi gerçekleştirmemizi emreder. Bu, ahlâk kanunu'nun mutluluğa sebep olduğu için fazileti takip etmemizi emrettiği mânâsına gelmez. Fazilet, isteme'nin ve hislerin ahlâk kanunu'na tam uygunluğu demektir. Fakat ahlâk kanunu'na tam uygunluk kutsallıktır ve bu kutsallık "duyular dünyasındaki akıl sahibi hiçbir varlığın varoluşunun hiçbir ânında ulaşamadığı bir yetkinliktir."⁽⁹⁶⁾ Bu sebepten, eğer fazilet pratik akıl tarafından emredilen ve aynı zamanda insanoğlu tarafından elde edilemeyen bir şey ise, en yüksek iyinin bu ilk elemanı, ideale doğru süresiz ve sonsuz bir ilerleme formu içinde gerçekleşmelidir. "Fakat bu sonsuz ilerleme ancak, aynı akıl sahibi varlığın sonsuza dek sürüp giden varoluşu ve kişiliği (ki buna ruhun ölümsüzlüğü denir) varsayımıyla olanaklıdır."⁽⁹⁷⁾

Demek ki en yüksek iyi, pratik olarak ancak ruhun ölümsüzlüğü varsayımıyla mümkün olmaktadır. Dolayısıyla ruhun ölümsüzlüğü, ahlâk kanunu'na ayrılmaz bir şekilde bağlı bir şey olarak, saf pratik aklın bir postülasıdır. Aklın teorik kullanılışında bu ispat edilemediği için postüla olarak konulmak zorunluluğu doğmuştur. Ruhun ölümsüzlüğünü inkar eden, uzun vadede ahlâk kanunu'nu inkar etmiş olur.

Burada ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili bir hususa dikkat çekmekte fayda vardır. Bir taraftan faziletin kazanılması mümkün olmak zorundadır, çünkü pratik akıl tarafından emredilmiştir. Bu sebepten eğer o bu hayatta kazanılmazsa, içinde onun kazanılabildiği başka bir hayat olmalıdır. Diğer taraftan ise o, ne bu hayatta ne de başka bir hayatta asla elde edilemez.

⁽⁹⁶⁾ Kant, a.e., s.132.

Elde edilemez bir ideale doğru sadece sonu gelmez bir ilerleme vardır. Bu durumda sanki ahlâk kanunu, imkansız emreder gibi gözükmektedir. Kant bu problemi de, Tanrı'nın varlığını pratik aklın postülası olarak koymak suretiyle çözmeyi dener.

En yüksek iyi'yi gerçekleştirmenin şartı olarak 'ölümsüzlüğü' koyan ahlâk kanunu, aynı zamanda fazilet ile mutluluk arasındaki zorunlu sentetik bir bağın şartı olarak da, 'Tanrı'nın varlığı'nı postüla olarak koyar.

Kant'a göre mutluluk, "akıl sahibi bir varlığın varoluşunun bütünü içinde, her şeyin kendi arzu ve istemesine uygun olup bittiği dünyadaki durumudur."⁽⁹⁸⁾ Demek ki mutluluk, insanın arzu ve istemesiyle fizik tabiatın âhengine dayanmaktadır. Fakat duyular dünyasında yaşayan insan, bu dünyanın sebebi olmadığı gibi, fazilet ile mutluluk arasında fiilen zorunlu bir bağ tesis edecek güçte de değildir. Bu sebepten eğer fazilet ile mutluluk arasında a priori sentetik bir bağ varsa "mutluluğun ahlâklılıkla tam uygunluğunun temelini içeren ve doğadan ayrı olan, doğanın bütünü'nün bir nedeni de koyut olarak konmuş olur."⁽⁹⁹⁾ Görülüyorki en yüksek iyi'nin gerçekleşebilmesi için Tanrı'nın varlığı da bir postüla olarak konulmaktadır.

Kant, 'Saf Aklın Tenkidi'nde inkâr ettiğini burada tasdik etmez. Başka deyişle spekulatif aklın Tanrı'nın sıfatları ve varlığını ispat edebileceğini burada da kabul etmez.

(97) Kant, a.e., s.133 ; Ayrıca ruhun ölümsüzlüğü postülası hakkında daha geniş bilgi için bkz: R.J. Sullivan, Immanuel Kant's Moral Theory, s.141-142.

(98) Kant, Pratik Aklın Eleştirisi, s.135.

(99) Kant, a.e., s.135 ; R.J. Sullivan, a.e., s.143-144, 224-225.

Tanrı'nın varlığını akıl kabul eder ama bu kabul, bir inanç işidir (act of faith). O, vazife ile bağlantılı olarak pratik bir inançtır. En yüksek iyi'yi gerçekleştirmek vazifemizdir. Bu sebepten onun imkânını kabul ederiz. Fakat Tanrı'nın varlığını varsaymaksızın, en yüksek iyinin gerçekleşme inkânı yoktur.

Filozofumuza göre ahlâklılık, dini önceden varsaymaz. Başka bir ifadeyle kişi, ahlâkî vazifesini anlayabilmek için Tanrı fikrine ihtiyaç duymaz. Dolayısıyla ahlâkî davranışın nihaî sâiki, Tanrı'nın emirlerine itaat değil, vazifeden dolayı vazifedir. Din ahlâka değil, ahlâk dine götürmektedir. "Bu şekilde ahlâk yasası, saf pratik aklın nesnesi ve son gayesi olarak en yüksek iyi kavramı aracılığıyla dine götürür; yani bütün ödevlerin tanrısal buyruklar olarak bilgisine, yaptırımlar olarak değil, yani yabancı bir istemenin keyfî ve kendileri için tesadüfî olan buyrukları olarak değil, her bir özgür istemenin kendisi için olan, aslî yasalar olarak bilgisine götürür. Yine de bu yasalar, en yüce varlığın buyrukları olarak kabul edilmelidir, çünkü ahlâk yasasının, bize çabalarımızın konusu yapma ödevini verdiği en yüksek iyi'yi, ancak ahlâkça yetkin aynı zamanda her şeye gücü yeten bir istemeden umabiliriz; dolayısıyla en yüksek iyiye ulaşmayı da ancak bu istemeyle uyusmakla umut edebiliriz."⁽¹⁰⁰⁾ Ahlâk kanunu, mutlu olmaktan ziyade kendimizi mutluluğa layık hale getirmemizi emreder. Ama mutluluğu ümit etmeye, istemesi yaratıklarının mutluluğa layık olmasını isteyen ve mutluluğu

(100) Kant, Pratik Aklın Eleştirisi, s.140.; Religion within the Limits of Reason Alone (Trans.by T.M.Greene and H. H.Hudson), New York: Harper and Brothers, 1960, s.5.

onlara verebilecek olan Tanrı vasıtasıyla hak kazanırız.

"Çünkü mutluluk ümidi, ilkin ancak dinle başlayabilir."(101)

Ahlâkın temellendirilmesi bahsinde, ahlâkın din ile değil de akıl ile temellendirilmesi hususu, 'Sırf Aklın Sınırları İçinde Din' isimli eserde daha açık bir şekilde ifade edilir: "Ahlâklılık, hür fakat aynı zamanda akıl vasıtasıyla kendini kayıtsız-şartsız kanunlara tâbi kılan insan kavramında temellendirildiği müddetçe, insanın vazifesini anlayabilmesi için, ne kendi üzerinde bir başka varlık fikrine, ne de vazifesini icra etmek için kanundan başka bir sâike ihtiyacı vardır."(102)

Netice olarak diyebilirizki, Kant'ın felsefî sisteminde ahlâk, 'pratik akıl' üzerine temellendirilmiştir. Aristo gibi Kant da en yüksek önemi akıl'a vermiştir. Doğru ve iyi'nin yegane kavrayıcısı olan akıl, teorik kullanımında tecrübe ettiğimiz dünyanın bilgisini bize verirken; pratik kullanımında da ahlâkî hürriyet dünyasına âit genel-geçer prensipleri belirler. Pratik akıl, hem bilen hem de harekete geçiren; hem nasıl hareket etmemiz gerektiğini belirleyen kuralları koyan, hem de bu kurallara göre bizi hareket etmeye sevk eden bir yetidir. Dolayısıyla, saf pratik akla sahip ahlâkî bir şahsiyet olan insan, kendi kendini idare eden, kendi ahlâk kurallarını kendi koyan hür bir fâildir. İnsanın itaat edeceği ahlâk kanunu'nu bizzat kendinin koyması, istemesinin otonom yani hür olmasıyla mümkündür. Ayrıca, insanın pratik aklının bir emri olması sebebiyle ahlâk kanunu, bütün akıl

(101) Kant, Pratik Aklın Eleştirisi, s.141.

(102) Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone, s.3.

sahibi varlıklar için genel-geçer kesin bir buyruk halini alır ve doğrulanmak için tabiat-üstü aşkın bir otoriteye ihtiyaç duymaz.

Ahlâk kanunu'nun bir gereği olarak insan davranışlarının gerçekleştirmek istediği şey, mutlulukla ahlâklılığın birleşmesi demek olan 'en yüksek iyi'dir. En yüksek iyi'nin gerçekleşmesi ise, Tanrı'nın varlığı ile ruhun ölümsüzlüğüne inanmayı zorunlu kılar. Bununla beraber Tanrı'nın varlığı, Mehmet Aydın'ın da belirttiği gibi⁽¹⁰³⁾ ahlâk kanunu'nun genel-geçerliliği için değil, en yüksek iyi'nin gerçekleşmesi için şart koşulmuştur. Dolayısıyla Kant'ın ahlâk felsefesinin merkezinde Tanrı değil, pratik aklın kumanda ettiği insan bulunmaktadır.

(103) Mehmet Aydın, Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi, Ankara 1981, s.31.

2 - SEZGİ İLE TEMELLENDİRİLEN AHLÂK FELSEFELERİ

Sezgi (intuition), "bir şeyin doğrudan doğruya ve vasıtasız olarak kavranışı (apprehension) veya bilinmesi (cognition) dir."⁽¹⁾ Birbirinden farklı sezgici ahlâk teorileri olmasına rağmen, genel olarak 'ahlâkî sezgiciliğe' göre, ahlâkî değerleri sezgi yoluyla kavrarız. Sezgi yoluyla kavranan bu değerler, bütün insanlar için objektif olarak doğru, evrensel olarak zorunludur. Çünkü sezgi, yeni ahlâkî değer ortaya koymamakta ve fakat varolanı idrak veya keşfetmektedir. Ahlâkî değer veya prensipleri sezgi yoluyla kavrama yetisi, her insanda kuvve halinde mevcuttur. Belli davranışların doğruluğu-yanlışı, iyiliği-kötülüğü, sadece sezgi yoluyla apaçık olarak (self-evidently) bilinir. Ve sezgi yoluyla bilinen evrensel ahlâkî değerler, tabii-olmayan (non-natural), fitrî(innate), basit(simple) ve apaçık olarak bilinme vasıflarına sahiptirler. Bu sebepten herhangi bir doğrulamaya(justification) ihtiyaç duymazlar.

"Ahlâkî düşünce tarihinde esasta iki tip sezgicilik vardır. Birincisi, ahlâkî prensipleri mantık prensiplerine benzeten St.Thomas'ın sezgiciliği; ikincisi ise hissi(sensory) kavrayış ile ahlâkî kavrayış arasında benzerlik kuran 18.ci asır filozoflarından Shaftesbury,Hutcheson ile son asır filozoflarından G.E.Moore ve takipçilerinin sezgiciliğidir."⁽²⁾

Burada biz George Edward Moore'un ahlâk teorisini inceleyerek,

(1) Peter A.Angels, A Dictionary of Philosophy, London : Harper and Row Publisher, 1981, s.137,(Intuition maddesi). ; John Baillie, The Sense of the Presence of God, London: Oxford University Press, 1962, s.54.

(2) D.J.O'connor, Aquinas and Natural Law, London 1967, s.65.; W.D.Hudson, Ethical Intuitionism, London 1967, s.1.

sezgi üzerine ahlâkın nasıl temellendirildiğini göstermeye çalışacağız.

George Edward Moore'un Ahlâk Felsefesi

Moore'a göre pek çok filozof ahlâk felsefesini, 'insan davranışındaki iyi veya kötü olan şey nedir?' sualiyle ilgilenen bir alan olarak kabul etmiştir. Oysa bu anlayış, Moore'a göre, son derece dardır. Çünkü 'iyi' veya 'iyilik', sadece insan davranışlarına has kavramlar değildir. İnsan davranış ve fiilleri yanında iyi'yi atfedebileceğimiz başka şeyler de vardır. Bu durumda ahlâk felsefesinin tarifini "iyi olan şey hakkındaki genel bir araştırma"⁽³⁾ şeklinde yapmak daha uygundur. Ayrıca 'hangi davranış şekilleri iyidir?' sualini sormadan önce, "iyi nasıl tarif edilmelidir?"⁽⁴⁾ veya "biza-tihî iyilik nedir?"⁽⁵⁾ sualini sorup cevaplandırmak daha mantıklıdır. Çünkü "bu soruların cevaplarını veremediğimiz müddetçe, iyi ve kötü davranışları ayırd edebilmemiz ve hangi şeylerin iyilik özelliğine sahip olduğunu söyleyebilmemiz mümkün değildir."⁽⁶⁾

'İyi nasıl tarif edilmelidir?' sualiyle Moore, iyi'nin yerine koyabileceği başka bir kelimeyi aramadığı gibi, iyi'nin genel kullanımıyla da ilgilenmemektedir. O'nun işi sadece, kelimenin genel olarak temsil etmekte olduğu obje veya idea ileler. "Keşfetmek istediğim şey, bu obje veya idea'nın

(3) G.E.Moore, Principia Ethica, Cambridge, The University Press, 1978, s.2.

(4) Moore, a.e., s.5.

(5) Moore, a.e., s.3.

(6) Moore, a.e., s.6

tabiatıdır."⁽⁷⁾ Başka bir ifadeyle onun yapmak istediği şey, "sentetik veya analitik"⁽⁸⁾ değil fenomenolojik bir tahlildir. Bununla beraber Moore'un 'iyi nedir?' sualine 'iyi iyidir'; 'iyi nasıl tarif edilmelidir?' sualine de, sadece "iyi, tarif edilemez"⁽⁹⁾ demekten başka cevabı yoktur. Görülüyor ki Moore'a göre iyi'yi tarif etmek mümkün değildir. Bu durum iyi'nin esrârengiz, gaybî(occult) ve idrak edilemez bir nitelik(quality) olmasından değil, fakat 'sarı renk' gibi basit(simple) bir kavram olmasından ileri gelir. "Vurgulamak istediğim nokta, 'iyi'nin 'sarı' gibi basit bir kavram olması hususudur. Nasıl sarı rengini bilmeyen birine, bu rengi herhangi bir şekilde açıklamak imkansız ise, aynı şekilde iyi'yi bilmeyen kimseye de onu tarif etmek mümkün olmaz. Bir objenin gerçek tabiatının tarifi, adı geçen objenin ancak bileşik(complex) olmasıyla mümkündür. Bir at'ın tarifini yapmak mümkündür. Çünkü tek tek sayılabilecek, basit pek çok özellik ve nitelikleri vardır. Bu basit terimlere indirgeyerek at'ı tanımlamamıza rağmen, adı geçen basit terimleri artık tanımlayamayız. Bunlar, idrak ettiğimiz veya hakkında düşünce yürüttüğümüz basit kavramlardır ve bunları idrak edemiyen hiçkimseye, herhangi bir tarifle onları anlatmak imkansızdır. İşte iyi de, tanımlı yapılmaya müsait bileşik bir kavram değildir. Bu sebepten tanımlanamaz."⁽¹⁰⁾

Demek ki Moore'a göre iyi'nin tarif edilememesinin gerçek sebebi, onun bileşik değil aksine basit bir kavram olma-

(7) Moore, a.e., s.6.

(8) Moore, a.e., s.7.

(9) Moore, a.e., s.6.

(10) Moore, a.e., s.7-8.

sıdır. Fakat buradan, önüne iyi'nin sıfat olarak geldiği şeylerin tanımlanamaz olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Filozofun söylemek istediği husus, "bir cevher olarak iyi'nin, basit bir kavram olduğu ve bu sebepten de herhangi bir tanıma müsait olmadığıdır."⁽¹¹⁾

Görülüyor ki ahlâk teorisinin temel kavramı olan iyi, tahlil ve tarif edilemeyen basit bir kavramdır. İyi'yi kendinden başka bir kavrama ircâ ederek tarif etmek, onu başka bir kavramla aynîleştirmek imkansızdır. Dolayısıyla iyi'yi 'haz' gibi psikolojik bir kavramla veya 'Tanrı'nın emri' gibi dinî bir tabirle tarif etmeye teşebbüs eden her filozof, "tabiatçının yanlışlığına(naturalistic fallacy)"⁽¹²⁾ düşer.

"Tabiatçının yanlışlığı demek, iyi gibi basit bir kavramı, başka kavramlarla aynîleştirmek hatasına düşmek demektir."⁽¹³⁾ Mesela iyi'yi 'haz' olarak tarif edenler, iyi ile hazı aynîleştirirlerse ki öyle yapmaktadırlar, bu yanlışlığa düşmüş olurlar. Buradaki esas yanlışlık, "iyi ile ifade edilen biricik(unique) ve tanımlanamaz bir niteliği ayırt edememe başarısızlığıdır."⁽¹⁴⁾ Haz, fazilet gibi nitelikleri iyilik ile aynîleştiren her filozofun düştüğü hata, Moore'a göre, "portakal sarıdır ifadesinden hareketle, portakal ile sarı rengini aynîleştirmeye; 'portakaldan başka bir şey, sarı olamaz'"⁽¹⁵⁾ hükmüne varmaya benzer. İşte, nasıl portakalı,

(11) Moore, a.e., s.9.

(12) Moore, a.e., s.10,59 ; Geniş bilgi için bkz: P.H. Nowell-Smith, Ethics, London 1954, s.180-182.

(13) Moore, a.e., s.58; W.D.Hudson, Modern Moral Philosophy, London 1981, s.69-73.

(14) Moore, a.e., s.59.

(15) Moore, a.e., s.14.

tabiî olmayan bir nitelikle (sarıyla) aynîleştirmek imkansız ise, aynı şekilde, tabiî olmayan bir nitelik olan iyi'yi, kendinden başka herhangi bir şeyle aynîleştirmek de imkansızdır. Böylece "iyi'yi, mesela, haz'dan farklı bir şey saymadığımız müddetçe, iyi hazdır demek,"⁽¹⁶⁾ yanılığın başka bir şey değildir. Düşülen bu yanılığın, 'tabiatçının yanılığı' diye isimlendirilmesi ise, iyi'nin tabiî (natural) bir nitelik olmamasından dolayıdır. Demek ki iyi, tahlil ve tarif edilemeyen, aynı zamanda tabiî olmayan basit bir nitelik olmaktadır.

Moore, tabiatçının yanılığına düşen ahlâk teorilerini, 'tabiatçı' ve 'metafizikçi' olmak üzere iki grupta inceler. "İyi'yi, tecrübenin verisi olan tabiî bir obje ile tarif edenlere 'tabiatçı ahlâk teorileri'(naturalistic ethics); duyular-üstü bir dünyada var olduğu düşünülen bir obje ile tarif edenlere de 'metafizik ahlâk teorileri'(metaphysical ethics)"⁽¹⁷⁾ adını verir. Bu iki teorinin tek müşterek yanı, aynı yanılığa düşmüş olmalarıdır. Tabiatçı ahlâk teorilerine misal olarak H.Spencer, Darwin, J.Bentham ve J.S.Mill'in; metafizik teorilere de Spinoza, Kant ve Hegel'in teorilerini gösterir.

Görülüyorki Moore'a göre, ahlâk felsefesinin araştırma konusu olan iyi, tabiî-olmayan (nonnatural), tarif ve tahlil edilemeyen basit bir niteliktir. Onu kendinden başka herhangi bir kavramla tarif etmek, tabiatçının yanılığına düşmektir. Burada 'iyi' kavramıyla ilgili vurgulanması gereken nihai nokta şudur: Moore'a göre "iyi, tabiî objelerin bir

(16) Moore, a.e., s.14.

(17) Moore, a.e., s.38-39.

niteliğidir ama tabiî bir nitelik (natural quality) değildir."(18)

Demek ki iyi, tabiî objelerin tabiî-olmayan bir niteliği veya vasfıdır. Kişi bu niteliği, kendi ahlâkî sezgisi ile doğrudan doğruya kavrar. Bunun doğal bir neticesi olarak "ahlâkın temel prensipleri, apaçık olmalıdır. 'Apaçık olmak' tabiri, bu şekilde isimlenen bir önermenin, kendinden başka bir önermeden istidlal edilerek değil de, sırf kendinden dolayı doğru olması mânâsına gelir...Bir önerme apaçıktır demekle, onun bize o şekilde gözükmesini doğru olmasının sebebi olarak görmeyiz. Çünkü apaçık bir önermenin doğruluğunu göstermek için, mantikî bir sebep aramamıza lüzum yoktur!"(19)

Demek ki bir önerme bize doğru görünüyorsa, bunun tek sebebi o önermenin doğru olmasıdır. Aynı şekilde, mesela, " 'yegane iyi hazdır' önermesine yanlış derken de sebep olarak, 'çünkü yanlıştır' demekle yetinirim. Yanlış olmasının, bana öyle gözükmesinden başka bir sebebi yoktur. Bana bir önermenin yanlışlığı aşikar olarak gözükmesi, onun yanlış olduğunu açıklamam için yeter sebeptir."(20) Görülüyorki sezgi, ahlâkî bir prensibin doğruluğunu veya yanlışlığını anlamamda yegane ölçüdür. Başka bir ifadeyle, ahlâkî prensiplerin doğruluğu veya yanlışlığını anlamak, mantikî akıl yürütmelerle değil de doğrudan doğruya bir kavrayışla yani sezgiyle olmaktadır.

'Theories of Ethics' isimli eserin önsöz'ünde P.Foot'un

(18) Moore, a.e., s.41.

(19) Moore, a.e., s.143.

(20) Moore, a.e., s.144.

da işaret ettiği gibi,⁽²¹⁾ Moore'un ahlâk felsefesindeki esas tezi, iyi'nin sezgi yoluyla keşfedilen, tabii-olmayan basit bir nitelik olmasıdır. Ahlâk teorisinin geri kalan kısmı, bu temel üzerine bina edilmiştir. Çünkü Moore'a göre ahlâk prensipleri, iyi'nin sezgi yoluyla kavranmasına bağlanmış ve sezgi, bu prensiplerin temeli olmuştur. Ahlâkî sezgi (moral intuition), ahlâk prensiplerini koyan değil, keşfeden bir yetidir. Bu sebeple Moore, ahlâk prensiplerinin subjektif değil, objektif olduğunu savunur.

Moore'un 'doğru', 'vazife', 'ahlâkî yükümlülük' hakkındaki görüşleri, iyi hakkındakinden farklı olmakla beraber, esasta bu görüşler üzerine dayanır. Zira Moore doğru ve vazifeyi, iyilik kavramına bağlı olarak tarif eder. "Bütün ahlâk kanunları, belli davranış çeşitlerinin iyi sonuçlar doğuracağını beyan etmekten başka bir şey değildir. İşaret etmek istediğim husus şudur: Doğru (right), iyi bir sonucun sebebidir; bundan dolayı faydalı(useful) ile özdeştir. Dolayısıyla gaye, daima vasıtaları doğrular. Sonuçlarının doğrulamadığı bir davranış doğru olamaz... 'Bu davranışı icrâ etmem ahlâkî bir yükümlülüktür' ifadesi ile 'bu davranış kainatta olabilecek en yüksek iyi'yi gerçekleştirecektir' ifadesi özdeştir."⁽²²⁾ "Bizim vazifemiz, kainatta mümkün olan alternatif davranışlar arasından daha fazla iyiyi gerçekleştirecek olan davranışı icrâ etmektir, şeklinde tarif edilebilir."⁽²³⁾ Moore'un vazife veya doğru davranış hakkın-

(21) P.Foot (ed.by), Theories of Ethics, Oxford: The University Press, 1968, s.2 ; D.O.Brink, Moral Realism And The Foundations of Ethics, Cambridge, The University Press, 1989, s.3.

(22) Moore, a.e., s.146-147.

(23) Moore, a.e., s.148.

daki bu görüşleri, sisteminin bazıları tarafından 'ideal faydacılık' (ideal utilitarianism) diye isimlendirilmesine yol açmıştır.⁽²⁴⁾

Görülüyor ki Moore ahlâkî vazifeyi, "mümkün olan en yüksek iyi'yi gerçekleştirecek davranış"⁽²⁵⁾ olarak tarif etmektedir. G.J.Warnock'un da dediği gibi⁽²⁶⁾ iyi ve vazifenin belirlenmesi hususunda, Moore'göre, büyük fark vardır. Ahlâkî iyi'nin belirlenmesinde herhangi bir akıl yürütmeye, delil getirmeye veya araştırma yapmaya ihtiyaç yoktur. Yapılacak tek şey, iyilik niteliğinin (veya vasfının) bir şeyde olup olmadığını sezgi yoluyla kavramaktır. Yani iyi'nin belirlenmesi, her ferдин şahsî sezgi yetisine bırakılmıştır. Vazifenin veya doğru davranışın belirlenmesinde ise, birbirine alternatif davranışların muhtemel bütün sonuçlarını hesaplamak ve hangisinin daha çok iyi temin edeceğine karar vermek zorunluluğu vardır. Hangi davranışın daha fazla iyilik sağlayacağını önceden hesaplama zorluğunun farkında olan Moore, bu sebepten "cemiyette tatbik edilen ve doğru olarak kabul edilen"⁽²⁷⁾ davranışları yerine getirmenin daha doğru olduğu neticesine varır.

Buraya kadar söylediklerimizden de açıkça görüleceği gibi Moore, ahlâkî 'sezgi' üzerine temellendirmektedir. Ahlâkî iyi'yi insan, herhangi mantıkî muhakeme veya aklî delil getirmeye ihtiyaç duymaksızın, ferdî sezgi yetisiyle

(24) Geniş bilgi için bkz: J.D.Mabbott, An Introduction to Ethics, London: Hutchinson and Co ltd, 1967, s.22.

(25) Moore, a.e., s.167 vd.

(26) G.J.Warnock, Contemporary Moral Philosophy, London: Macmillan and Co ltd., 1967, s.6-7.

(27) Moore, a.e., s.164.

doğrudan doğruya kavrar. Kişi sezgi vasıtasıyla, yeni ahlâk değerleri koymamakta ve fakat kendi dışında varolan bu değerleri keşfetmektedir. Temel ahlâkî prensipler de, aynı şekilde sezgi yoluyla doğrudan doğruya ve apaçık olarak idrak edilmektedir. Bu sebepten, ahlâkî bir prensibi doğrulamak için akıl yürütmeye veya başka herhangi bir işleme lüzum yoktur. Zira adı geçen prensiplerin doğruluk veya yanlışlığı bize açık olarak gözükür.

Ahlâken doğru davranışı veya vazifeyi de ahlâkî iyi'ye bağlı olarak belirleyen Moore'a göre kainatta en yüksek iyiyi gerçekleştirecek davranışta bulunmak bizim vazifemizdir. Ancak mümkün davranışlar arasından hangisinin en yüksek iyiyi temin edeceğini önceden kestirmemizin imkansız denecek kadar zor olduğunu bilen Moore, içinde yaşadığımız cemiyetin doğru kabul ettiği davranışlarda bulunmamızın daha yerinde olacağı sonucuna varır.

3- DUYGU İLE TEMELLENDİRİLEN AHLÂK FELSEFELERİ

a) Epikür'ün Ahlâk Felsefesi

Epikür'ün belirgin özelliği, felsefe anlayışının pratik gayelere yönelmiş olmasıdır. O'na göre felsefe, "mutlu bir hayat sağlayan faaliyetten ibarettir. Vücudumuzu hastalıktan kurtarmadığı müddetçe bir ilaç, nasıl hiçbir işe yaramazsa, ruhumuzun sıkıntısını gidermediği müddetçe felsefe de, lüzumsuz bir uğraşı olarak kalır."⁽²⁸⁾ Demek ki Epikür'ün anlayışına göre filozof, hasta ruhları iyileştiren kimse; felsefe de, bu kimsenin tatbik ettiği ilaç gibidir.

Epikür'e göre insanın dünyada gerçekleştirmesi gereken şey, mutlu bir hayattır. "Bizi mutlu kılacak şeyleri tatbik etmeye, kendimizi alıştırmak zorundayız. Çünkü, eğer mutlu isek bu, her şeyimizin mevcut olması demektir. Fakat eğer değilsek, bütün davranışlarımız mutluluğu elde etmeye yönelmelidir."⁽²⁹⁾ Mutlu bir hayatı gerçekleştirmenin ise, iki önemli şartı vardır: "1- Ölüm ve Tanrı fikrinin, davranışlarımızda hiçbir tesiri olmamalıdır. 2- Bütün arzularımız, kolayca tatmin edilebilir türden arzulara, yani basit bir hayat için gerekli arzulara indirgenmelidir."⁽³⁰⁾ Kısaca, Epikür insanı, Tanrı ve âhiret korkusundan kurtarıp, ruhunu sükunete kavuşturmak istemektedir. 'Letter to Menoecus'da görüleceği gibi⁽³¹⁾ Epikür, Tanrıların varlığını

(28) A.E.Taylor, Epicurus, London 1911, s.35-36.

(29) Epicurus, "Letter to Menoecus", Morality, Philosophy And Practice: Historical And Contemporary Readings And Studies, (ed.by) A.Edel, E.Flower, F.W.O'connor, içinde, New York: Random House Inc., 1989, s.81.

(30) A.E.Taylor, Epicurus, s.89.

(31) Epicurus, "Letter to Menoecus", s.81.

inkar etmez. Bununla birlikte onların mükemmel bir mutluluk içinde olduklarını, bu sebepten dünya ve insan işleriyle ilgilenmediklerini söyler. Bu nedenle insanın, Tanrı'ya iman ve ibadet gibi inanç ve davranışlarda bulunmasının anlamsız olacağını vurgular. Ayrıca ruhun ölümsüzlüğünü inkar ederek, insanı ölüm korkusundan kurtaracağını ümid eder. "Ölümün, senin için bir hiç olduğuna kendini inandırmaya alıştı. Çünkü iyi ve kötü, bir duygu ve şuur haline delalet eder. Oysa ölüm, bütün duyguların kaybolması demektir. Bu sebepten, ölümün bir hiç olmasının doğru bir şekilde anlaşılması, ölümlü bir hayatı zevk alınır bir hale getirir. Bu durumda ölümden korktuğunu söyleyen bir kimse aptaldır. Çünkü biz var iken, ölüm olmayacak; ölüm geldiğinde ise biz olmayacağız. Demek ki ölüm, insanın hem dirisi hem de ölüsü için, hiçbir şey ifade etmemektedir." (32)

Görülüyor ki ölüm, Filozof'a göre, duygu ve şuurun kaybolup insanın yok olması demektir. Yok olmak ise, ilerde cezalandırılacağı öbür dünyanın olmayacağı mânâsına gelir. Bu durumda, insanın ölüm kaygısına kapılıp kendini sıkıntıya sokmasına lüzum yoktur.

Epikür'e göre dünyada ölüm, bazen en büyük kötülük, bazen de kötülüklerden kurtulmak için bir sığınak olarak görülür. Oysa bilge kişi, hayata ne çok değer veren, ne de onun bitmesinden korkan insandır. "Bilge kişi, sadece uzun hayatı değil fakat en fazla haz veren hayatı tercih etmelidir. Çünkü hayatın sonunu kendisi değil, tabiat tayin etmektedir." (33) Demek ki Epikür için, hayatın uzun veya kısa

(32) Epicurus, "Letter to Menoeceus", s.81.

(33) Epicurus, a.e., s.81.

olması değil, en yoğun haz veren bir nitelikte olması önemlidir.

Hazlar, Filozof'a göre, a) tabii; b) hem tabii hem zaruri; c) ne tabii ne de zaruri olmak üzere üç kısma ayrılırlar. Bilge insan, tabii ve zaruri hazları elde etmeye çalışmalıdır. "Bu hazların bazısı, insanı mutlu kılmak; bazısı bedeninin acısını gidermek; diğer bazısı da hayatı devam ettirmek için zaruridirler. Bunların bilgisine sahip olan kişi, bütün ahlâki seçim (preference) ve sakınmalarını (aversions), bedeninin sağlığı ve zihninin âsudeliğini temin etmek üzere yapacaktır. Zira bedeninin sağlığı ile zihnin âsudeliği, mutlu bir hayatın ta kendisidir."⁽³⁴⁾

Görülüyor ki Epikür'e göre insan, bir taraftan Tanrı ile âhuret inancını terkederek ruhunu ölüm korkusundan âzâde kılacak, diğer taraftan da arzularını son derece basite indirgeyecektir. Böylece bedeni sağlığa, ruhu sükunete kavuşacak, kısaca mutlu olacaktır. Bu sebepten insan davranışlarının nihaî hedefi, acı ve korku duygusundan kurtulmaktır. Bu gerçekleştirildiğinde, insan ruhunun bütün sıkıntıları bitecektir. "Haz yokluğundan dolayı kederlendiğimiz zaman, ancak o zaman haz ihtiyacının farkına varırız. Bu sebepten haz'zı, mutlu bir hayatın hem başı hem de sonu olarak isimlendirdik. Haz, bizim en yüksek iyimizdir. O, her türlü ahlâki seçim ve sakınmanın kendisine göre yapıldığı bir hareket noktasıdır."⁽³⁵⁾ Demek ki haz ile mutluluk, Epikür'e göre, özdeştir. Haz, hem insanın gerçekleştirilmesi gereken en

(34) Epicurus, a.e., s.81 ; A.E.Taylor, Epicurus, s.89.

(35) Epicurus, a.e., s.82.

yüksek iyi, hem de ahlâkî seçim ve sakınmaların kendisine göre yapıldığı temel kriterdir. Haz'za bu kadar önem veren Epikür'ün ondan ne anladığını açıklığa kavuşturmak, konumuz açısından hayatî önemi haizdir.

Filozof'a göre, ahlâkî tercihlerimizde kriter olarak kabul edilen haz, gelip-geçen anlık hazlar (pleasures of the moment) değil, sürekli olan hazlardır. Ayrıca haz, acı'nın yokluğu hali olarak anlaşılmalı ve ruhun huzuru ile bedeninin sağlığında aranmalıdır. "En yüksek iyi haz olmasına rağmen, her türlü haz'zı tercih etmeyiz. Zira daha fazla acı'ya sebep olacaksa, haz'dan vaz geçer; uzun vadede daha fazla haz'za vesile olacaksa, acı'yı haz'dan üstün tutarız. Böylece bazen iyi'ye kötü, bazen de kötü'ye iyi muamelesi yaparız."⁽³⁶⁾ Demek ki, G.K.Strodach'ın da ifade ettiği gibi⁽³⁷⁾, nasıl her acı, kendi başına kötü olduğu halde, her zaman sakınılması şart değilse, her haz da kendi başına iyi olduğu halde her zaman seçilmeye layık olmayabilir. Bu konuda, basiretli bir hesaplama, ölçüp-tartma işin içine girmez. Yani insan, gelip-geçici anlık haz'za itibar etmesizin ilerideki sonucu göz önünde bulundurmak zorundadır. Eğer bir haz, uzun vadede büyük bir acı'ya yol açacaksa, ondan sakınacaktır. "Burada kendisinden sakınılan şey, haz'zın bizatihi kendisi değil, fakat bu haz'za bitişmiş veya bitişmesi muhtemel olan acı'dır."⁽³⁸⁾

Burada gözden uzak tutulmaması gereken husus şudur:

(36) Epicurus, a.e., s.82.

(37) George K.Strodach, The Philosophy of Epicurus, U.S.A. 1963, s.79.

(38) Walter Charleton, Epicurus's Morals, London 1926, s.9.

Hazlar arasında tercih yaparken, Epikür haz'zın devamlılığına ve akabinden acı'nın gelip-gelmeyeceğine itibar eder. Zira O'nun haz anlayışında farklı ahlâkî değerlere dayanan herhangi bir ayırımı yer yoktur. Çünkü Filozof'a göre, her haz, kendi tabiatından dolayı iyidir ve "hiçbir haz, aslen kötü değildir. Ama bazıları daha büyük acılara sebep olabilirler."⁽³⁹⁾

Demek ki mücerred olarak düşünüldüğünde, her haz iyi, her acı kötü olsa bile, tatbikatta insan geleceğe bakmalı, sürekli en yüksek haz'zı, yani bedenin sağlığı ile ruhun huzurunu elde etmeye çalışmalıdır. "Haz nihaî gayedir derken, bazı cahil ve önyargılı kimselerin iddia ettikleri gibi, müsrif (prodigal) insanın hazlarına veya şehvî hazları kastedmiyoruz. Haz ile vücudun acı'dan, ruhun da sıkıntıdan kurtulmasını anlıyoruz. O, hoş bir hayat sağlayan kesintisiz içki ve seks âlemleri değil, fakat her türlü ahlâkî seçim ve sakınmaların temeli hakkında ciddî bir akıl yürütme, araştırma yapma ve ruhu sıkıntıya sokan her türlü düşünceye son verme demektir."⁽⁴⁰⁾ Görüldüğü gibi Epikür'ün haz anlayışı, aşırılığa, zevk-ü safa düşkünlüğüne (libertinizm) değil, fakat sade, sakin ve bağımsız bir hayata götürmektedir.

Hernekadar değerini meydana getirdiği haz'za göre hesaplamakta ise de, Epikür'e göre fazilet, bir ruh sükuneti halidir. Adalet, şeref ve basiret gibi faziletler, en fazla haz'za vesile olurlar. "Bütün bunlar arasında en üstün olanı basirettir. Hatta basiret, felsefeden bile daha değerlidir.

(39) Epicurus, a.e., s.82.

(40) Epicurus, a.e., s.82.

Çünkü bir taraftan diğer bütün faziletler ondan neş'et eder; diğer taraftan da o bize basiretli, şerefli ve âdil olmadığı takdirde haz verici bir hayatı sürdüremiyeceğimizi öğretir. Haz verici olmadığı takdirde basiretli, şerefli ve âdil bir hayatı sürdürmenin imkansızlığını da öğreten, yine basirettir. Çünkü faziletler haz verdikleri sürece fazilet diye isimlenmiye hak kazanırlar."⁽⁴¹⁾ Demek ki Epikür'ün sisteminde haz ile fazilet birbirinden ayrı düşünülmemekte; haz vermeyen bir şeyin fazilet olması imkansız görülmektedir.

Ahlâkî fazileti, haz'za vesile olan şey diye anlayan Epikür'ün ahlâk teorisinde, "gerçek bir ahlâkî yükümlülükten söz etmek mümkün olmamaktadır."⁽⁴²⁾ Ayrıca Epikür'ün bilge kişisini, "cezasından kurtulabileceği durumlarda, haz veren bir cinayeti işlemekten alıkoyacak hiçbir sâik de yoktur."⁽⁴³⁾ Bu sebepten Epikür ahlâkı, bencil (selfish, egocentric) bir ahlâk sistemidir.

Sonuç olarak, Epikür ahlâk sisteminde insan davranışlarının nihaî hedefi, acı ve korku duygusundan kurtulmaktır. Bunun için insan, bir taraftan Tanrı ve âhiret inancını terkederek ruhunu sükunete erdirecek; diğer taraftan da arzularını basite indirgeyerek bedenini sağlığa kavuşturacaktır. İnsan bunları gerçekleştirdiği oranda mutlu olacaktır. Filozof'a göre mutluluk, haz ile özdeştir. Haz, hem gerçekleştirilmesi gereken en yüksek iyi, hem de ahlâkî iyi ve kötüyü belirleyen temel kriterdir. Böylece ferdî haz duygusu

(41) Epicurus, a.e., s.82 ; A.E.Taylor, Epicurus, s.91 ; J.M.Rist, Epicurus.An Introduction, Cambridge 1972, s. 125.

(42) J.M.Rist, Epicurus.An Introduction, s.125.

(43) A.E.Taylor, Epicurus, s.93-94.

üzerine temellendirilen Epikür'ün teorisinde, ahlâkî yükümlülük fikri ile objektif, genel-geçer ahlâk prensiplerinden söz etmek imkansız gibi gözükmektedir.

b) David Hume'un Ahlâk Felsefesi

'Ahlâk felsefesi' terimini, "insan tabiatının ilmi"⁽⁴⁴⁾ mânâsında kullanan Hume, davranışların kaynağı olarak kabul ettiği insan tabiatının duygusal yönünü tahlil etmekle uğraşmıştır. "Felsefede hatta gündelik hayatta bile hiçbir şey, tutku (passion) ve akıl'ın mücadelesi üzerinde konuşmaktan ve akıl'a öncelik vermekten daha yaygın değildir. Bu anlayışa göre her akıllı varlık, davranışlarını akıl'a göre düzenlemelidir. Çünkü aklın ölümsüzlük, değişmezlik ve ilâhî menşee sahip olma gibi özelliklerine karşılık, tutku kör, değişken ve aldatıcıdır."⁽⁴⁵⁾ Bu tür bir anlayışın yanlışlığını göstermek üzere Hume, şu iki önermenin doğruluğunu ispatlamaya girişecektir. Birincisi: "Yalnız başına akıl, istemenin herhangi bir fiili için asla saik (motive) olamaz" önermesi; ikincisi de "akıl, asla tutkuya muhalefet edemez."⁽⁴⁶⁾ önermesidir.

Hume'a göre, soyut fikirler arasındaki ilişkilerle ilgilenen soyut anlama yetisi (understanding) olarak akıl, herhangi bir davranışın saiki olamaz. Zira aklın bu tür işleyişinin esas sahası olan "matematik, her türlü mekanik faaliyette; aritmetik ise, hemen hemen her san'at ve meslekte faydalıdır.

(44) D.Hume, Enquiries Concerning Human Understanding And Concerning The Principles of Morals, (ed.by) L.A.Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press, 1975, s.5.

(45) D.Hume, A Treatise of Human Nature, (ed.by) L.A.Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press, 1978, s.413.

(46) Hume, Treatise, s.413.

Ancak bu disiplinlerin ikisinin de, davranış alanında herhangi bir tesirleri yoktur."⁽⁴⁷⁾

Anlama yetisinin ikinci faaliyet alanı ise, ihtimaliyet (probability) alanıdır. Burası mücerred fikirler sahası değil, birbirine sebeplilik ile bağlı olan şeylerin, olguların alanıdır. Herhangi bir obje haz veya acı'ya sebep olursa, ona karşı bir yönelme veya sakınma duygusu hisseder; adı geçen bu objeyi elde etmeye veya ondan sakınmaya çalışırız. "Buradaki akılyürütme , Kişi ile obje arasındaki ilişkiyi keşfetmekten ibarettir. Dolayısıyla herhangi bir objeye olan yönelme veya ondan sakınma, akıldan dolayı değil, haz ve acı ihtimalinden dolayıdır."⁽⁴⁸⁾

Görülüyor ki Hume'un sisteminde akıl, yalnız başına herhangi bir davranışı meydana getirecek güçte değildir. Çünkü davranış açısından akıl, âtil (inert) bir haldedir. Filozof buradan, zikrettiğimiz ikinci önermenin doğruluğuna ulaşır: "Akıl'ın yalnız başına herhangi bir davranışı meydana getirememesi veya ahlâkî bir seçime sebep olamamasından şu sonucu çıkarıyorum: Akıl, herhangi bir tutku veya heyecan ile yapılmış bir tercihe mani olmaya muktedir değildir ve bu sonuç zorunludur."⁽⁴⁹⁾

Demek ki yalnız başına davranışlar üzerinde doğrudan doğruya bir tesiri olmayan akıl'ın, tutku gibi tesirli bir prensibe karşı koyması, Hume'a göre, mümkün olmamaktadır. Binaenaleyh "tutku ile aklın çatışmasından söz ederken de,

(47) Hume, Treatise, s.413 ; J.Kemp, Ethical Naturalism, London 1974, s.205.

(48) Hume, Treatise, s.414.

(49) Hume, Treatise, s.414-415.

kesin ve felsefî bir dille konuşmayız. Akıl, tutkuların kölesidir ve öyle olması gerekir. Tutkulara hizmet ve itaat etmekten başka bir yeti gibi davranması da asla mümkün değildir."(50)

Kişiyi herhangi bir davranışta bulunmaya sevk eden esas saiki, birtakım tutku veya duygularda gören Hume'a göre, bu tutku ve duygular insan davranışlarını yöneten aslî unsurlar olmaktadır. Burada insan davranışlarında aklın rolü, tamamen yok farzedilmemiş ama akıl, aslen tutkuya tâbi kılınmıştır. Böylece insan, tutku ve duygularını en iyi şekilde nasıl tatmin edeceği hususunda akıl yürütebilecek ama, bu tutku ve duygularının aklî olup olmadığını sorgulayamayacaktır. Filozof'a göre "akıl ve duygu, hemen hemen her ahlâkî belirlenimde uyşurlar. Çünkü karakter ve davranışları ahlâken övülen ve yerilen kılan nihaî karar, tabiatın bütün türlerde evrensel kıldığı duygu üzerine dayanır."(51)

Görülüyorki Hume'a göre, davranışların ahlâkîliği akla göre değil, duyguya göre belirlenmektedir. Çünkü "akıl, ya olgular (facts), yahut ilişkiler (relations) hakkında hüküm verir."(52) Başka bir ifadeyle "insanın anlama yetisinin faaliyeti, fikirleri mukayese etmek ve olgular arasında istidlâl yapmak şeklinde ikiye ayrılır. Eğer fazilet, anlama yetisince keşfediliyorsa bu, zikredilen iki faaliyetten biri tarafından yapılıyor demektir. Çünkü fazileti keşfetmek için, anlama yetisinin üçüncü bir faaliyeti yoktur."(53)

(50) Hume, Treatise, s.415 ;Hume, tutku kelimesini her türlü duygu ve heyecanı içine alacak şekilde kullanmaktadır.

(51) Hume, Enquiries, s.172-173.

(52) Hume, a.e., s.287.

(53) Hume, Treatise, s.463.

Filozof'a göre, zikredilen her iki faaliyet tarzı ile de akıl, fazileti keşfedemez. Bunu göstermek için meseleyi, önce olgular sonra da ilişkiler açısından inceleyecektir. "Ahlâken kötü kabul edilen bir davranışı, mesela 'kasten işlenmiş bir cinayeti' ele alalım. Onu her bakımdan inceleyelim ve kötü olarak isimlenen olguyu -eğer bulabilirsek- görmeye çalışalım. Onu hangi bakımdan incelersek inceleyelim, bulacağımız şey sadece belirli tutkular, sâikler, istek ve arzulardan ibaret olacaktır. Zira burada bulunabilecek başka bir olgu yoktur. Düşünceyi kendi gönlümüze çevirip, bu davranışa karşı içimizde doğan tasvip etmeme duygusunu buluncaya kadar, aradığımız olguyu asla bulamayız. Çünkü aranan olgu, insanın hissettiği tasvip etmeme duygusudur."⁽⁵⁴⁾

Demek ki Hume'a göre 'adam öldürme fiili', ister adli bir hükümden sonra haklı gösterilebilir bir tarzda, isterse bir cinayet tarzında gerçekleşsin, her iki durumda da fizikî bir olgu olarak aynı şeydir. Aklın bu iki olgudan birine iyilik, diğerine kötülük atfedebilme selahiyeti yoktur. Böylece ahlâkî fazilet ve rezileti insan, akli ile değil fakat izlenimleri, duyguları vasıtasıyla kendi içinde hissederek kavramaktadır.

Olgular ile ilgilenen aklın fazileti keşfedemeyeceğini bu şekilde gösteren Hume, meseleyi bir de ilişkiler açısından ele alır. "Ahlâkın ispat (demonstration)'a elverişli olduğu görüşü, bir çok filozof tarafından kabul edilir. Buna göre, geometri ve cebirdeki kesinliğin aynısı, ahlâkta da bulunur."⁽⁵⁵⁾ Bu durumda fazilet ve rezilet, benzerlik (re-

(54) Hume, Treatise, s.468-469.

(55) Hume, a.e., s.463.

semblance), zıtlık(contrary), niteliğin dereceleri ile nice-
liğin nisbetleri gibi birtakım ilişkilerden ibaret olacak-
tır. Fakat bu ilişkiler, davranış ve tercihlerimizde bulun-
duğu kadar, hayvanlar, hatta maddî şeyler arasında bile bu-
lunurlar. Bu konuda Filozof, 'yakın akraba arasındaki cinsî
ilişkiyi (incest) misal olarak verir. Hayvanlar arasında yan-
lış saymadığımız bu ilişkiyi, insanlar arasında niçin ahlâk-
sızlık olarak telakkî ederiz? 'Hayvanlar, bu ilişkinin yan-
lışlığını anlayabilecek akıl yetisinden mahrumdurlar, oysa
insanın akli vardır' tarzındaki bir cevap, Hume'a göre hiç-
bir işe yaramaz. Çünkü aklın görevi yanlışlığı keşfetmek
ise, yanlışlık aklın keşfinden bağımsız olarak varolmak
zorundadır. Zira akilyürütme yetisinin eksikliği, vazife ve
sorumlulukların varolmalarına değil, algılanmalarına manidir.
"Algılanabilmeleri için ahlâkî doğruluk veya yanlışlık da-
ha önceden varolmalıdırlar. Aklın yaptığı iş, onları mey-
dana getirmek değil keşfetmektir."⁽⁵⁶⁾

Anlaşıyor^{ki} Hume'a göre, ister olgular isterse iliş-
kilerle ilgilensin her iki halde de, aklın ahlâkî fazilet
ve rezileti belirleme gücü yoktur. Bu sebepten ahlâkî fark-
lılıklar (moral distinctions), akıldan değil duygudan çık-
malı veya duygu üzerine temellenmelidir. Çünkü "ahlâkî iyi-
lik ve kötülükle ilgili kararlarımız, algılardan ibarettir.
Bu sebepten ahlâklılık, hakkında hüküm verilen bir şey ol-
maktan ziyade, tam olarak hissedilen bir şeydir."⁽⁵⁷⁾ Bu-
na göre fazilet hoş; rezilet ise rahatsız edici bir izle-
nim uyandıran şeyden başka bir şey değildir. Bu hususu Hume,

(56) Hume, a.e., s.468.

(57) Hume, a.e., s.470.

şu şekilde dile getirir: "Görünüşü bir çeşit haz veya huzursuzluğa sebep olan bir davranış veya karakter, faziletli veya faziletsiz diye isimlendirilir. Fazilet duygusuna sahip olmak, özel bir hoşnutluk hissetmekten başka bir şey değildir. Bir karakter veya davranışın faziletli olduğunu aklı istidlâl ile değil, duygu ile hissederek anlarız."⁽⁵⁸⁾

Görüldüğü gibi Hume'un sisteminde ahlâkî fazilet ile rezilet, haz ve acı duygularına indirgenmiştir. Ancak Filozof'a göre, bir karakter veya davranışı faziletli veya faziletsiz kılan, sıradan haz ve acı duygusu değildir. "Bu duygu, şahsî menfaat açısından değil de genel olarak mütalaa edildiğinde, bir karakterin ahlâken iyi veya kötü diye vasıflanmasına sebep olan bir duygudur."⁽⁵⁹⁾ Bir başka yerde de fazilet, "seyreden kişiye hoş bir beğenme duygusu veren zihnî bir nitelik"⁽⁶⁰⁾ olarak tarif edilmiştir. İnsanların eğilimleri üzerinde herhangi bir ihtilaf olamayacağına göre, 'acaba Hume'un bu görüşü relativizm'e mi götürmektedir?' suali akla gelmektedir. J.B.Stewart'ın da işaret ettiği gibi⁽⁶¹⁾ bu konuda Hume, genel ahlâk duygularının, her insan için müşterek olduğunu düşünmüş gibi gözükmektedir. Bu müştereklik sadece, normal insanların bütününün ahlâk duygusuna sahip oldukları mânâsında değil, aynı zamanda bu duygunun faaliyetinde de belirli temel bir uyuşmanın varolduğu şeklindedir. "Bütün sahalarda olduğu gibi

(58) Hume, a.e., s.471.

(59) Hume, a.e., s.472.

(60) Hume, Enquiries, s.289.

(61) J.B.Stewart, The Moral And Political Philosophy of David Hume, London 1963, s.90-91 ; D.G.C.Macnabb, D.Hume His Theory of Knowledge and Morality, London 1951, s.186.

ahlâk sahasında da, insanlığın genel kanaatinin birtakım otoriteleri vardır. Çünkü insanlar, temel kabul ettikleri prensipleri tam olarak açıklamaktan acizdirler."(62)

Ahlâkî farklılıkların temelini insanın duygularında bulan, fazilet ve faziletsizliği, haz ve acı duygularına göre tarif eden Hume'a göre, ahlâkî hüküm de bu hükmü veren kişinin, hüküm verdiği davranış hakkındaki beğenme veya beğenmeme duygusunu ifade etmektedir. Burada 'acaba kişinin beğenme duygusunu belirleyen âmil nedir?' veya 'niçin bu veya şu davranış türü ahlâken beğenilip faziletli olarak kabul edilir?' şeklinde bir soru akla gelir. Bu sorunun cevabını verirken Hume, ahlâkî beğenmenin kısmî sebebini 'faydalı olma'da bulur. "Faydalı olma hoştur, beğenimizi de cezbeder. Bu gündelik gözlemle de doğrulanan bir husustur. Fakat kim için faydalı olan? Sadece kendi menfaatimiz için olamaz, çünkü bizim menfaatimiz, aynı zamanda dışımızdakileri de ilgilendirir. Bu sebepten eğer faydalı olma, ahlâkî duygunun bir kaynağı ise ve bu, daima kişinin kendi açısından düşünülmeceyse buradan, cemiyetin mutluluğuna yardım eden her şeyi tercih edeceğimiz sonucu çıkar. Ahlâklılığın kaynağını büyük ölçüde izah eden prensip, işte buradadır."(63) Başkalarıyla niçin aynı duyguları paylaşırız?, diye sormak lüzumsuzdur. Çünkü "insan tabiatında bunun bir prensip olarak tecrübe edilmiş olması, sebep için yeterlidir."(64)

Demek ki Hume'a göre faydalı olma özelliği, faziletlerin

(62) Hume, Treatise, s.552.

(63) Hume, Enquiries, s.218-219.

(64) Hume, a.e., s.219-220.

değerinin en azından bir kısmını şekillendirmekte ve onlara evrensel olarak gösterilen saygı ve beğenme duygusunun bir kaynağını oluşturmaktadır. Ancak Filozof karşılıksız, hasbî iyiliklerin de mevcudiyetini kabul etmektedir. Bununla beraber kamu menfaati (public utility)'ni, "adaletin yegane temeli"⁽⁶⁵⁾ olarak görmüştür. Kendi başına zarurî ihtiyaçlarını bile karşılayamadığının farkına varan insan, şahsî menfaati sebebiyle cemiyete girme lüzumunu hisseder. Fakat sadece bu yeterli değildir. Çünkü mülkiyet haklarını tanzim eden uyuşmalar (conventions) olmadığı takdirde, cemiyette sıkıntılar ortaya çıkar. Bu sebepten "mülkiyet haklarını sabitleştirmek için, cemiyetin bütün üyelerinin kabul edeceği bir uyuşma ihtiyacı vardır."⁽⁶⁶⁾ Başka insanların servetine dokunmama hakkında bir kere uyuşma sağlanınca, "orada derhal adâlet ve adâletsizlik fikirleri doğar."⁽⁶⁷⁾

Görülüyor ki Filozof'a göre adâlet fikri, insan hayatındaki belirli eksiklikleri gidermek için varılmış bir uyuşmadan doğmuştur. Bu sebepten "adâlet ve adâletsizlik fikri tabiattan değil de sun'î olarak eğitim ve beşerî uyuşmalardan çıkmıştır."⁽⁶⁸⁾ Adâlet sun'î bir fazilet olmasına rağmen "adâlet kuralları, keyfî (arbitrary) değildir. Ama onları, tabiat kanunları gibi görmek de doğru değildir."⁽⁶⁹⁾ Adâleti beşerî uyuşmalardan doğmuş bir fazilet olarak tarif ettiğinden Hume, kamu menfaati ve insanın şartlarından bağımsız, ezeli ve ebedî adâlet kanunlarının olacağını kabul

(65) Hume, Enquiries, s.183.

(66) Hume, Treatise, s.489.

(67) Hume, a.e., s.489.

(68) Hume, a.e., s.483.

(69) Hume, a.e., s.484.

etmez. İnsanın bir icadı olması hasebiyle fazilet, hissedilmiş bir menfaate dayanır. Adâlet kanunlarını insanlar, şahsî ve kamu menfaati üzerindeki endişeleri sebebiyle tesis etmişlerdir. Bu endişeleri ise, fikirlerin ilişkileri üzerindeki akılyürütmelerinden değil izlenim ve duygularından çıkar. Bu sebepten adâlet fikrinin temeli, "fikirlerimiz değil izlenimlerimizdir."⁽⁷⁰⁾

Adâletin temelini şahsî veya umumî menfaat duygusunda bulan Hume, "acaba ahlâkî yükümlülük veya vazife duygusunu doğuran nedir?; niçin fazileti adâlete, rezileti adaletsizliğe atfediyoruz?"⁽⁷¹⁾ diye sorar. Bu sorunun cevabı sempati (sympathy)⁽⁷²⁾ kavramındadır. Bizi şahsen mağdur etmeyen bir adaletsizlikten bile etkilenir, rahatsız oluruz. Çünkü onu, cemiyete zarar veren bir şey olarak düşünürüz. Başkalarının rahatsızlığını, sempati vasıtasıyla paylaşıyoruz. Bu sebepten rahatsızlık doğuran insan davranışlarını beğenmez rezilet diye isimlerken; memnurluk veren davranışları fazilet diye isimlendiririz. Böylece adâleti ahlâkî bir fazilet, adaletsizliği de ahlâkî rezilet sayarız. "Bu sebepten adâleti tesis etmenin esas sâiki, şahsî menfaat olur. Fakat adâlete bitişen ahlâkî beğenmenin temeli, kamu menfaatine duyulan sempatidir!"⁽⁷³⁾ Demek ki Hume'a göre ahlâkî yükümlülük, başkalarının haz ve acılarını paylaşma duygusundan kaynaklanmaktadır.

(70) Hume, Treatise, s.496

(71) Hume, a.e., s.498.

(72) Sempati: "hemcinsimizin duygularını, haz ve acılarını paylaşma eğilimi; üzüntülü insanın üzüntüsü sebebiyle duyulan acı ve merhamet hissi. İki insanı birbirine doğru çeken eğilim ve bu çekimin başlangıcı ahlâkî ilişkiler" İsmail Fennî, Lüğâçe-i Felsefe, İstanbul 1927, s. 689. 'Sympathie' maddesi.

(73) Hume, Treatise, s.499-500; P.Mercer, Sympathy And Ethics, Oxford 1972, s.25-26; J.L.Mackie, Hume's Moral Theory, London 1980, s.4-5.

Netice olarak, Hume'un ahlâk teorisi duygu üzerine temellendirilmiştir. İnsanlığın ahlâkî hayatını tecrübî verilerle izah eden Hume, akıl'ı duygu ve tutkuların emrine vermiş; akıl'ın rolünü, ahlâkî iyi ve kötüyü belirleyen insan tutkularının en iyi şekilde tatmin yollarını keşfetmekten ibaret görmüştür. Böylece ahlâk, hakkında hüküm verilen bir mesele olmaktan çıkmış, bir duygu konusu olmuştur. Ahlâkî hüküm ise bu duygunun ifadesine indirgenmiştir.

Buna göre, ahlâken iyi olan şeyi kötü olandan ayıran 'duygu', ahlâkî seçim ve sakınlmaların kaynağı; fazilet ve faziletsizliğin temel kriteri olmaktadır. Bir davranış veya karakter hakkında verilen ahlâk hükmü, bu davranış veya karakterin, o hükmü veren kişide uyandırdığı beğenme veya beğenmeme duygusundan başka bir şey ifade etmemektedir. Kişinin beğenme veya beğenmeme duygusunu belirleyen ise, o davranıştan beklenen şahsî menfaat ile kamu menfaatine duyulan sempatidir. Kamu menfaatine duyulan sempati, aynı zamanda ahlâkî yükümlülüğün de temelidir.

c) John Stuart Mill'in Ahlâk Felsefesi

'Utilitarianism'⁽⁷⁴⁾ adlı eserine, ahlâk felsefesinin genel bir değerlendirmesini yaparak başlayan Mill'e göre "felsefenin doğuşundan beri 'en yüksek iyi' meselesi, yahut aynı şey demek olan 'ahlâkın temeli' meselâsi, zihnî (speculative) düşüncede ana problem sayılmış; en ilhamlı zekaları uğraştırıp, onları birbirine karşı çetin mücadeleler yapan mezhep ve ekollere ayırmıştır. İkibin yıldan sonra bile,

(74) J. Stuart Mill, Utilitarianism, ed. by Mary Warnock, London: The Fontana Library, 1967, s. 251-321.

aynı tartışmalar devam etmektedir."⁽⁷⁵⁾ Ancak bu durum yadırganmamalıdır. Çünkü "en kesin bir bilim sayılan matematik de dahil bütün bilimlerde, ilk ilkeler hakkında buna benzer karışıklık, belirsizlik ve bazı hallerde de uyumsuzlukların bulunduğu bilinen bir husustur."⁽⁷⁶⁾ Zira bir bilimin ilk ilkeleri olarak kabul edilmiş olan hakikatler, aslında "bu bilimin temel kavramları üzerinde yapılmış olan metafizik tahlillerin en son neticeleridir."⁽⁷⁷⁾

Ahlâk felsefesi üzerinde düşünen insanların farklı ekollere ayrılmasına yol açan esas ahlâkî problemin, 'ahlâkın temeli' veya aynı şey demek olan 'en yüksek iyi' problemi olduğunu tesbit eden Mill, bu konuda ortaya çıkmış olan ahlâk teorilerinin bazıları üzerinde kısaca durur. İnsanlarda ahlâkî iyi ve kötüyü belirleyen 'tabiî bir yeti' (natural faculty), bir duygu veya içgüdü'nün bulunduğunu savunan sezgici ahlâk teorisi, O'na göre, ahlâkın temeli problemini çözebilecek karakterde değildir. Çünkü her şeyden önce "böyle bir ahlâkî içgüdü'nün varlığı tartışma konusudur. Ayrıca felsefeyle uğraştıklarına inanan insanlar bile artık, diğer duygularımızın ışık ve sesi ayırdetmesi gibi bu ahlâkî yetinin de, özel durumlarda iyi ve kötüyü ayırabileceği fikrini terketmek zorunda kalmışlardır."⁽⁷⁸⁾

Mill'e göre, sezgici ahlâk teorisi gibi tümevarımsal (inductive) ahlâk teorisi de, ahlâkta "genel kanunların zorunlu olduğu hususunda ısrar eder. Aynı ahlâk kanunlarını

(75) Mill, Utilitarianism, s.251.

(76) Mill, a.e., s.251.

(77) Mill, a.e., s.252.

(78) Mill, a.e., s.252.

tanıyan her iki teori de, tek bir davranışın ahlâkîliğinin doğrudan doğruya bir algı (perception) meselesi olmadığı ve fakat bir kanun'un tek bir davranışa uygulanması olduğu konusunda anlaşılırlar."⁽⁷⁹⁾ Ahlâkta genel kanunların bulunması gerektiği noktasında anlaşılan adigeçen bu teoriler, Düşünürümüze göre, bu kanunların 'apaçıklığı' ile 'yaptırım güçleri' meselesinde ayrılırlar. Birine göre ahlâk kuralları, a priori olarak apaçıktır. Terimlerin iyi anlaşılması şartıyla, kabul edilmeleri için hiçbir şeye ihtiyaç yoktur. Diğerine göre ise, 'doğru' ve 'yanlış' gibi 'iyi' ve 'kötü' de deney ve gözlem işidir. Mill'e göre bu teoriler, ya "ahlâkın alelâde kurallarının a priori bir yaptırım gücü olduğunu farzederler; ya da bu kuralların müşterek temeli olarak, onlardan daha az yaptırıcılığı olan bir genel fikir ileri sürerler."⁽⁸⁰⁾ Ancak, bu iddialarının doğrulanması için, ahlâkın temelinde esas bir ilke veya kanun'un bulunmasının ispat edilmesi şarttır. Eğer birden fazla kanun veya ilke varsa, bu durumda "aralarında kesin bir öncelik-sonralık sırası olmalıdır ki, herhangi bir tezat meydana geldiğinde karar vermeyi sağlayacak bu tek kural veya ilke, kendiliğinden apaçık olarak görülebilsin."⁽⁸¹⁾

Mill'e göre Kant, ahlâkî yükümlülüğü 'öyle hareket et ki, hareketine esas aldığı kural, bütün akıl sahibi varlıklarca bir kanun olarak kabul edilebilsin' ilkesiyle temellendirmeye teşebbüs etmiştir. Fakat Kant, bütün ahlâkî vazifeleri bu ilkedен çıkarmak istediğinde "akıl sahibi

(79) Mill, a.e., s.253.

(80) Mill, a.e., s.253.

(81) Mill, a.e., s.253.

bütün insanların, en ahlâksız davranış kurallarını benimsemelerinde hiçbir tezaadın; fizikî olmasa da hiçbir mantikî imkansızlığın bulunmadığını görememiştir."⁽⁸²⁾

Görüldüğü gibi, ahlâk felsefesi üzerinde yapılan çalışmalarını esasta ikiye ayıran Mill'e göre sezgiciler, ahlâkı a priori ilk ilkeler üzerine temellendirmişler ve bu ilkelerin kendiliğinden apaçık olduğunu ileri sürmüşlerdir. Oysa ahlâkı tecrübî bir disiplin kabul edenler, onun ilkelere deney ve gözlemden çıkarılması gerektiğini savunmuşlardır.

S.Mill'in kendi ahlâk felsefesi, diğer eudaemonist ve hedonist ahlâk teorileri gibi gayecidir. O'na göre "her davranış, birtakım gayeler için yapılır. Davranış kuralları karakter ve renklerinin tamamını, hizmet ettikleri bu gayelerden alırlar."⁽⁸³⁾ "İnsan davranışlarının yegane gayesi ise mutluluktur."⁽⁸⁴⁾ Beşerî davranışların nihâî gayesi olarak gördüğü mutluluk'tan Mill, haz'zı yahut acı'nın yokluğunu anlar. 'Sadece haz ve acının yokluğu, arzu edilmeğe değer yegane gayelerdir. Bu arzu edilmeğe değer şeyler, ya kendilerinde bulunan haz sebebiyle, ya da haz'zı artırmada ve acı'yı önlemede vasıta olmaları sebebiyle arzuya layıktırlar."⁽⁸⁵⁾

Görülüyorki Epikür gibi, mutluluk ile haz'zı aynîleştiriren Mill, haz'zı arzu edilmeğe değer yegane gaye olarak görmektedir. O'na göre bir şey, ya kendinde bulunan haz'dan

(82) Mill, Utilitarianism, s.254.

(83) Mill, a.e., s.252.

(84) Mill, a.e., s.292.

(85) Mill, a.e., s.257.

dolayı bir gaye olarak; veya haz'zı artırmada bir vasıta olarak arzu edilir. Her iki halde de haz, ahlâkta temel kriter olmaktadır. Bununla beraber, Düşünürümüze göre, haz'zın niçin arzu edilmeğe değer yegane gaye olduğu hususu ispat edilemez. Çünkü "nihaî gayelere âit meseleler, doğrudan doğruya ispata elverişli değildir."⁽⁸⁶⁾ Mesela, sağlığa vasıta olduğu gösterilmek suretiyle tıp sanatının iyiliği ispat edilebilir. "Fakat sağlığın bizatihî kendisinin iyi olduğu nasıl ispat edilir? Aynı durum mûsikî için de söz konusudur. Mûsikî, haz verdiği için iyidir denilir. Ama haz'zın iyi olduğunun delili nedir?"⁽⁸⁷⁾

İnsanlığın haz'dan veya acı'nın yokluğundan başka bir şeyi arzu etmemesinin tek delili, Mill'e göre, "başkalarının gözlemlerinden de istifade eden kendi gözlemlerimiz ve kendi şuurumuzdur."⁽⁸⁸⁾ "Kendisine bağlı haz fikriyle orantılı olmaksızın bir şeyi arzu etmek, fiziksel ve metafiziksel bir imkansızlıktır."⁽⁸⁹⁾ Bu konu Düşünürümüze o kadar âşikar görünür ki, her hangi bir itirazla karşılaşacağını bile beklemez.

Haz ile özdeşleştirdiği mutluluğu, beşerî davranışlarının tek gayesi olarak görme konusunda Epikür'ün hedonist ahlâk anlayışını tamamen benimsemiş olan Mill, haz veya mutluluğun tek gaye olduğunu tecrübe ve gözlem ile doğrular. Yani O, insanların haz'zı arzu etmeleri olgusundan, haz'zın arzu edilmesinin gerekliliğine ulaşmaktadır ki bu tutum,

(86) Mill,a.e., s.254.

(87) Mill,a.e., s.255.

(88) Mill,a.e., s.292.

(89) Mill,a.e., s.293.

ahlâk felsefesinde 'olgu/değer (is/ought) problemi' adı verilen probleme yol açmaktadır.

Mill'e göre, ahlâk alanında herkes tarafından kabul edilebilecek tek bir ilk ilkenin varlığından söz etmek mümkün olmasa da "Fayda ilkesi (the principle of utility) yahut en büyük mutluluk ilkesi, ahlâk doktrinlerini şekillendirmede büyük bir rol oynamıştır. Doğruluğunu inkar eden filozofların ahlâk anlayışlarının şekillenmesinde bile, fayda ilkesinin büyük rolü olmuştur."⁽⁹⁰⁾ "Fayda veya en büyük mutluluk ilkesini ahlâkın temeli olarak kabul eden teori, davranışlarımızı bize vermekte oldukları mutluluk oranında iyi; mutluluğun zıddı olan şeyleri getirdikleri oranda da, kötü sayar. Mutluluktan haz yahut acı'nın yokluğu; mutsuzluk kelimesiyle de acı yahut mutluluğun yokluğu anlaşılır."⁽⁹¹⁾

Görülüyorki Mill'in ahlâk teorisinde, ahlâkî iyi veya kötüyü belirleyen esas kriter, fayda veya en büyük mutluluk ilkesidir. Bu ilke, "bütün beşerî davranışlar hakkında, kendisiyle hüküm verilebilecek tek prensiptir."⁽⁹²⁾ Mutluluğu haz ile özdeşleştiren Düşünürümüze göre, insana haz veren beşerî davranışların hepsi ahlâken iyi; acı verenler de kötü olmaktadır. Dolayısıyla ahlâkî iyi ve kötünün esas kriteri, hissedilen haz ve acı duygularıdır. Ayrıca davranışlar ahlâkî değerini sonuçlarından almakta; sonuçta haz veya mutluluk temin edenler iyi, aksi olanlar kötü olmaktadır. Ancak Mill, ahlâk teorisine temel olarak aldığı haz veya mutluluktan, kişinin ferdî mutluluğunu değil, ilgili herkesin yani toplumun

(90) Mill, a.e., s.254.

(91) Mill, a.e., s.257.

(92) Mill, a.e., s.292.

mutluluğunu anlar. Fayda veya en büyük mutluluk ilkesiyle de bunu kasteder. Bu husustaki fikirlerini, şu ifadelerinde açıkça görürüz. "İnsan davranışında iyi'yi belirleyen faydacı standardı şekillendiren mutluluk, kişinin sadece kendi mutluluğu değil, ilgili herkesin mutluluğudur."⁽⁹³⁾ Bir başka ifadeyle faydacı standard, "kişinin kendi en büyük mutluluğu değil fakat toplu ve genel olarak en büyük mutluluğudur."⁽⁹⁴⁾ Buna göre, kişinin kendisine değil ve fakat topluma en büyük mutluluk sağlayan beşerî davranışlar, ahlâken iyi olmaktadır. Bu ilkenin Mill'in sistemindeki adı 'fayda ilkesi'dir ki, bu sebepten O'nun ahlâk sistemine 'faydacılık' adı verilir. Hilmi Ziya Ülken'in de belirttiği gibi⁽⁹⁵⁾ 'fayda' kavramı ekonomik kârla karıştırılmamalıdır. "Çünkü Mill'e göre fayda kavramı, yalnız bize maddî ve mânevî huzur veren değil, aynı zamanda bütün çevremize de bu huzuru yayan bir şeyi ifade eder."⁽⁹⁶⁾

Fayda ya da toplumun en büyük mutluluğu ilkesini, ahlâk felsefesinin temel ilkesi olarak kabul eden Mill'in sisteminde, acaba ferd toplumun mutluluğunu kendisinininkine niçin tercih etmektedir? Bir başka ifadeyle "kişi, kendi ferdî mutluluğundan toplumunkine nasıl geçmektedir?"⁽⁹⁷⁾ Yani "niçin toplumun mutluluğuna katkıda bulunmalıyım? Eğer kendi mutluluğum, toplumunkinden başka birtakım şeylere bağlı ise, ken-

(93) Mill, a.e., s.268.

(94) Mill, a.e., s.262

(95) Hilmi Ziya Ülken, Ahlâk, İstanbul 1946, s.76-77.

(96) Hilmi Ziya Ülken, Felsefeye Giriş, II.Kısım, Ankara 1958, s.205.

(97) C.F.D'arcy, A Short Study of Ethics, s.244.

diminkini niçin aramamalıyım?"⁽⁹⁸⁾ Bu suale cevap sadedinde Düşünürümüz şunları söyler: "Faydacılık kişiden, kendi ferdi mutluluğu ile başkalarının mutluluğu arasında tarafsız ve iyi niyetli bir seyirci gibi kesinlikle tarafsız kalmasını ister."⁽⁹⁹⁾ Ayrıca her insan, Mill'e göre, "toplumun menfaati yani genel iyi için yürekten bir ilgi ve doğal olarak ferdi bir sevgi gösterme gücü taşır."⁽¹⁰⁰⁾ İşte insanın kendi içinde hissettiği bu güç, aynı zamanda kişinin vazifesini yerine getirmesi için ahlâkî bir yaptırımı da ifade eder. "Vazife duygusu ihlal edildiği zaman bu güç, az veya çok şiddette duyulan bir acıdır ki, ahlâkça yükselmiş bir insanın vazifesini ihlal etmesini, ona imkansız bir şey gibi gösterip, tüylerini ürpertircesine ondan kaçındırır."⁽¹⁰¹⁾ Ahlâkın nihaî yaptırımı, "kendi ruhumuzda doğmuş olan bu subjektif duygu"⁽¹⁰²⁾ olmaktadır. Bu subjektif duygunun da temeli, "hemcinslerimizle birleşmiş halde bulunmak arzusudur. Topluluk hali o kadar doğal o kadar zorunlu ve insanın o kadar alıştığı bir şeydir ki, bazı özel şartlar bir tarafa bırakılırsa, insan hiçbir zaman kendisini topluluğun bir üyesi olmaktan başka türlü tasarlayamaz."⁽¹⁰³⁾

Böylece diğer insanlara "sempati duymak yetisiyle birleşen zeka üstünlüğü insanı âile, millet, insaniyet gibi kollektif fikirlere bağlanmaya sevk eder. O derecede ki,

(98) Mill, Utilitarianism, s.279.

(99) Mill, a.e., s.268.

(100) Mill, a.e., s.265.

(101) Mill, a.e., s.281.

(102) Mill, a.e., s.281.

(103) Mill, a.e., s.284.

topluma zararlı her davranış, insandaki sempati duygusunu uyandırır ve toplumu savunmaya götürür."(104)

Görülüyorki Mill'e göre kişi, kendi mutluluğundan toplumunkine ruhunda hissettiği subjektif bir duygu olan 'sempati duygusu' ile geçmektedir. Ahlâkın da yaptırımını olan bu duygu kısaca, kişinin diğer insanlarla bir arada yaşamak arzusunu ifade etmektedir. Ancak ferdîden toplumun mutluluğuna geçişin sağlanabilmesi için, sempati duygusu kendi başına yeterli olamamaktadır. Bunun için evvela "kanunlar ve sosyal organizasyon her ferdin mutluluğunu genel mutluluk ile âhenkli kılmalıdır. İkinci olarak da, insan karakteri üzerinde büyük tesiri olan eğitim ve kamuoyu, bu duyguyu ferdî mutluluk ile toplumunki arasında çözülmez bir ortaklık tesis edecek şekilde geliştirmelidir. Bu suretle insan, toplumun iyiliğine uygun gelmeyen bir davranışa bağlı olabilecek mutluluk fikrini, tasavvur bile edemeyecektir."(105) Böylece insan, âdeta içgüdüsünün tesiriyle doğal olarak diğer insanları düşünmeye başlayacaktır. Onun için başka insanların iyiliğini gözetmek, kendi sağlık şartlarını ve doğrudan doğruya kendi varlığını düşünmek kadar zorunlu olacaktır. "Zihnin bir ileri halinde insan, kendi cinsinin faydalanamayacağı mutluluk halini, asla isteyemeyecektir."(106)

Demek ki ahlâkî iyi ve kötü'nün kriteri, Mill'e göre, toplumun en büyük mutluluğu demek olan fayda'dır. Topluma faydalı neticeleri olan her davranış ahlâken iyi, faydalı

(104) Mill, a.e., s.307.

(105) Mill, a.e., s.268-269.

(106) Mill, a.e., s.285-286.

olmayanlar ise kötüdür. "Buna göre fayda, insan davranışlarının gayesi olduğundan, zorunlu olarak ahlâkın da temel kriteridir."⁽¹⁰⁷⁾ Daha önce de dile getirdiğimiz gibi, fayda kavramını toplumun en büyük mutluluğu ile eş anlamlı kullanan Mill, mutluluktan da haz'zı ve acı'nın yokluğunu anlamaktaydı. Durum böyle olunca, nihâî tahlilde ahlâkın temel kriteri, haz ve acı duyguları olmaktadır. Böylece, mümkün olduğu kadar çok insana mümkün olduğu kadar çok haz veren davranışlar ahlâken iyi, acı verenler de kötü olmaktadır.

Mill, hazlar arasında nicelik bakımından olduğu gibi nitelik bakımından da ayırım yapar. O'na göre ruhî hazlar, nitelik bakımından bedenî olanlardan daha üstündürler. "Bazı hazların diğerlerinden daha değerli, daha arzuya değer olduğunu kabul etmek, fayda ilkesiyle pek güzel bir şekilde uzlaşır. Diğer bütün şeylerin değeri incelenirken nicelik kadar nitelik de göz önünde tutulduğu halde, hazların değerlendirilmesinde yalnız niceliğe itibar edilmesi saçma olur."⁽¹⁰⁸⁾

Ruhî olanların mı, yoksa bedenî olanların mı daha değerli olduğunun anlaşılabilmesi için, her iki türden hazzın da tadılması gerekir. Her iki hazzı yaşayan yüksek yetilere sahip bir insan Düşünürümüze göre, ruhî hazları tercih eder. "Yüksek yetileri olan bir varlık, mutlu olmak için daha fazla şeye ihtiyaç duyar. Daha şiddetli acı çeker. Çektiği bu acılara rağmen, hiçbir zaman daha aşağı bir varlık derecesine düşmek istemez."⁽¹⁰⁹⁾ Çünkü "tatmin olmuş bir domuz olmaktansa, tatmin olmamış bir insan olmak; mutlu bir budala olmaktansa, muzdarip

(107) Mill, a.e., s.263.

(108) Mill, a.e., s.258-259.

(109) Mill, a.e., s.259-260.

bir Sokrat olmak daha iyidir."(110)

Görülüyor ki Mill, nitelik açısından hazları yüksek ve aşağı olmak üzere sınıflandırmış, ruhî olanlara, bedenî hazlara nisbetle daha yüksek bir değer vermiştir. İnsanın, yüksek değeri hâiz ruhî hazlara ulaşmak için acı çekmeyi tercih ettiğini ifade etmiştir. Çünkü insan her zaman, bedenî hazlara sahip mutlu bir budala olmaya, ruhî hazlar uğruna acı çeken bilge olmayı tercih etmektedir. Yüksek değerdeki ruhî hazlar uğruna, insanı acı çekmeye sevk eden birden fazla sebep olsa da, Mill'e göre, esas sebep, "bütün insanların şu veya bu şekilde taşıdıkları 'haysiyet'(dignity) duygusudur. Bu duygu bazılarında o kadar lüzumlu bir şeydir ki, onunla tezat teşkil eden hiçbir şey, arzuya değer nitelikte olmaz."(111) Sosyal hayatta, insanların çoğu kere daha az değerli şeyler peşinde koşmalarını Mill, "karakter zayıflığı"(112) ile izah eder. Sıhhatin bedenî hazlar arasında daha büyük bir iyi olduğunu bilen insanlar, sıhhatlerinin zararına olan nefsî tutkular peşinden sürüklenirler. Zira onlar, "yüksek emellerini, âdeta fikir zevklerini kaybettikleri gibi kaybederler. Çünkü onları gerçekleştirmek için zaman ve fırsat bulamazlar. Bundan dolayı, kendilerini aşağı hazlara bırakıverirler. Bu, onları düşünüp-taşınarak tercih ettiklerinden değil, belki kolayca elde edecekleri biricik şey olduğundan veya haz alabilecekleri şeylerin, sadece bu aşağı hazlardan ibaret olmasındandır."(113) Demek ki insan, Mill'e göre, sahip olduğu 'haysiyet' duygusu sebebiyle, daima yüksek değerli ruhî haz-

(110) Mill, a.e., s.260.

(111) Mill, a.e., s.260.

(112) Mill, a.e., s.261.

(113) Mill, a.e., s.261.

ları tercih etmekte ve fakat karakter zayıflığı yüzünden tatbikatta, daha aşağı olanların peşinden gidebilmektedir.

Mill'in ahlâk teorisinde, kendinde bizatihî iyi olan tek değer, mutluluk veya aynı şey demek olan haz'dır. Bu itibarla fazilet, sırf ahlâkî bir değer olduğu için değil de hazza götürdüğü oranda arzu edilir ve aynı oranda ahlâkî bir değeri hâizdir. "Faydacılık doktrinine göre fazilet, ancak hazza götürdüğü ve bilhassa acıdan uzaklaştırdığı için arzu edilir."⁽¹¹⁴⁾ Fazileti kendinde bir değer olarak sırf kendisi için arzu ettiğini söyleyenler, aslında "ya onu tanıyıp duymanın haz vermesinden, ya ona sahip olamamanın acı vermesinden, ya da her iki sebepten dolayı onu arzu ederler."⁽¹¹⁵⁾ Aynı şekilde Mill'in ahlâk teorisinde, başka insanlar için yapılan fedakarlığın da, kendinde ahlâkî bir değeri yoktur. "Faydacı ahlâk, insanın yaratılışında başkalarının iyiliği için, kendi en büyük iyiliğini feda edebilmek gücü olduğunu kabul etmekle beraber, fedakarlığın (sacrifice) kendisinin, bizatihî iyi olduğu fikrini reddeder. İnsanlığın mutluluğunu fiilen artırmayan veya artırmaya yönelmeyen herhangi bir fedakarlığı, faydacılık lüzumsuz bir israf olarak görür."⁽¹¹⁶⁾ "Fayda ilkesine göre, ister kendi iyiliğimiz isterse başkalarının iyiliğini düşünelim, bütün diğer şeylerin kendisine nisbetle ve onun hatırı için arzu edilir olduğu son gaye, mümkün olduğu kadar acıdan âzâde, fakat gerek nitelik gerekse nicelik bakımından hazca mümkün olduğu kadar zengin bir hayatın gerçekleştirilmesidir. Niteliğin testi

(114) Mill, a.e., s.291.

(115) Mill, a.e., s.292.

(116) Mill, a.e., s.268.

ve niceliğe karşı onu ölçmenin kuralı, onları tatmış olanların tercihleridir."(117)

Görüldüğü gibi Mill'in ahlâk teorisinde fedakarlık, doğruluk gibi faziletler, kendinde bizatihî iyi olan değerler değildir. Kendinde iyi olan tek değer, kişinin hem nitelik hem de nicelik bakımından mümkün olan en yüksek hazı gerçekleştirmesidir. Buna hizmet etmediği takdirde, "kahraman ve şehitlerin fedakarlıkları"(118) bile, insan gücünün boşa israf edilmesinden başka bir şey ifade etmemektedir. Böylece kişinin mümkün olan en yüksek mutluluğunun gerçekleşmesini ifade eden 'fayda prensibi', hem ulaşılmaması gereken gaye, hem de ahlâkî iyi ve kötünün temel kriteri olmaktadır.

Anthony Quinton'un da belirttiği gibi(119), Mill'in ahlâk teorisi iki prensibin terkiibinden ibarettir. Bunlardan birincisi, davranışları sonuçlarına göre değerlendirme prensibi (the consequentialist principle), ki buna göre, bir davranışın ahlâken iyilik veya kötülüğü, sonuçlarının iyi veya kötü olmasına göre belirlenir. İkincisi ise haz prensibidir. Buna göre de, kendinde ahlâken iyi olan tek şey haz; bizatihî kötü olan tek şey de acıdır.

Sonuç olarak Mill, Epikür ve Hume gibi, ahlâkî duygu üzerine temellendirmiştir. Hume gibi, insanlığın ahlâkî hayatını tecrübî verilerle izah eden Mill'e göre haz duygusu, hem beşerî davranışların yöneldiği yegane gaye, hem de ahlâkî iyi ve kötüyü belirleyen temel kriterdir. Beşerî davranışla-

(117) Mill, a.e., s.262.

(118) Mill, a.e., s.267.

(119) A.Quinton, "Utilitarian Ethics", New Studies in Ethics, ed.by W.D.Hudson, içinde, Vol. II, London 1974, s.3.

rın ahlâkî değerleri, yöneldikleri gaye ve gerçekleştirdikleri sonuçlara göre belirlenmektedir. Mill'de gaye, Epikür'deki gibi ferdin mutluluğu değil, toplumun mutluluğudur. Kişiyi toplumun mutluluğunu gerçekleştirmeye sevk eden âmil, ruhundaki sempati duygusudur. Kamunun mutluluğuna duyulan bu sempati, ahlâkî yükümlülüğün de kaynağıdır. Burada dikkat çekilmesi gereken husus, duygu ile temellendirilen diğer teorilerde olduğu gibi, Mill'in teorisinde de ahlâk, hakkında hüküm verilen bir mesele olmaktan ziyade, bir duygu konusu haline geldiği hususudur. Mill ahlâkının üzerine temellendirildiği haz ve acı duyguları, kişiden kişiye değişiklik gösterdiği için, bu teoride bütün insanları bağlayan genel-geçer, objektif ahlâk kurallarından bahsetmek, dolayısıyla ahlâkî değerlerin objektifliğinden söz etmek imkansızdır. Bu itibarla, yalnız başlarına herhangi bir değer taşımayan fedakarlık ve doğruluk gibi faziletlerin ahlâkî değerleri, insana ve bağlı olduğu topluma verdiği hazza göre değişmektedir.

I K İ N C İ B Ö L Ü M

DİN İLE TEMELLENDİRİLEN AHLÂK TEORİLERİ

Ahlâkın dinî temelinin önemine işaret etmek için, çalışmamızın bu bölümünde din ile temellenen ve tarih içinde farklı şekiller almış olan ahlâk teorilerini, ana hatlarıyla ortaya koymayı deneyeceğiz. Din ile temellenen ahlâk teorilerinin ayırdedici özellikleri, Tanrı'nın varlığı ve vahiy gerçeğinden hareket etmiş olmalarıdır. Ancak bu ahlâk teorileri, temel ahlâk kurallarının tesbitinde vahye verdikleri öneme göre değişiklik gösterirler. 'Davranışlara ahlâkî iyilik veya kötülük vasıflarını kazandıran, bizzat Tanrı buyrukları mıdır; yoksa Tanrı'nın buyruklarından bağımsız olarak, davranışların ahlâken iyilik veya kötülük gibi özellikleri var mıdır?' suâline verilen cevap, değişik dinî ahlâk teorilerinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Yani bir davranış, Tanrı öyle buyurduğu için mi ahlâken iyi veya kötü olur; yoksa adigeçen davranışın kendinde bizatihî iyi veya kötü olması, Tanrı'nın onu buyurmasına veya yasaklamasına mı sebep olur? Bir başka ifadeyle ahlâkî iyi veya kötü kavramları, tamamen Tanrı'nın buyruk ve yasaklarına göre mi tanımlanacaktır; yoksa, Tanrı'nın varlığını kabul eden insan akli için vahiyden bağımsız olarak, ahlâkî iyi ve kötünün bilgisine sahip olma imkanı var mıdır?

Ahlâk felsefesinin en eski ve önemli suallerinden biri olan bu soru, ilk defa Eflâtun tarafından sistemli bir şekilde

tartışılmıştır. Euthyphro, dindarlığı (piety) "Tanrıların sevdiği şey", dinsizliği (impiety) ise, "Tanrıların sevmeydiği, nefret ettiği şey"⁽¹⁾ olarak tarif edince Eflâtun, "dindarlık, bizatihi dindarlık olduğu için mi Tanrı tarafından seviliyor; yoksa o, Tanrı tarafından sevildiği için mi dindarlık oluyor?"⁽²⁾ şeklinde bir soru sorar. Pek çok filozof ve teologu meşgul etmiş olan Eflâtun'un bu sorusu, daha sonra 'X Tanrı istediği için mi iyidir, yoksa iyi olduğu için mi Tanrı onu istemektedir?' şeklinde formüle edilmiş ve ahlâk felsefesinde buna "Euthyphro tartışması(argument)"⁽³⁾ adı verilmiştir.

Hıristiyan dünyasında 'Euthyphro tartışması' adı verilen problem ile, İslam dünyasında fakih ve kelimcilerin 'husun ve kubuh meselesi' adını verdikleri problem temelde aynıdır. İşte 'Euthyphro tartışması' veya 'husun-kubuh meselesi'ne verilen cevaplara göre, ahlâk felsefesi tarihinde, prensip olarak dine temellenen farklı ahlâk teorileri ortaya çıkmıştır.

Hıristiyan âleminde William of Ockham⁽⁴⁾ ve Protestan teologların büyük bir kısmı, 'X, Tanrı istediği için iyidir'

- (1) Plato, Euthyphro, The Last Days of Socrates. (Trans.by Hugh Tredennick), içinde, London: Penguin Books, 1969, s.(9 a- 10 b) 31.
- (2) Plato, Euthyphro, aynı yer ; Ayrıca bkz: Peter Geach, God and the Soul, London: Routledge and Kegan Paul ltd., 1969, s.118 ; B.Mitchell, Morality: Religious and Secular, Oxford: Clarendon Press, 1980, s.146-147.
- (3) W.W. Bartley III, Morality and Religion, London: Macmillan and Co ltd., 1971, s.7 ; Ayrıca geniş bilgi için bkz: B.A.Brody, "Morality and Religion Reconsidered", Divine Commands and Morality, (ed.by) P.Helm, içinde, Oxford: The University Press, 1981, s.141-153.
- (4) W.W.Bartley III, Morality and Religion, s.8.

görüşünü savunmuşlar ve ahlâkî iyi-kötü kavramlarını, Tanrı'nın buyruklarına göre tarif etmişlerdir. "Onlara göre, iyi ve kötü hakkındaki bilgimizin kaynağı vahiydir. Protestan düşünürler 'aslî günah' kavramına büyük önem veriyorlar ve kurtuluşu, kayıtsız-şartsız İsa'ya bağlanmada görüyorlardı."⁽⁵⁾

Eflâtun, adigeçen tartışmayı kesin bir şekilde çözüme kavuşturmamakla beraber, "dindarlık iyi olduğu için, Tanrı onu seviyor"⁽⁶⁾ görüşünü tercih etmiş gibi gözükür. Diğer taraftan Thomas Aquinas⁽⁷⁾ ve onun gibi düşünen Katolik teologlar, insanın vahiyden bağımsız olarak hangi davranışın iyi, hangisinin kötü olduğunu bilebileceğini ileri sürmüşlerdir. "Gerek Ockham'ın gerekse Thomas Aquinas'ın görüşlerini bugün de savunan düşünürler vardır. Mesela Ockham'ın görüşü, Karl Barth'çı Protestan düşünürler arasında oldukça yaygındır. Bizzat Barth'ın kendisi, vahiyden yardım görmeyen aklın, ahlâkî gerçeklerin ne olduklarını bilemeyeceğine inanır. Barth'tan çok önce aynı görüşü, tanınmış teolog E.Brunner savunmuştur. Luther ve Kierkegaard da bu görüşe katılmışlardır. Bu düşünürlerin ortak görüşünü şu şekilde özetlemek mümkündür. Kendi başımıza yaptığımız bütün değerlendirmelerimiz, günahkâr ve 'kovulmuş' insan oğlunun eksik ve sakat standartlarına dayanmaktadır. Dolayısıyla İsa'yı hayatımıza sokmadan kurtuluş ümidi yoktur...Thomist geleneğe bağlı olanlar ise, ahlâkî ilkelerin gerçek kaynağı olarak Tanrı'yı

(5) Mehmet Aydın, Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi, s.8.

(6) Plato, Euthyphro, s.(10 b) 32.

(7) W.W.Bartley III, Morality and Religion, s.7 ; D.J. O'connor, Aquinas and Natural Law, London 1967, s. 34-35, 42-43.

görmekle beraber, insanın bu ilkeleri, kendi aklıyla bilebileceğine inanırlar." (8)

Görüldüğü gibi Hıristiyan dünyasında Protestan düşünürler, iyi ve kötü hakkındaki bilginin, ancak vahiyle bilinebileceğini; davranışları ahlâken iyi ve kötü kılanın, sadece Tanrı buyrukları olduğunu ileri sürüp, bu temel teze uygun bir ahlâk teorisi geliştirmişlerdir. Öte yandan T.Aquinas felsefesinin büyük çapta tesir ettiği Katolik kilisesine mensup düşünürlerin ekserisi ise, ahlâkî iyi ve kötüyü kavramak için, insanın vahye ihtiyaç duymadığını iddia edip, bu temel anlayışa uygun bir ahlâk teorisi geliştirmişlerdir. Böylece Tanrı'yı, ahlâk ilkelerinin hakiki temeli olarak görme hususunda anlaşılan Protestan ve Katolik düşünürler, bu ilkelerin bilgisinin kaynağı hususunda ihtilafa düşmüşlerdir.

Temel ahlâk ilkelerinin tesbitinde vahyin rolü meselesi, Yahudi düşünürleri arasında da benzer tartışmalara sebep olmuştur. Bir kısım Yahudi düşünürü, adâlet, iyilik, kötülük gibi ahlâkî değerleri, ancak Tanrı'nın iradesinin belirleyeceği fikrini savunurken; diğer bir kısmı da ahlâkî değerlerin Tanrı'nın iradesinden bağımsız olarak şeylerin tabiatında bulunduğunu ve insan aklı tarafından bilinebileceğini ileri sürmüştür. (9)

İslâm dünyasında ahlâk felsefesi ile ilgili olarak

(8) Mehmet Aydın, Kant ve Çağdaş İngiliz felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi, s.9.

(9) Geniş bilgi için bkz: Musa İbn Meymun, Delâletü'l-Hâirîn, (Basıma haz.Hüseyin Atay), Ankara 1974, s.XXXVIII+772; Louis Jacobs, "The Relationship Between Religion and Ethics in Jewish Thought", Religion and Morality (ed.by) G. Outka-J.P.Reeder, içinde, New York 1973, s.155-172 ; G.F.Hourani, Reason and Tradition in Islamic Ethics, Cambridge 1985, s.59.

yapılan tartışmalar, birbirine bağımlı iki soru üzerinde büyük ölçüde yoğunlaşmıştır. Bunlar: "iyi, kötü, adâlet gibi ahlâkî değerlerin ontolojik statüleri ile, bu değerlerin bilgisinin kaynağı nedir?"⁽¹⁰⁾ sualleridir. Aslında bu sorular, Euthyphro tartışması adı verilen soruyla son derece yakından alakalıdır.

Mu'tezilî kelamcılara göre, iyilik, kötülük, adâlet gibi ahlâkî değerler, Allah'ın irâdesinden bağımsız, gerçek bir varoluşa sahiptirler. Davranışları ahlâken iyi veya kötü kılan objektif özellikler vardır. Bir davranışın ahlâken iyi veya kötü olması, Allah'ın onu emir veya yasaklamasıyla değil, o davranışta bulunan faydalı veya zararlı olma gibi birtakım özellikler sebebiyledir. Hatta Allah'ın bir davranışı emir veya yasaklaması, adigeçen davranıştaki bu özelliklere bağlıdır. Allah'ın irâdesinden bağımsız, objektif bir varoluşa sahip olan ahlâkî değerler, Mu'tezilî kelamcılara göre, genellikle sadece insan aklıyla bilinirler.

İmam Eş'arî ve Gazzalî da dahil Eş'arî ekolüne mensup kelamcılara göre ise, adâlet, iyilik, kötülük gibi ahlâkî değerlerin Allah'ın murâd ettiği şeyden başka, herhangi bir mânâları yoktur. Buna göre Allah tarafından emredilen, buyrulan davranışlar ahlâken iyi, yasaklananlar ise ahlâken kötüdür. Objektif bir değer teorisini kabul etmeyen Eş'arîlere göre, insan davranışları ontolojik mânâda ahlâken tarafsız (neutral) dırılar. Davranışların ahlâkî bir değer kazanması, ancak ilâhî bir irâde ile mümkündür. İlâhî buyruklar ile belirlenen ahlâkî değerler, ancak vahiy ile bilinirler.

(10) George F.Hourani, Reason and Tradition in Islamic Ethics, s.2.

İnsan aklının vahiyden bağımsız olarak ahlâkî değerlerin bilgisine ulaşma imkânı yoktur.

Görüldüğü gibi 'X, Tanrı istediği için mi iyidir; yoksa iyi olduğu için mi Tanrı onu istemektedir?' şeklinde formüle edilen tartışma, İslâm âleminde hem ontolojik hem epistemolojik mânâda birbirine zıd, din ile temellenen iki teorinin oluşmasına sebep olmuştur. Her iki teori de, din ile temellenmiştir, çünkü aralarındaki farklılık, ileride görüleceği gibi, Mu'tezile'nin Allah'ın adâlet sıfatına; Eş'arîlerin de kudret sıfatına ağırlık vermesinden kaynaklanır. Ayrıca her iki teoride de, Kur'anî ayetlerin merkezî bir rolü vardır. Aralarındaki fark, âyetlerin farklı yorumundan da neş'et etmektedir.

Mu'tezile'nin vahyin önemini azalttığını, Allah'ın kudretini sınırladığını ileri sürerek ortaya çıkan Eş'arîler, neticede, insan hürriyeti açısından ahlâkî sahada determinist anlayışa yakın bir anlayış geliştirmişlerdir. Mu'tezile ve Eş'arî ahlâk teorilerinin ortaya çıkardığı teolojik ve felsefî problemleri, Allah'ın kudret sıfatına halel getirmeden, insan hürriyetini de engellemeden büyük ölçüde çözüme kavuşturan din ile temellenmiş üçüncü bir ahlâk teorisi de İmam Mâturîdî tarafından geliştirilmiştir.

İmam Mâturîdî'ye göre iyilik, kötülük gibi ahlâkî değerler, ontolojik mânâda objektiftirler. İnsan davranışları, bizzat iyi olanlar, bizzat kötü olanlar ve bu ikisi arasında bulunanlar olmak üzere üçe ayrılırlar. İlk ikisinin bilgisine insan aklı, vahiyden bağımsız olarak sahip olurken, sonuncular ancak vahiyle bilinirler.

Yahûdîlik, Hıristiyanlık ve İslâmîyet gibi üç büyük tek-Tanrıca dinde ortaya çıkmış olan ahlâk teorileri hakkında bu kısa ön-açıklamadan sonra, birinci-el kaynaklarına sahip olduğumuz İslâmî tefekkür dünyasında ortaya çıkmış olan ahlâk teorilerini, din ile temellenen ahlâk teorilerine örnek olmak üzere incelemeye başlayabiliriz.

1 - Mu'tezîle'nin Ahlâk Teorisi

Mu'tezîle ekolünün üzerinde ittifak ettiği beş esas prensip (usûlü'l-hamse) vardır. Ahlâk felsefesi açısından bunların en önemlisi "adâlet"⁽¹¹⁾ prensibidir. Bu prensibe göre Allah âdil olup insanlara asla zulmetmez. Âhîrette âdil bir şekilde ödüllendirilip-cezalandırılabilmesi için, insanın dünyada iyi ve kötü davranışlar arasında tercih yapabilme gücüne sahip olması gerekir. İnsan davranışları üzerinde, ilâhî bir müdahale söz konusu değildir. İlâhî irâde ile gerçekleşen bir davranıştan insanın sorumlu tutulması, Allah'ın adâleti ile bağdaşmaz ve neticede zulüm olur. Bu sebepten Allah'ın adâletinin gerçekleşmesi, insanın davranışlarına bizzat kendinin karar vermesine ve ilâhî de olsa hiçbir baskı olmaksızın, onları irâdî olarak yerine getirmesine bağlıdır. Buna göre insanların fiillerini yaratan Allah değil, insanların kendileridir. Fiillerini yaratacak güç, insana Allah tarafından verilmiştir. Bu sebeple insan, fiillerinden ötürü Allah'a karşı sorumludur.

Mu'tezîle'ye göre bilgi, " 'zorunlu'(zarurî) ve 'kaza-

(11) Kadı Abdu'l-Cabbar, Şerhu Usûli'l-Hamse, Kahire 1965, s.131-134, 301-311 ; Ahmet Mahmud Subhi, el-Felsefetü'l-Ahlâkiyye fi'l-Fikri'l-İslâmî, Kahire: Dâru'l-Meârif, 1983, s.45 vd.

nılmış'(mükteseb)"⁽¹²⁾ olmak üzere iki kısma ayrılır. Zorunlu bilgi iki şekilde elde edilir: a- algı (idrâk) ile edinilir ki, bu tür bilgi, daima ayrıntılara âittir. "Bu, en açık(evzah) bilgi türüdür."⁽¹³⁾ Çünkü algı ile bildiğimiz bir şeyi ispat etmek için delile ihtiyaç duymayız. Algı da, ya dış dünyanın nesnelere ya da iç dünyanın ruhî gerçeklerine yönelir. "Acı, sıcaklık veya soğukluğu hissetmemiz; bir davranışta bulunma veya bulunmama gücünü kendimizde bulunmamız"⁽¹⁴⁾ bu tür bilgiye örnek olarak verilebilir. (Zorunlu bilgi bir de) b- genel hakikatlerin bilgisini veren akıl ile edinilir. Bu yolla edinilen zorunlu bilgiye "zulmün ve yalan konuşmanın kötü (kabîh) olduğunun bilinmesi"⁽¹⁵⁾ misal olarak verilir. Bu tür bilgi, "akıl aracılığıyla, akıl sahibi herkes tarafından elde edilir."⁽¹⁶⁾ Zorunlu bilgi vahye dayanmaz, çünkü o, "Allah'ı bilmekten ve O'na inanmaktan daha öncedir."⁽⁷⁾ Bu sebepten "zorunlu olarak bilinen ahlâkî hakikatler, inansın-inanmasın akıl sahibi herkes tarafından tasdik edilir"⁽¹⁸⁾ ve "bütün ekoller (fırkalar), bu hakikatler üzerinde ittifak ederler."⁽¹⁹⁾

Görüldüğü gibi zulüm ve yalan'ın kötülüğü gibi ahlâkî hakikatler, vahiy ile değil doğrudan doğruya akıl ile kavranan

(12) Kadı Abdu'l-Cabbar, el-Muğnî fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl, C.XII, Kahire, tarihsiz, s.59.

(13) Kadı, el-Muğnî, C.XIII, Kahire 1962, s.229-230.

(14) Kadı, a.e., C.VI.i., s.185; C.XII, s.66.

(15) Kadı, a.e., C.VI.i., s.18.

(16) Kadı, a.e., s.63.

(17) Kadı, a.e., s.21

(18) Kadı, a.e., s.18.

(19) Kadı, a.e., C.XIII, s.301-2.

zorunlu bilgiler türüne girmektedir. Bu hakikatler, Mu'tezîle'ye göre, bütün akıl sahibi insanlar için genel-geçer doğrulardır; ve bütün ekoller, bunların doğruluğu üzerinde ittifak etmişlerdir. Bununla beraber Mu'tezîle, bu konuda farklı düşüncelerin olduğunun farkındadır. Mesela Mücbire mezhebine mensup olanlar, Allah'tan sâdır olduğu takdirde zulüm ve yalan'ın ahlâken kötü değil iyi olacağını ileri sürerken; Eş'arîler de, zulüm ve yalan'ın kötülüğü, Allah'ın onları yasaklamasından dolayıdır. Eğer haklarında ilâhî yasak olmasaydı, ahlâken iyi olurlardı, görüşündedirler. Bu konuda Mu'tezîle'nin genel kanaati, zulüm ve yalan'ın kötülüğünün bilgisinin, "Allah Teâlâ hakkındaki bilgiden ve Allah'ın yaptığı veya yapmadığı şeyler hakkındaki herhangi bir inançtan daha önce geldiği ve bu durumun akıl ile zorunlu olarak bilindiği"⁽²⁰⁾ şeklindedir.

'Kazanılmış'(mükteseb) bilgi ise, ancak 'nazar'(akıl yürütme) ile edinilen bilgi türüdür. "Nazar'ın özü (hakikati) fikirdir. Çünkü fikir olmaksızın akıl yürüten yoktur. Fikir ise bir şeyin hâli üzerinde düşünmek, o şeyi veya hâdiseyi başka şey veya hâdiselerle mukayese etmek demektir."⁽²¹⁾ İnsanda bilgi hâsıl eden nazar, "sadece delile dayanan bir akıl yürütmedir."⁽²²⁾ Buna göre 'kazanılmış' bilgi, delillere dayanan (istidlâlî) bir bilgi türüdür ve değişmez, mutlak bir karakteri vardır. Çünkü "eğer bütün düşünürler, tek bir şeyin delili üzerinde aynı tarzda akıl yürütürlerse, bu akıl yürütmeden ortaya çıkan bilgi üzerinde ihtilaf edilemez.

(20) Kadı, a.e., C.VI.i., s.21.

(21) Kadı, a.e., C.XII, s.4.

(22) Kadı, a.e., C.XII, s.100.

Böylece bazı insanlar için değişmeyen, genel-geçer bir bilginin varlığı kabul edilince, diğer bütün insanlar için de değişmeyen, genel-geçer bir bilginin varlığı kabul edilmiş olur."⁽²³⁾

Demek ki Mu'tezîle'ye göre bilgi, ya algı veya akıl yoluyla doğrudan doğruya kazanılır ki bu zorunlu bilgidir. Veya birtakım delillerden hareket ederek aklî muhakeme neticesinde kazanılır. Bu tür bilgi de kazanılmış mânâsında 'mükteseb' diye isimlendirilir. Edinme yolları farklı olsa da, her iki bilgi türünün müşterek özelliği, kişiden kişiye değişmemesidir.

Kazanılmış bilginin vahiy ile elde edilen özel bir türü daha vardır. "Sadece vahiy ile bilinebilen ahlâkî hükümlere 'vahyî' (sem'î) hükümler; akıl ile bilinenlere de 'aklî' hükümler adı verilir."⁽²⁴⁾ Vahiy ile elde edilen ahlâkî bilgiler zorunlu değil, kazanılmış bilgi türüne girer. Çünkü vahyî bilginin kabulü, vahyin kaynağının aklen kabulünden daha sonradır. Başka bir ifadeyle vahyî bilgi, aklî delillerle doğrulanmak zorundadır. "Vahiy (es-Sem'), kitap ve sünnettir. Vahiy ile bilinen hükümlerin doğruluğu, ancak Allah Teâlâ'nın 'hakîm' olduğunun ve ahlâken kötü olanı işlemeyeceğinin aklen bilinmesiyle mümkün olur. Zira vahyi vahiy ile doğrulamaya kalkışmak, fâsid bir daireye düşmek demektir."⁽²⁵⁾

Mu'tezîle'ye göre fiil, "kudret sahibi insandan varoluşa geçen iştir."⁽²⁶⁾ Fiil'in "yok iken varoluşa geçen şey(muh-

(23) Kadı, a.e., C.XII, s.104.

(24) Kadı, a.e., C.XVII, s.101.

(25) Kadı, a.e., C.XIV, s.151.

(26) Kadı, a.e., C.VI.i., s.5 ; Şerhu Usuli'l-Hamse, s.324.

des)"⁽²⁷⁾ şeklinde tarifi doğru değildir. Çünkü, 'sonradan varoluşa geçme' özelliği, fiilin zarurî bir şartıdır, ama sonradan varolan şeylerden fiili ayırmak için, onu varoluşa geçirecek güce sahip hür bir fâil ile olan ilgisine işaret etmek zorunludur. "Fiilin güç ve kudret sahibi bir fâile taalluk etmesi asıldır."⁽²⁸⁾ İşte iyi, kötü gibi ahlâkî değeri olan davranışlar, Mu'tezîle'ye göre, ancak güç ve kudret sahibi insanın isteyerek, irâdî olarak yaptığı davranışlardır. Bu sebeple uyuyan veya şuarsuz insanlarla çocukların davranışları, "ne iyi ne de kötü diye vasıflanırlar."⁽²⁹⁾

Bu tür davranışlar fâiline nisbetle, ahlâken tarafsızdır.

Aynı şekilde "bir zorlama (ilcâ') ile seçme hürriyeti kısıtlanan insanın davranışları da"⁽³⁰⁾ ahlâken iyi veya kötü diye vasıflanamaz.

Demek ki davranışlar, fâilinin irâdî olarak yapıp-yapmamasına göre iyi, kötü gibi ahlâkî değeri hâiz olanlar ile, ahlâkî değer açısından tarafsız olanlar olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. "Yaptığı davranıştan dolayı ayıplanmayı (ez-žemm) hak eden kişinin davranışı ahlâken kötü, böyle bir ayıplanmayı hak etmeyeninki ise iyidir."⁽³¹⁾ Ancak bir kısım davranışın ahlâken tarafsız diye sınıflandırılması, fiil açısından değil fâil açısındandır. Mesela uyuyan bir insan, çarptığı bir insanı yaralasa, "o insana zarar verdiği için bu fiili ahlâken kötü olur. Çünkü fiil olması açısından yaptığı

(27) Kadı, a.e., C.VI.i., s.6.

(28) Kadı, a.e., C.VI.i., s.189 ; Şerhu Usuli'l-Hamse, s.325.

(29) Kadı, Muğnî, C.VI.i., s.11,19.

(30) Kadı, a.e., s.16.

(31) Kadı, a.e., s.7.

iş zulümdür."⁽³²⁾ Fakat bu fiili işleyen fâil, "kötü diye vasıflanmaz. Çünkü işlediği fiili, bilerek ve isteyerek işlememiştir."⁽³³⁾ Görülüyor ki, herhangi bir davranışta bulunan bir fâilin ahlâken iyi veya kötü diye vasıflanması, Mu'tezîle'ye göre, yaptığı işi kendi hür seçimiyle irâdî olarak icrâ edip-etmemesine bağlıdır. Buna göre de, fâilinin ayıplanmayı hak ettiği davranış ahlâken kötü; böyle bir ayıplamanın söz konusu olmadığı davranış da ahlâken iyidir.

Davranışların ahlâkî iyilik ve kötülük vasıflarını, Allah'ın emir ve yasaklarının belirlediğini ileri sürenlere karşı, Mu'tezîle'nin cevabı şudur: "Allah'ın bir şeyi yasaklamış olması, yasaklanan şeyin kötülüğüne; emretmesi ise, emredilen şeyin iyiliğine delalet eder. Yoksa birinin kötülüğünü, diğerinin iyiliğini vacib kılmaz."⁽³⁴⁾ "Bir şeyin Allah'ın emir ve yasaklarından dolayı ahlâken vacib olması imkansızdır."⁽³⁵⁾ Çünkü vahiy, "fiillerin akılla bilinebilecek özelliklerini ortaya çıkarmaktadır."⁽³⁶⁾ Bu görüşlerini desteklemek üzere, Nahl Sûresi'nin 90.cı âyeti⁽³⁷⁾ misal olarak verilir. Bu âyette geçen 'adâlet', 'ihsân'(iyilik), ve 'kötülük' ile 'fenalık'(el-fahşâ ve'l-münker) gibi değerler Mu'tezîle'ye göre, Allah tarafından emir ve yasak edilmeden

(32) Kadı, a.e., C.VI.i., s.12.

(33) Kadı, a.e., s.82.

(34) Kadı, a.e., s.103.

(35) Kadı, a.e., C.XIV, s.22.

(36) Kadı, a.e., C.VI.i., s.64 ; Abdulkerim eş-Şehristânî, Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm (A.Guillaume neşri), London 1934, s.371.

(37) "Muhakkak ki Allah, adâleti, iyiliği ve akrabaya vermeyi emreder; her türlü kötülük, fenâlık ve zulmü de yasaklar..."

önce de fiillerde "sâbit olan gerçek özelliklerdir."⁽³⁸⁾

Görüldüğü gibi Mu'tezîle, davranışların ahlâkî değerinin vahiyle belirlendiği fikrini kabul etmemekte, iyilik, kötülük ve adâlet gibi değerlerin vahiyden önce fiillerde ontolojik mânâda bulunduğunu savunmaktadır. Buna göre ahlâken kötü olduğu zorunlu olarak akılla bilinen, 'zulüm yapmak', 'yalan konuşmak' ve 'kötülüğü istemek' gibi birtakım davranışlar vardır.

Zulüm, "başkasına karşı yapılan zararlı fiil"⁽³⁹⁾ şeklinde tarif edilir. "Zulmün özü (hakikati), hak edilmemiş ve kendinde herhangi bir menfaat de bulunmayan zarardır."⁽⁴⁰⁾ Zarar ise "kendinde herhangi bir menfaat olmayan her türlü acı (elem) ve ıstırap (ğam) veren fiildir."⁽⁴¹⁾ Netice itibariyle, Mu'tezîle'ye göre, zulüm, insana hak etmediği bir zarar, acı ve ıstırap veren, aynı zamanda bir menfaat de sağlamayan fiil olarak anlaşılmaktadır. Böyle bir fiilin ahlâken kötülüğünü, insan sadece akıyla kavrar. Eğer bir fiil, hem zarar veriyor hem de menfaat sağlıyorsa, "bu durumda ikisi arasında mukayese yapmak zorunlu olur. Fiilin verdiği zarar, sağladığı yarardan fazla ise, sanki hiç menfaat sağlamıyormuş gibi; sağladığı menfaat zararından daha çok ise, bu durumda da sanki hiç zararı yokmuş gibi kabul edilir. Menfaat ile zarar arasındaki oran şüpheli olduğunda ise, ya-pılması en uygun olan şey ictihat ve zanda bulunmaktır."⁽⁴²⁾

(38) Kadı, Muğnî, C.VI.i., s.113.

(39) Kadı, a.e., s.50.

(40) Kadı, a.e., C.XIII, s.298 ; A.M.Subhi, el-Felsefetü'l-Ahlâkiyye fi'l-Fikri'l-İslâmî, s.129.

(41) Kadı, a.e., C.XIV, s.41.

(42) Kadı, a.e., C.XIV, s.26.

Görüldüğü gibi Mu'tezîle, bir davranışın ahlâken iyi veya kötü olduğuna karar verirken, o davranışın sağladığı menfaat ile sebep olduğu zararı esas almaktadır. Ayrıca, insan aklının, fiillerin doğuracağı menfaat ile zararı ölçebilecek güçte olduğuna inanmaktadır. Bir davranışın ahlâkî kötülüğünün nihaî ölçüsü olarak acı ve ıstırapı kabul eden Mu'tezîle, bu noktada, ahlâkî duygu ile temellendiren hedonist teorilerle aynı konumda gözükmesine rağmen, zulmün tarifine 'hak edilmemiş olma' prensibini de getirerek, bu durumdan kurtulur.

Mu'tezîle'ye göre, insanı ahlâken kötü bir davranışta bulunmaktan alıkoyan iki sâik(dâî) vardır. Bunlar da "o davranışın kötü olduğunun bilgisi ve fâilin onsuz yapabileceğini bilmesidir."⁽⁴³⁾ Buna göre, bir davranışın kötü olduğunu ve onsuz hayatını sürdürebileceğini bilen bir insan, o davranışta bulunmaz.

Ahlâken kötü oldukları doğrudan doğruya akılla bilinen davranışlar olduğu gibi, 'adâlet', 'doğruluk', 'iyiyi istemek' gibi, ahlâken iyi olduğu aynı şekilde bilinen davranışlar da vardır. "Düşünüp-taşınarak başkalarına irâdî olarak menfaat sağlayan, bazen de zarar veren bütün fiiller âdildir."⁽⁴⁴⁾ Bazen başkalarına zarar veren davranışlar da âdil olur, çünkü hak edilen cezalar ahlâken iyi olarak vasıflanır. "Adâlet, zulmün zıddıdır. Bu sebepten adâleti yerine getirmek, her zaman iyidir."⁽⁴⁵⁾

Adâleti menfaat ile tarif eden Mu'tezîle'ye göre menfaat,

(43) Kadı, a.e., C.VI.i., s.191.

(44) Kadı, a.e., s.48.

(45) Kadı, a.e., s.50.

"haz (lezzet), sevinç (sürur) veya haz ve sevincin ikisini birden veren şeydir."⁽⁴⁶⁾ Haz, duygusal (hissî veya tecrübî); sevinç, zihnî bir tatmindir. "Bir insan bedeninde hasıl olan bir şeyden dolayı haz duyabileceği gibi, bir başkası da algıladığı şeylerden haz alabilir. Bütün bunlar, haz alma (iltizâz) kavramının muhtevasına girer. Sevinç ise, alınan hazların tasavvurundan ibarettir. Bu sebepten sevinç, hazza bağlıdır."⁽⁴⁷⁾ 'Salah' kavramını, menfaat ile eş anlamlı olarak kullanan⁽⁴⁸⁾ Mu'tezîle, "Allah'ın salah'ı (yani insanların menfaatine olan şeyi) emretmeye mecbur"⁽⁴⁹⁾ olduğuna inanır. Demek ki salah-aslah prensibine göre, Allah insanların menfaatine olanı emretmek, zararına olanı da yasaklamak zorundadır.

Görülüyorki, ahlâkî kötü kavramını 'hak edilmemiş acı ve ıstırap' şeklinde anlayan Mu'tezîle, ahlâkî iyiyi de 'haz ve sevinç veya hak edilen acı ve ıstırap' şeklinde tarif etmektedir. Acı ve ıstırapın kötülüğü ile haz ve lezzetin iyiliği akıl ile a priori olarak bilinmektedir.

Mu'tezîle ahlâkî vazîfe kavramını da, "ahlâken iyi olan fiillerden, fâilin yerine getirdiğinde övgüye, terkettiğinde yergiye hak kazandığı fiil"⁽⁵⁰⁾ olarak tarif eder. "Temel ahlâkî vazîfeler, vahye ihtiyaç duymaksızın akıl ile bili-

(46) Kadı, a.e., C.XIII, s.20.

(47) Kadı, a.e., C.XIV, s.33-34.

(48) Kadı, a.e., s.35.

(49) Fuzulî, Matla'ul-İ'tikad fi Ma'rifati'l Mabda' va'l-Maad, (çev.E.Çoşan-K.Işık), Ankara 1962, s.50 ; Geniş bilgi için bkz: Şehristânî, Nihâyetü'l-İkdâm, s.404 vd. ; A.M.Subhi, el-Felsefetü'l-Ahlâkiyye, s.91 ; M.Şerafeddin, "Mutezile ve Husun-Kubuh", D.Fünun İlâhiyat Fak. Mecmuası içinde, sayı 2, İstanbul 1926, s.112-113,115.

(50) Kadı, Muğnî, C.VI.i., s.43.

nirler."(51) "Ahlâkî bir vazifenin vahiyle belirlenmesi, akılla bilinenden farklı olmasını gerektirmez. Ayrıca ahlâkî vazifenin akılla bilinmesi, vahiyle bilinmesinden daha öncedir."(52) Çünkü insan, zararlı olanın kötülüğünü, faydalı olanın iyiliğini aklen bilmektedir. Zaten Allah, Mu'tezîle'ye göre, ancak faydalı olanı emretmekte, zararlı olanı yasaklamaktadır. Ancak akıl, bazen hangi fiillerin faydalı, hangilerinin zararlı olduğunu önceden kavrayamaz. Bu durumda vahiy, bu tür fiillerin karakteri hakkında açıklayıcı bilgi verir."Bu sebepten vahiy (şer'), akılla sabit olan vazifelere muhalif değil, onları 'keşfeden' (kâşifen: açan, gösteren) olarak kabul edilmiştir."(53)

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Mu'tezîle'ye göre, ahlâkî hükümler 'aklî' ve 'vahyî' olanlar olmak üzere ikiye ayrılmaktaydı. "Zorunlu olarak veya deliller yoluyla aklen bilinen hükümlerin, vahye izâfe edilmelerine lüzum yoktur. Çünkü bunlar hakkında vahiy olsa bile, vahyin buradaki rolü, akılla sabit olanı doğrulamaktan (te'kid etmekten) ibaret olur. Vahiy olmaksızın bilinemiyen hükümlere 'vahyî hükümler' denilir. Mesela hayvanların kesilmesinin şer'an iyi kabul edilmesi, vahiy olmaksızın sadece akıl ile bilinemez."(54) Demek ki Mu'tezîle'ye göre, aklen sâbit olan ahlâkî hükümlerde vahiy, akılla bilineni sadece te'kid etmekte yani doğrulamaktadır. Ancak akılla bilinemiyen ahlâkî hükümler de vardır. ve vahiy, esas fonksiyonunu burada icrâ etmektedir.

(51) Kadı, a.e., C.XIV, s.152.

(52) Kadı, a.e., C.VI.i., s.47.

(53) Kadı, a.e., C.XIV, s.23 ; krş. Şehristânî, Nihâyetü'l-İkdâm, s.371.

(54) Kadı, a.e., C.XVII, s.101-102.

"Nefsine zarar veren şeyi uzaklaştırmanın (def'etmenin), insan için gerekli(vacib) olduğunu her akıllı insan, akli ile bilir. Yine vacibe götüren şey ile, kötülükten alıkoyan şeyin kesinlikle vacib olduğu; vacibden alıkoyan ve kötülüğe götüren şeyin de kesinlikle kötü olduğu aynı şekilde bilinir. Ancak insan aklının faydalı veya zararlı olduğuna karar veremediği fiiller de vardır ki, bu tür fiillerin durumunu Allah Teâlâ'nın bize bildirmesi gerekir...Allah, bu tür fiillerin karakterini bize öğretmek üzere, Peygamberleri göndermiştir."⁽⁵⁵⁾ Demek ki Mu'tezîle ahlâk teorisinde vahiy, ya akılla belirlenen temel ahlâk kurallarını doğrulamakta, ya da aklın karar vermekte yetersiz kaldığı kurallar hususunda, ona açıklayıcı bilgiler vermektedir.

Ahlâk sahasında, Mu'tezîle'ye göre, vahyin bir başka fonksiyonu da, ahlâkî vazifelerin sosyal hayata tatbikinde görülür. Çünkü Allah, "ahlâkî vazifelerini yerine getirenlere sevap va'd ederken, bu vazifeleri tatbik etmekten kaçınanları da ceza (ikâb) ile korkutmaktadır."⁽⁵⁶⁾ Görülüyor ki vahyin ikinci bir fonksiyonu da, ahlâk kurallarının sosyal hayata geçirilmesinde, 'sevap' ve 'ceza' motifleriyle teşvik unsuru olmasıdır.

Buraya kadar söylenenlerden de anlaşıldığı gibi, Mu'tezîle ahlâk teorisinde, adâlet prensibinin gereği olarak insan, sadece hür irâdesiyle gerçekleştirdiği fiillerinden sorumludur. Çünkü Allah âdildir. Allah'ın âdil olması ise, ilâhî veya beşerî hiçbir müdâhele olmaksızın, karar verdiği

(55) Kadı, Şerhu Usûli'l-Hamse, s.564-65.

(56) Kadı, Muğnî, C.VI.i., s.187.

fiillerini insanın irâdî olarak gerçekleştirmesine bağlanmıştır. Bu sebepten, uyuyan, şüursuz insanlarla çocuklar, fiillerinden dolayı ahlâken övülüp-yerilemezler. Demek ki Mu'tezîle ahlâk felsefesinde 'insan hürriyeti', kabul edilmesi gereken ilk prensiptir. Necati Öner'in de belirttiği gibi⁽⁵⁷⁾ insanın hürriyeti, Allah'ın âdil sıfatıyla temellendirilmiştir.

Ayrıca Mu'tezîle'ye göre bütün fiiller, faydalı ve zararlı olanlar olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. İnsanlara hissî veya zihnî haz veren fiiller faydalı; acı ve ıstırap verenler de zararlıdır. Adâlet ve doğruluk gibi faydalı fiillerin ahlâken iyi olduğu; zulüm ve yalancılık gibi zararlı fiillerin de kötü olduğu akılla a priori olarak bilinmektedir. Mu'tezîle'nin kabul ettiği 'salah-aslah' prensibine göre Allah, insanlara faydalı olanı emretmek, zararlı olanı da yasaklamak zorundadır. Bu sebepten, faydalı ve zararlı olduğu akılla bilinen fiillerin ahlâken iyi veya kötü olduğuna hükmetmek için vahye ihtiyaç yoktur. Bu tür fiiller hakkında vârid olan vahyin fonksiyonu, aklen sabit olan hükmü te'yd etmekten veya doğrulamaktan ibarettir. Ancak, aklın faydalı mı zararlı mı olduğuna karar veremediği fiiller de vardır. Allah peygamberleri aracılığı ile, bu tür fiillerin karakteri hakkında insanlara vahiyle bilgi verir. İnsan, bu tür fiiller konusunda, ahlâkî hüküm verebilmek için vahye müracaat etmek zorundadır.

Demek ki Mu'tezîle'ye göre, ahlâk kurallarının tesbiti hususunda vahyin rolü, ya aklen bilineni doğrulamak yahut akla tamamlayıcı bilgiler vermektir. Ayrıca, ahlâk kuralla-

(47) Necati Öner, İnsan Hürriyeti, Ankara 1982, s.52.

rının sosyal hayata geçirilmesinde vahyin teşvik edici ve yaptırım gücü olan bir fonksiyonu da vardır.

2 - Eş'arî'nin Ahlâk Teorisi

Mu'tezîlî düşünürlerin geliştirdiği akılla kavranan ve Allah'ın irâdesinden bağımsız, objektif bir varoluşa sahip ahlâkî değer anlayışı, ahlâkî olmaktan ziyade kelâmî (teolojik) birtakım tartışmaların doğmasına yol açmıştır. Çünkü, temel tezlerini ortaya koymaya çalıştığımız Mu'tezîle ahlâk teorisinde kabul edilen bu objektif değerler, Eş'arîlerce bir taraftan Allah'ın kudretini, diğer taraftan da irâdesini sınırlayan bir faktör olarak anlaşılmıştır. Mu'tezîlî teoriye göre Allah, bütün işlerinde adâleti gözetmek zorunda olduğu gibi, iyilik yapanlara sevap, kötülük yapanlara da ceza vermek zorundadır. Bunlara ilâveten insanlara en faydalı olanları emretmek ve onlara "Peygamberler göndermek O'nun için zorunludur."⁽⁴⁸⁾ Bu zorunluluklar, Mu'tezîle'nin kabul ettiği adâlet, salah-aslah, va'ad ve va'id prensiplerinin mantıkî sonuçlarıdır. Adâlet prensibinden hareketle Allah'ın kötülük işleyip-işleyemeyeceğini tartışan⁽⁴⁹⁾ Mu'tezîlî düşünürlerden bazıları Allah'ın kesinlikle kötülük işleyemeyeceğini savunurken, diğer bazıları da teoride işleyecek gücü olsa bile, âdil olduğu için pratikte asla kötülük işleyemeyeceği kanaatine varmışlardır. Ayrıca, insanı fiillerinin yaratıcısı olarak gören Mu'tezîle'yi, Eş'arîler beşerî fiiller sahasında Allah'ın rolünü sanki yok farzeden bir tutum takınmakla suçlamışlardır.

(48) Kadı Abdu'l-Cabbar, Şerhu Usuli'l-Hamse, s.563 vd.

(49) Kadı, a.e., s.317 vd.

İnsan hürriyetini kurtarmak ve ahlâkî sorumluluğunu temellendirmek uğruna Allah'a yüklemiş oldukları bu tür zorunluluklar yüzünden Mu'tezîle ekolüne mensup olanlar, özellikle Eş'arîlerce şiddetle tenkid edilmişlerdir. Kur'an'ın temel mesajı olarak Allah'ın karşı konulamaz kudreti ile, bu kudrete insanın tam teslimiyetini anlayan Eş'arî, Allah'ı bir yandan dilediğini yapan, her şeye gücü yeten mutlak kudret ve irâde sahibi bir varlık olarak tarif edip, öbür yandan O'na birtakım zorunluluklar yüklemeyi çelişkili bir tutum olarak görmüş ve bu görüşü reddetmiştir. Mu'tezîlî düşünürler ile Eş'arî arasında olduğu kadar, daha sonraki İslâm düşünce tarihinde de hayli tartışmalara yol açan Allah'a yüklenen bu zorunluluklar bahsi, bütünüyle kelâmın konusu olduğu için, araştırma alanımıza girmemektedir. Bizim bunlardan bahsedişimiz, Eş'arî ekolünün doğuşuna tesir eden sâikler hakkında, az da olsa fikir vermek içindir. Aslında Eş'arî, Mu'tezîlî muhaliflerini tenkid etmekten öte, genel ahlâk teorisi üzerinde pek fazla bir şey söylememiştir, denebilir. Ancak kendinden sonra Bakillânî, Cuveynî ve Gazzâlî gibi düşünürler, Eş'arî'nin temel görüşlerini sistemleştirmişlerdir. Biz mümkün olduğu kadar Eş'arî'nin kendi görüşlerinden hareket ederek, ahlâk teorisini ortaya koymaya çalışacağız.

İnsanın ahlâkî sorumluluğunu izah ederken, iyi veya kötü bütün fiillerini seçme ve icrâ etme gücünü, Allah'ın insana onu yarattığı esnada verdiğini, dolayısıyla insanın, fiillerinin yaratıcısı olduğunu kabul etme hususunda Mu'tezîlî düşünürler hemfikirdirler. Ancak Dırrar b. Amr, insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını ve tek bir fiil için

iki fâil olduğunu ileri sürerek, genel Mu'tezîlî kanaatten ayrılmıştır. Dırar b. Amr'a göre bu fâillerden biri "o fiili yaratan Allah, diğeri de kazanan (kesb eden) insandır."⁽⁵⁰⁾ Buna göre insanın bütün fiilleri Allah tarafından yaratılmakta, insan ise yaratılmış fiilleri kazanan durumunda olmaktadır. Bu görüş, beşerî fiillerin yaratıcısı olarak Allah'ı gördüğünden, hem Allah'ın mutlak kudretine bir sınır koymakta, hem de yaratılmış fiillerin kazanılmasını insana bırakmakta, dolayısıyla insan hürriyetine de yer verir gözükmektedir. Bu izah tarzı Eş'arî tarafından da benimsenmiştir.

Eş'arî'ye göre fiil,⁽⁵¹⁾ fâilin, yok iken kasıtlı olarak varoluşa geçirdiği şeydir. Bu fâil de, "o şeyi varoluşa geçirmeye kast eden âlemlerin Rabbidir."⁽⁵²⁾ İnsan fiilleri "zorunlu ve kazanılmış (iktisâbî)"⁽⁵³⁾ olmak üzere ikiye ayrılır. "İnsanın istemeksizin yapmaya zorlandığı, arzu etmeksizin üstlenmek durumunda kaldığı, felç olan insanın devamlı sallanması, korkan insanın titremesi gibi fiilleri"⁽⁵⁴⁾ zorunlu fiillerdir. Bu vasıfda olmayan bütün fiilleri de kazanılmış türden fiillerdir.

İnsanın gücü dışında meydana gelen zorunlu fiilleri, Eş'arî'ye göre, tartışmasız "Allah tarafından yaratıldığı"⁽⁵⁵⁾ gibi, "gelip-gitmesi, yaklaşp-uzaklaşması türünden, güç yetirerek yaptığı kazanılmış fiilleri de Allah tarafından yaratılmıştır."⁽⁵⁶⁾ İnsanın kazanılmış fiillerinin Allah tarafından

(50) Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, İstanbul 1928, s.268.

(51) Eş'arî, Kitâbu'l-Luma, Beyrut 1952, s.38.

(52) Eş'arî, Kitâbu'l-Luma, s.39.

(53) Eş'arî, a.e., s.41.

(54) Eş'arî, a.e., s.41.

(55) Eş'arî, a.e., s.41.

(56) Eş'arî, a.e., aynı yer.

yaratıldığı görüşünü "her şeyi yaratan Allahaştır",⁽⁵⁷⁾ "sizi ve yaptıklarınızı Allah yaratmıştır"⁽⁵⁸⁾ âyetleriyle temellendiren Eş'arî, şöyle bir aklî delil de geliştirir: "Biz küfrü, kötü ve çirkin olarak; imânı iyi, yorucu ve elem verici olarak bulduk. Küfreden insan, küfrü iyi ve doğru kılmak için gayret göstermesine; imân eden insan da, imânın yorucu ve elem verici olmamasına istemesine rağmen neticenin değişmediğini, küfrün kötü ve çirkin, imânın da iyi fakat yorucu olarak varoluşunu sürdürdüğünü gördük. Durum böyle olunca, küfrü kötü ve çirkin, imânı iyi fakat yorucu olarak yaratan kâfir ve mü'minden başka bir fâilin olması zorunlu olur. Eğer küfrü yaratan insan olsaydı, küfreden insanın isteğine uygun olarak küfür iyi ve doğru bir şey olurdu. Aynı durum, inanan insan ile imân ilişkisi için de söz konusudur."⁽⁵⁹⁾ "Küfrü iktisab etti, demenin mânâsı, yaratılmış bir güç ile kâfir oldu; imânı iktisab etti, demenin mânâsı da yaratılmış bir güç ile imân etti demektir... 'Yalan' meselesine gelince, yalan'ı hakikati üzere yalan kılan bir fâil, bir de 'yalan konuşan' (ikinci bir fâil) vardır."⁽⁶⁰⁾

Demek ki Eş'arî, insan fiillerini zorunlu ve kazanılmış olarak ikiye ayırıp, her iki tür fiilin de Allah tarafından yaratıldığını savunmakta, zorunlu fiillerin tamamen insanın gücü dışında meydana geldiğini söylemektedir. Kendi gücü ve seçimi dışında zorunlu olarak yaptığı bir fiilden dolayı, insanın ahlâken sorumlu tutulması beklenemez. İnsanda

(57) Râd sûresi, 16.cı âyet.

(58) Saffât sûresi, 96.cı âyet.

(59) Eş'arî, a.e., s.38-39.

(60) Eş'arî, a.e., s.40.

yaratılmış bir güç ile meydana gelen kazanılmış fiillerde ise, iki fâil bulunmaktadır. Bu fâillerden birisi, o fiili hakikati üzere yaratan Allah; diğeri de kazanan(kesb eden) insandır. Eş'arî'nin örnek olarak verdiği 'yalan' üzerinde düşünürsek, onu yalan olarak yaratan Allah birinci fâil, yalan konuşan 'yalancı' da ikinci fâil olmaktadır.

Eş'arî'ye göre insan, kazanılmış türden bir fiilde bulunmak istediği zaman Allah, "o fiili kazanma"⁽⁶¹⁾ ve "icrâ etme gücünü"⁽⁶²⁾ insanda yaratmaktadır. Demek ki, Düşünürümüze göre, kazanılmış fiiller, insanda yaratılmış bir güç ile meydana gelmektedir. Kazanılmış fiillerde söz konusu olan "kazanmanın hakikati, bir şeyin, o şeyi kazanan insandan, yaratılmış bir güçle meydana gelmesidir."⁽⁶³⁾ Buna göre Eş'arî, insanın ahlâkî sorumluluğunu, onda yaratılmış olan kazanma gücü, yani kesb ile izah etmektedir. Fakat kesb'i tarif ederken kullandığı 'yaratılmış güç' kavramını açıklarken, insana tanıdığı seçme gücünü de kaldırır gibi gözükür. Çünkü "yaratılmış gücün varlığı, o gücün objesinin varlığını da gerekli kılar."⁽⁶⁴⁾ Başka bir ifadeyle Allah, insanda seçme gücünü yarattığı esnada, neyi seçeceğini de belirlemiş olmaktadır. Dolayısıyla kendisinde yaratılmış olan bu güçle insan, birbirine zıt ahlâkî değer taşıyan fiillerden birini veya ötekini seçip eyleme dönüştürme hürriyetine sahip değildir. Necati Öner'in de ifade ettiği gibi, "Eş'arî'nin kesb teorisi anlaşılır gibi değildir. İnsanın irâde gücü var, fakat bu gücün insan fiillerinde etkisi yoktur."⁽⁶⁵⁾ Bu du-

(61) Eş'arî, a.e., s.42.

(62) Eş'arî, a.e., s.54.

(63) Eş'arî, a.e., s.42.

(64) Eş'arî, a.e., s.55.

(65) Necati Öner, İnsan Hürriyeti, s.53.

rumda insanın ahlâkî sorumluluğu temellendirilememektedir. Yani her şeyin ilâhî güç ve irâde ile belirlendiği bir dünyada insanın ahlâkî hayatını nasıl gerçekleştireceği hususu, cevapsız kalmaktadır.

Eş'arî'ye göre iyi, kötü, adâlet gibi Allah'ın irâdesinden bağımsız objektif ahlâk değerleri yoktur. İyi ve kötü gibi ahlâkî kavramlara muhteva kazandıran Allah'ın emir ve yasaklarıdır. Bu konuda Eş'arî şöyle der: "Yalan, sadece Allah kötü kıldığı için kötüdür. Allah yalanı iyi kılsaydı, şüphesiz iyi olurdu; eğer yalan konuşmayı emretseydi, O'na hiçbir itiraz olmazdı."⁽⁶⁶⁾

Düşünürümüze göre fiiller, Allah açısından ahlâkî bir değer taşımazlar. Çünkü iyi olanları olduğu gibi, kötü fiilleri de Allah yaratmıştır. Fakat "kötüyü kendisi için değil, insanlar için yaratmıştır."⁽⁶⁷⁾ Bu sebepten âhiretteki ebedî ödül ve ceza açısından, Mu'tezîle'nin iddia ettiği gibi Allah için bir adâlet problemi söz konusu bile değildir. "Âhirette Allah'ın çocuklara ve mü'minlere azab etmesi, kâfirleri cennete sokması, Allah açısından kötü değildir. Zira bizim için bir şeyin kötü olması, sadece bize konulmuş olan sınırları aşmamız ve yapmaya hakkımız olmayan şeyleri yapmamız sebebiyledir. Fakat Allah, hiçbir otoriteye bağımlı olmadığından, O'na emir veya yasak dikte edecek güç de bulunmadığından, O'nun hiçbir fiili kötü olarak vasıflandırılmaz."⁽⁶⁸⁾

Görüldüğü gibi Eş'arî'nin ahlâk teorisinde, fiillerin ahlâken iyi-kötü diye vasıflandırılmaları, ancak ilâhî buy-

(66) Eş'arî, Kitabu'l-Luma, s.71.

(67) Eş'arî, a.e., s.44,99.

(68) Eş'arî, a.e., s.71; el-İbâne an Usûli'd-Diyane, Kahire 1987, s.174.

rukular ile mümkün olmaktadır. İnsan davranışlarını ahlâken iyi veya kötü kılacak ilâhî buyruklardan başka, objektif bir varoluşa sahip tabii nitelikler yoktur. İlâhî buyruklarla belirlenen ahlâkî değerlerin bilgisi ise, ancak vahiy ile elde edilebilir. Vahiyden bağımsız olarak, ahlâkî değerleri kavrama gücü olmayan akıl, "ancak vahiyle bildirilen hükümleri kavrayabilir."⁽⁶⁹⁾

Demek ki Eş'arî, ahlâk teorisini vahiy ile temellendirmektedir. İnsan davranışlarına ilişkin ahlâkî değerler, ancak ilâhî buyruklarla belirlenmekte ve bu değerlerin bilgisi sadece vahiyle elde edilmektedir. İnsan aklının neyin iyi ve neyin kötü olduğunu kavrama gücü olmadığı gibi, iyi ve kötü kavramlarına muhteva kazandıran da, bizzat Allah olmaktadır. Buna göre ahlâkî iyi, Allah'ın emrettiği; kötü ise yasakladığıdır. İnsanın ahlâkî vazifesini belirleyen ilâhî buyruklardır. Dolayısıyla temel ahlâk ilkelerini koyan bizzat Allah'tır. Eş'arî'ye göre her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve her bakımdan en yetkin olan Allah'ın irâdesi, her türlü beşerî değerlendirmenin üstündedir ve bu irâde, ahlâkın temelidir. Objektif bir değer teorisini reddeden, ahlâk değerlerini ancak ilâhî irâdenin belirleyeceğini savunan Eş'arî'nin ahlâk teorisine bu sebepten, "teistik veya ilâhî (divine) subjektivizm"⁽⁷⁰⁾ adı verilmektedir.

Batı'da Eş'arî gibi, ahlâkî değerlerin ancak vahiyle bilinebileceğini savunan teoriler "ilâhî buyruk teorisi" (divine command theory)⁽⁷¹⁾ adı altında incelenmekte ve değer-

(69) Bakillânî, Temhîd, Kahire 1947, s.103.

(70) Houranî, Reason and Tradition, s.24,59.

(71) İlâhî buyruk teorisi için bkz: D.A.Rees, "The Ethics of

lendirilmektedir. Bize göre Batı'da 'ilâhî buyruk teorisi' için yapılan tenkidler, Eş'arî'nin ahlâk teorisi için de aynen geçerlidir. Çünkü her iki teori de müştereken, ahlâkî iyi ve kötü kavramlarını ilâhî buyruklarla tarif etmekte, dolayısıyla Allah'ın irâdesi ile ahlâkî değerler arasında bir özdeşlik kurmaktadır. Ahlâkî değerler ile ilâhî irâde arasında böyle bir özdeşliğin bulunduğunu kabul etmek ise, birtakım mantıkî, ahlâkî ve dinî problemlerin doğmasına yol açmaktadır.

Eş'arî Ahlâk Teorisinin Ortaya Çıkardığı Problemler

Bu problemleri: a- İlâhî irâde-ahlâkî değer ilişkisinde sebeplilik (causality) problemi; b- değer hükümlerinin olgu hükümlerinden çıkarılması problemi; c- ilâhî buyrukların keyfîliği problemi, olmak üzere üç başlık altında toplamamız mümkündür. Burada problemleri tesbit etmekle yetinecek, yorum ve çözüm şekillerini üçüncü bölümde ele alacağız.

a) İlâhî Irâde-Ahlâkî Değer İlişkisinde Sebeplilik Problemi

'Bir şey Tanrı istediği için mi iyidir, yoksa kendinde iyi olduğu için mi Tanrı onu istemektedir' şeklinde formüle edilen soruya, Eş'arî'nin 'sadece Tanrı istediği için iyidir' cevabını, Bartley'in sistematize ettiği⁽⁷²⁾ şu mantıkî form içinde değerlendirmek mümkündür.

öncül: Tanrı X'i istiyor

sonuç: X iyidir.

Divine Commands", Proceedings of Aristotelian Society, C.IVII, içinde, London 1957, s.85-106 ; P.L.Quinn, Divine Commands and Moral Requirements, Oxford: Clarendon Press, 1978 ; E. Brunner, The Divine Imperative (trans.by Olive-Wyon), London: Lutterworth Press, 1942.

(72) Bartley, Morality and Religion, s.8.

Burada öncül ve sonuç durumunda olan önermeler birbirinden bağımsızdır ve arada bağlantıyı kuracak başka bir önerme de bulunmamaktadır. Bu sebepten, "bu haliyle bu çıkarım geçersizdir (invalid)." (73) Bartley'i takip ederek, öncül ile sonuç arasında bağlantıyı kuracak bir önermeyi bu şekle eklediğimizde, durum şöyle olur:

öncül: Tanrı X'i istiyor

Eğer Tanrı X'i istiyorsa, X iyidir

sonuç: X iyidir.

Bu çıkarım şeklen geçerlidir. Ama geçerliliği, tamamen ilave edilen ikinci önermeye bağlıdır. Bu önerme ise, birtakım problemler doğurmaktadır; çünkü 'Tanrı'nın X'i istemesi' olgusunu, 'X'in iyi olmasının' sebebi yapmaktadır. Acaba bu sebeplilik ilişkisi doğrulanabilir mi? Bu ilişkiyi doğrulamak mümkünse, bu hangi yolla olacaktır? Bunun inanç ile doğrulanabileceğini söylemek, herhangi bir açıklamada bulunmayı lüzumsuz kılar. Tecrübe ile doğrulanacağını söylemek ise, bizi "olgu/değer hatasına (is/ought mistake) götürür." (74) Çünkü bu durumda, değer ifade eden bir önermeyi tecrübe (olgular) ile doğrulayabiliriz gibi bir tutum içine girmiş oluruz. Olgu/değer meselesini bir tarafa bıraksak bile, daha başka güçlüklerle karşılaşırız. Bir kere "Tanrı'nın bir şeyi istemesiyle, o şeyin iyiliği arasındaki sebeplilik ilişkisi, tecrübe edemeyeceğimiz bir husustur... Olsa olsa biz, Tanrı'nın istediği şeylerle, bizim tecrübe ettiğimiz iyi şeyler arasında daimî bir bağın bulunduğu tecrübesine sahip olabiliriz." (75) Tanrı'-

(73) Bartley, a.e., s.9; Mehmet Aydın, a.e., s.105.

(74) Bartley, a.e., s.9. Bu konu değer hükümlerinin olgu hükümlerinden çıkarılması problemi adı altında özel olarak ele alınacaktır.

(75) Bartley, a.e., s.10.

nın istediği şeylerle bizim tecrübe ettiğimiz iyi şeyler arasında var olabilecek böylesi bir bağ ise, bu ikisi arasındaki sebeplilik ilişkisini doğrulayacak güçte değildir.

İlâhî irade ile şeylerin iyiliği arasındaki sebeplilik ilişkisinin tecrübe ile doğrulanması teşebbüsü bizi, ayrıca tümevarımsal (inductive) bir akıl yürütme ile geçerli olmayan (invalid) bir çıkarıma da götürür. Şöyle ki:

"Öncül: Tanrı 'a'yı istedi ve 'a' iyi idi.
Tanrı 'b'yi istedi ve 'b' iyi idi.
Tanrı 'c'yi istedi ve 'c' iyi idi.
Tanrı 'd'yi istedi ve 'd' iyi idi.

Sonuç: Tanrı neyi isterse, o iyidir."⁽⁷⁶⁾

Bu geçerli olan bir akıl yürütme değildir. Çünkü "evrensel formdaki bir ifadeyi, sınırlı sayıda gözleme dayanan öncül-lerden çıkarmaktadır."⁽⁷⁷⁾ Bir an için geçerli olduğunu farzetsek bile bu, 'X iyidir, çünkü onu Tanrı istiyor' iddiasını doğrulamaz. Zira Tanrı'nın "her istediği iyi olsa bile yine de biz, kendinde iyi olduğu için onu Tanrı istiyor diyebiliriz."⁽⁷⁸⁾ Demek ki ilâhî irâde ile ahlâkî değerler arasında bir sebep-sonuç ilişkisini tecrübe ile doğrulamaya kalkışmak, sonuçta geçerli olmayan bir çıkarıma götürmektedir.

Ancak burada dikkat çekmek istediğimiz bir husus vardır. Acaba Eş'arî gibi Tanrı'ya inanan bir insan, 'Tanrı X'i istiyor' önermesinden, 'X iyidir' sonucunu çıkarmak için, 'Tanrı X'i istiyorsa X iyidir' önermesine müracaat etmek zorunda mıdır? Bu sorunun cevabı, büyük çapta 'Tanrı' kavramından ne anlaşıldığına bağlıdır. Eğer Tanrı'yı "bir değer terimi

(76) Bartley, a.e., s.10.

(77) Bartley, a.e., s.6.

(78) Bartley, a.e., s.11.

olarak ele alırsak"⁽⁷⁹⁾ ki Eş'arî'ye göre öyledir, böyle bir zorunluluk ortadan kalkabilir.

b) Değer Hükümlerinin Olgu Hükümlerinden Çıkarılması Problemi

Eş'arî gibi ahlâkî iyi ve kötü kavramlarını, Allah'ın emir ve yasaklarıyla tarif eden görüşlere C.D.Broad ve A.C. Ewing gibi Batılı düşünürler, "teolojik tabiatçılık (theological naturalism)"⁽⁸⁰⁾ adını vermekte ve bu anlayışı büyük ölçüde G.E.Moore'dan etkilenecek reddetmektedirler. Çalışmamızın birinci bölümünün ikinci kısmında da ifade ettiğimiz gibi, Moore'a göre ahlâkî bir kavram olan iyi'yi, 'haz' gibi psikolojik veya 'Tanrı'nın emri' gibi dinî bir kavramla tarif etmeye teşebbüs eden her filozof, tabiatçının yanlıgısı'na düşmektedir. İşte Moore'un tabiatçı ve metafizik ahlâk teorilerini tenkidi,⁽⁸¹⁾ olgu (is) hükümlerinden değer (ought) hükümlerinin çıkarılamayacağını savunan pek çok düşünür için dayanak noktası olmuştur.

Tanrı'nın X'i istemesi olgusundan 'X iyidir' veya 'X'i yapmalıyım' gibi değer ifade eden bir hükmün çıkarılamayacağını; olgu(is)'nin değer(ought)'i içermediğini savunan Broad ve Ewing⁽⁸²⁾den başka K.Nielsen, A.Flew ve A.J.Ayer gibi başka

(79) Mehmet Aydın, Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi, s.105.

(80) D.A.Rees, "The Ethics of Divine Commands, s.83.

(81) Değer hükümlerinin olgu hükümlerinden çıkarılamayacağı hususuna Moore'dan çok önce Hume dikkat çekmiştir. Bu konu için bkz:Hume,Treatise, s.468-70 ; J.Kemp, Ethical Naturalism, London 1974, s.220-26 ; J.Harrison, Hume's Moral Epistemology, Oxford 1985, s.69-70 ; R.D.Broiles, The Moral Philosophy of D.Hume, The Hague:Martinus Nijhoff,1964, s.85-94.

(82) A.C.Ewing, "The Autonomy of Ethics", Prospect For Metaphysics, (ed.by) Ian Ramsey, içinde, London 1961, s.23-49.

filozoflar da vardır. (83) Mesela Nowell-Smith bu konuda şunları söyler: "Ahlâkî değerleri, Tanrı'nın buyruklarıyla tarif etmek hatadır. Çünkü bir buyruğun, muktedir bir otoriteden hatta Tanrı tarafından bile emredilmiş olması, o buyruğa itaat için mantîken yeterli bir sebep olmaz. Jones'in 'yapacaksın' emri, Smith'in 'yapacağım' cevabını gerekli kılmadığı gibi; Tanrı'nın 'yapacaksın' buyruğu da 'yapacağım' cevabını gerektirmez. Bir şeyi yerine getirmek için, onun Tanrı tarafından emredilmesi olgusu, kriket antrenörü'nün sizden bir şeyi yapmanızı istemesi olgusundan daha fazla bir sebep teşkil etmez. O şeyi yapmamızın gerekliliği, Tanrı'nın onu emretmesi ilâ özdeşleştirilemediği gibi, bu olgu tarafından içerilemez de." (84)

Demek ki bu filozoflara göre 'Tanrı X'i emretmektedir, o halde X iyidir, X'i yapmalıyım' şeklindeki bir akıl yürütmede, olgu'dan değer'e veya yükümlülüğe, Hume'un ifadesiyle, "anlaşılamayan (inconceivable)" (85) bir geçiş vardır. Adı geçen düşünörlere göre olgu değer'i içermediğinden dolayı, "böylesi bir geçiş imkansızdır." (86)

Eş'arî'nin ahlâk teorisine bu görüş, şu şekilde uygulanabilir: Allah'ın emrettiği veya yasakladığı şeyler hakkındaki bilğimiz, Eş'arî'nin iddia ettiği gibi tek başına ahlâkî değer ve yükümlülüklerimizin bilgisini içermez. Başka bir ifadeyle "bir varlıkla veya o varlığa âit niteliklerle ilgili olan bir yargıdan değer veya yükümlülük yargısına gidemeyiz." (87)

(83) Geniş bilgi için bkz: The Is-Ought Question: A Collection of Papers on the Central Problems of Moral Philosophy, ed. by W.D. Hudson, London: Macmillan, 1969.

(84) P.H. Nowell-Smith, Ethics, s.192-93.

(85) Hume, Treatise, s.469.

(86) J. Harrison, Hume's Moral Epistemology, s.69.

(87) Mehmet Aydın, a.e., s.111.

Bu görüşün Eş'arî ahlâk teorisi açısından tutarlı olup olmadığına değerlendirilmesi, özelde Eş'arî'nin genelde din ile temellenen ahlâk teorisinde 'Tanrı', 'Tanrı'nın istemesi', 'ilâhî buyruk' gibi kavramlardan ne anlaşıldığının izahına bağlıdır.

c) İlâhî Buyrukların Keyfîliği Problemi

Ahlâkî iyi ve kötülüğün sebebini, sadece Allah'ın buyruk ve yasaklarından ibaret gören Eş'arî'nin ahlâk teorisi gibi ilâhî buyruk teorilerine yapılan "geleneksel itirazlardan biri de"⁽⁸⁸⁾ bu görüşün, Allah'ın buyruklarının keyfî (arbitrary) olduğunu akla getirmesidir. İyi sadece Allah'ın buyruklarından ibaretse ve Allah'ın bir şeyi buyurması için her hangi bir sebep de yoksa, acaba bu durum, temel ahlâk ilkelerinin keyfî bir şekilde ortaya konmuş olduğunu mu göstermektedir? Mesela A.C.Ewing, bu konuda şunları söyler: "Eğer ahlâkî yükümlülük (obligatory), sadece 'Tanrı tarafından emredilmiş olmak' mânâsına geliyorsa, 'Tanrı niçin başkasını değil de bunu emretmiştir?' sorusu akla gelir. Bu soruya 'yapılması gerekli olduğu için Tanrı bunu emretmiştir' şeklinde cevap veremeyiz. Çünkü bu cevap, 'Tanrı tarafından emredildiği için Tanrı onu emreder' demekle aynı şeydir. Ahlâkî yükümlülükte olduğu gibi, iyi veya kötü gibi ahlâkî değerler de, Tanrı'nın buyruklarından başka bir şey ifade etmediği zaman, Tanrı'nın muayyen bir tarzda buyurması için herhangi bir sebep olmaz ve buyrukları bütünüyle keyfî olur."⁽⁸⁹⁾

Demek ki Ewing'e göre, 'Tanrı niçin B'yi değil de A'yı

(88) P.Brown, "Religious Morality", s.241.

(89) A.C.Ewing, The Autonomy of Ethics, s.39.

buyurur' sorusunun cevabı, sadece 'çünkü O, öyle istemektedir'den ibaretse, Tanrı'nın istemesi keyfî ve gelişigüzel bir şekilde ortaya çıkıyor demektir. Zira bu tutumun mantıkî sonucu yalan, zina, hırsızlık gibi fiiller ahlâken kötüdür, ama Tanrı bunların iyi olmasını isteseydi hepsi iyi olurdu, demektir.

Sadece ahlâkî değil aynı zamanda dinî problemlerin de doğmasına sebep olan bu anlayış ile, vahiyle sabit ilâhî buyrukların çoğunun birtakım gerekçelerle insanlığa sunulmuş olması hususu, çelişkili gibi gözükmemektedir. İlk iki problemde olduğu gibi, bu konunun değerlendirilmesini de üçüncü bölüme bırakıyoruz.

3- Mâturîdî'nin Ahlâk Teorisi

Allah'ın varlığına inanmak, vahyi bir bilgi kaynağı olarak kabul etmek hususunda hemfikir olan Mu'tezîle ve Eş'arî ekolü, ahlâkî değerlerin ontolojik statüleri ile, bu değerlerin kavranmasında vahyin ve aklın rolü konusunda ihtilâfa düşmüşlerdir. Mu'tezîle'ye göre, vahyin haber verdiği bilgiler kesinlikle doğru olmakla beraber, adâlet, doğruluk, zulüm ve yalan konuşmak gibi ahlâkî fiillerin iyilik ve kötülüğü aklen kavranılır. Bu gibi konularda vahyin rolü, aklın bu fiiller hakkında verdiği hükümleri doğrulamaktan ibaretir. Çünkü Mu'tezîle'ye göre ahlâkî değerler, fiillerin değişmeyen nitelikleridir. Akıl, fiillere değer yüklemekte ve fakat onlardaki bu değişmez nitelikleri keşfetmektedir. Başka bir ifadeyle ahlâkî değerler, ontolojik mânâda objektif bir varoluşa sahiptir ve akıl, vahiyden bağımsız olarak bu değerleri kavrayabilmektedir. Oysa Eş'arî'ye göre ahlâkî

değerler, fiillerin değişmez nitelikleri değildir. Fiiller ahlâken tarafsız(neutral)'dır. İyi ve kötü gibi ahlâkî kavramlar, ancak Allah'ın emir ve yasaklarıyla muhteva kazanırlar. Dolayısıyla fiillerin ahlâken iyi veya kötü olması hususunda aklın hüküm verme gücü yoktur. Fiillerdeki iyilik veya kötülüğü belirleyen, onlara ilişkin Allah'ın irâdesi olmaktadır, ki bu da ancak vahiyle bilinebilir. Kısaca Eş'ariye göre, ontolojik mânâda objektif ahlâkî değerlerden söz etmek mümkün değildir. Görüldüğü gibi Mu'tezîle ve Eş'arî, müştereken Allah ve vahiy gerçeğinden hareket etmekle birlikte, ahlâkî değerler sahasında hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan birbirinden farklı ahlâk teorileri geliştirmişlerdir.

Ayrıca gerek Eş'arî gerekse Mu'tezîle ekolü, her şeyin yaratıcısı olarak Allah'ı kabul etmiş olmalarına rağmen, insan fiillerinin yaratılışı hususunda da farklı kanaatlere ulaşmışlardır. Mu'tezîle'ye göre insan, Allah'ın kendisine verdiği güçle fiillerini kendisi yaratır. Fiillerini kendisi yarattığı için de ahlâken sorumlu olur. Bu anlayışı, Allah'ın mutlak kudret ve irâde sıfatlarının sınırlandırılması şeklinde anlayan Eş'arî ise, insanın ahlâkî sorumluluğunu 'kesb teorisi' ile temellendirmeyi dener. O'na göre, her şeyi olduğu gibi insan fiillerini de Allah yaratmakta; insan da yaratılan bu fiilleri kesb etmekte yani kazanmaktadır. İnsandaki bu güç, Mu'tezîle'nin anladığı gibi yaratma gücü değil, kazanma gücüdür. Ancak, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, böylesi bir güçle insan, birbirine zıt ahlâkî değeri olan iki fiilden birini veya diğerini seçmemektedir. Allah

insandaki kazanma gücünü yaratırken, bu gücün objesini de beraberinde yaratmaktadır. Demek ki adı geçen her iki ekol, ahlâkî değerlerde olduğu gibi, insanın ahlâkî sorumluluğunu temellendirmek hususunda da, aynı prensipten hareket etmekle beraber farklı izah tarzları geliştirmişlerdir.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Mu'tezîle ahlâk teorisi daha çok teolojik karakterde, Eş'arî ahlâk teorisi ise daha ziyade felsefî ve mantıkî karakterde birtakım problemlerin doğmasına sebep olmuştur. Bu problemlere getirdiği izah tarzları ile kendine has orjinal bir ahlâk teorisi geliştiren Mâturîdî, ahlâkî sorumluluk ve yükümlülüğün temellendirilmesinde Eş'arî'ye, ahlâkî değerler bahsinde de Mu'tezîle'ye daha yakın gibi gözüktür. Fakat aralarındaki benzerliğe rağmen Mâturîdî'nin ahlâk teorisi, Mu'tezîle^{ve} Eş'arî ahlâk teorilerinin bir araya getirilmiş hâli değil, her konuda kendi içinde bütünlük arzeden orjinal bir ahlâk teorisidir.

Kitâbu't-Tevhid⁽⁹⁰⁾ isimli eserine, bilginin tarifi ve bilgi edinme yollarının izahı ile başlayan Mâturîdî'ye göre bilgi, önce "ezelî"⁽⁹¹⁾ ve "hâdis"⁽⁹²⁾ olmak üzere ikiye ayrılır. Allah'ın bilgisi olan ezelî bilgi, "O'nun zâtı ile beraber bulunur."⁽⁹³⁾ Hâdis bilgi ise, yaratıkların bilgisi olup, "zorunlu"⁽⁹⁴⁾ ve "mükteseb"⁽⁹⁵⁾ olmak üzere ikiye ayrılır.

(90) Ebu Mansur Mâturîdî, Kitâbu't-Tevhîd, İstanbul 1979, s.4-19.

(91) Mâturîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'an, (Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Medine Bölümü, Yazma No: 180), Vr.552 a.

(92) Mâturîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'an, Vr. 78 a.

(93) Mâturîdî, a.e., Vr. 552 a.

(94) Mâturîdî, a.e., Vr. 85 a.

(95) Mâturîdî, a.e., Vr. 552 a.

Görüldüğü gibi Allah'ın bilgisi ile yaratıkların bilgisini birbirinden ayıran Mâturîdî'ye göre bilgi, önce ezeli ve hâdis diye ikiye ayrılmakta; hâdis bilgi türüne giren insan bilgisi de, zorunlu ve kazanılmış olmak üzere, kendi içinde yine iki kısma ayrılmaktadır.

İnsanın bilgi edinme yolları, Düşünürümüze göre, "ıyân (duyular), haberler ve nazar (akıl yürütme)"⁽⁹⁶⁾ olmak üzere üçtür. İnsanın , kendisiyle "zorunlu bilgi edindiği"⁽⁹⁷⁾ ıyân'ı Mâturîdî, "üzerinde duyuların gerçekleştiği şey"⁽⁹⁸⁾ diye tarif eder ki bu, bilgi edinme yollarının "en yükseği (erfa')"⁽⁹⁹⁾ ve "en hususîsidir!"⁽¹⁰⁰⁾

İnsan, "hayatını idâme ettirecek veya sona erdirecek şeyler ile haz ve elem veren şeyleri"⁽¹⁰¹⁾ ıyân, yani duyular ile bilir. Demek ki Mâturîdî'ye göre, hem dış dünyanın nesnelere bilgisi, hem de insanın iç dünyasının ruhî gerçeklerinin bilgisi duyularla elde edilmektedir. Ama insan, "duyuların mâhiyet ve keyfiyetini bilecek güçte değildir."⁽¹⁰²⁾

Bilgi edinme yollarının ikincisi olan 'haberler', kaynağı Allah veya insan olmasına göre, "iki kısma ayrılır."⁽¹⁰³⁾ Allah kaynaklı haber, bize Peygamber aracılığı ile ulaşmakta ve "doğruluk bakımından en açık ve kesin bilgi"⁽¹⁰⁴⁾ vermektedir. Ancak Peygamber aracılığı ile nakledilen "bu haber, yalan ve yanlış konuşması mümkün insanlar tarafından bize ulaştırılmakta"⁽¹⁰⁵⁾ olduğundan, Düşünürümüz Allah kaynaklı haberi,

(96) Mâturîdî, Kitâbu't-Tevhid, s.7.

(97) Mâturîdî, a.e., s.7.

(98) Mâturîdî, a.e., s.7.

(99) Mâturîdî, a.e., s.9.

(100) Mâturîdî, a.e., s.222.

(101) Mâturîdî, a.e., s.7.

(102) Mâturîdî, a.e., s.175.

(103) Mâturîdî, a.e., s.7.

(104) Mâturîdî, a.e., s.8.

bize ulaşma şekline göre ikiye ayırmaktadır. Birincisi, kendilerinden yalan⁴yanlışlık meydana gelmesi düşünilemeyen bir topluluktan bize ulaşan haberdir ki, Mâturîdî buna "mütevâtir haber"⁽¹⁰⁶⁾ adını verir. Bu tür haber ile edinilen bilgi, mutlaka doğru ve kesin bir bilgidir. İkincisi ise "bilgiyi gerekli kılmada ve Peygamberden insanlara ulaşması hususunda yukarki standartta olmayan haberdir. Böylesi haberle edinilen bilginin kabul edilip edilmemesi, ancak bir araştırma ile mümkündür."⁽¹⁰⁷⁾

Demek ki Mâturîdî, bilgi edinme yollarından biri olarak kabul ettiği 'haberler'i, kaynağı itibariyle iki kısma ayırmakta; kaynağının Allah olduğu kesinlikle sabit olan haberle edinilen bilginin mutlaka doğru olduğunu ifade etmektedir. Kaynağı insan olan haberler ile kişi , Mâturîdî'ye göre, "soyu, adı ve eşyanın isimleri hakkında"⁽¹⁰⁸⁾ bilgi edinir.

Bilgi edinme yollarının üçüncüsü olarak "nazar (akıl yürütme)'¹"⁽¹⁰⁹⁾ kabul eden Mâturîdî, onu "tefekür", "tedebbür" ve "teemmül"⁽¹¹⁰⁾ gibi kavramlarla aynı mânâya gelecek şekilde kullanır. Düşünürümüz, nazar'ın bilgi edinme yollarından biri olduğunun temellendirmesini "...âyetlerimizi hem dünyada hem de kendi içlerinde onlara göstereceğiz..."⁽¹¹¹⁾, "Devenin nasıl yaratıldığı, göğün nasıl yükseltildiği üzerinde akıl yürütmezler mi?"⁽¹¹²⁾ gibi, insanın aklını kullan-

(105) Mâturîdî, a.e., s.8.

(106) Mâturîdî, a.e., s.9.

(107) Mâturîdî, a.e., s.9.

(108) Mâturîdî, a.e., s.7.

(109) Mâturîdî, a.e., s.7.

(110) Mâturîdî, a.e., s.10.

(111) Fussilet sûresi, 53.cü âyet.

(112) Ğaşiye sûresi, 17ve 18.ci âyetler.

masını teşvik eden âyetlerle yapar. Mâturîdî'ye göre "insanın diğer yaratıkları idâre etmek, onlar için zorluklara katlanmak, hem kendisi hem de diğer yaratıklar için en uygun ve faydalı olanı istemek, iyi olanları seçip kötü olanlardan sakınmak gibi özellikleri vardır. Bütün bunların gerçekleşmesi, eşya üzerinde akıl yürütmekle mümkün olabilir."⁽¹¹³⁾

"Aklın eşyanın hakikatini kavraması için ise, duyu verileri ve bu veriler üzerinde akıl yürütmek gereklidir."⁽¹¹⁴⁾ Görülüyorki Mâturîdî'ye göre, duyu ve haber ile elde edilen verilerin bilgi değeri kazanması için, bu veriler üzerinde "akıl yürütmek zorunludur."⁽¹¹⁵⁾ Böylece gerek duyularla gerekse haberle edinilen bilginin doğruluk veya yanlışlığının kontrolü için akıl yürütmek kaçınılmaz olmaktadır.

Mâturîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'an'da⁽¹¹⁶⁾ kaynağı itibariyle bilgiyi üçe ayırır. Birincisi, duyularda verilmiş nesnelere hakkındaki bilgi, ki buna 'ilmu'l-müşahede' veya 'ilmu'l-his'; ikincisi, duyularla algılanamıyan konularda haber ile edinilen bilgi, ki buna 'ilmu's-sem'; üçüncüsü de akıl yürüterek edinilen bilgi, ki buna da 'ilmu'l-istidlâl' adını vermektedir. Demek ki Mâturîdî'ye göre, duyular ile hem dış dünyanın hem de kendi iç dünyasının bilgisini edinen insan, akıl yürüterek elde ettiği "istidlâlî bilgi"⁽¹¹⁷⁾ ile de, görünmeyen varlık alanının bilgisine ulaşmaktadır. İstidlâlî bilgi "dumanından ateşin; ışığından güneşin; fiilinden fâilin

(113) Mâturîdî, Kitâbu't-Tevhid, s.10.

(114) Mâturîdî, a.e., s.382.

(115) Mâturîdî, a.e., s.9.

(116) Mâturîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'an, vr.185 a.

(117) Mâturîdî, Kitâbu't-Tevhîd, s.27.

varlığına ulaştırır"(118) bilgi türüdür. Böylece Mâturîdî istidlâlî bilgidен, duyularla kavradığımız real varlık alanından hareket ederek, ya o anda duyularla algılanmayan ya da tabiatı gereği duyuların konusu olmayan varlıkların kavranmasını anlamaktadır.

Yaratılması açısından insan fiillerinin Allah'a mı yoksa insana mı âit olduğu hususunda Mâturîdî, beşerî fiillerin bir yönden Allah'a, bir yönden de insana âit olduğunu ileri sürerek, meseleye yeni bir boyut kazandırmıştır. İnsanın ah-lâkî fiilleri de dâhil bütün davranışlarının "birinci yönden insanlara âit olmadığı; ikinci yönden ise onlara âit olduğu sâbit olmuştur. (İnsana âit olmayan) birinci yön, bir şeyin yokluktan varlığa çıkarılmasının tasavvuru; (ona âit olan) ikinci yön ise, yasaklanan ve emredilen şeyleri insanın yap-pıp-yapmaması gibidir."(119)

Demek ki Mâturîdî'ye göre, insan fiillerini yaratan Allah'tır. Çünkü O'na göre "sizi ve yaptıklarınızı Allah yaratmıştır"(120) âyetinden bu durum açıkca anlaşıldığı gibi, "Allah her şeyin yaratıcısıdır"(121), "Allah her şeye kâ-dirdir"(122) âyetlerinde geçen 'her şey'in kapsamına, insan fiilleri de dâhildir. Bu sebepten insanı fiillerinin yaratıcısı olarak gören Mu'tezîlî anlayış, Düşünürümüze göre, adı geçen âyetlere aykırı olduğu gibi, Allah ile insan arasında "yaratma yönünden bir benzerlik kurmak"(123) mânâsına da gelir.

(118) Mâturîdî, a.e., s.183.

(119) Mâturîdî, a.e., s.229.

(120) Saffat sûresi, 96.cı âyet.

(121) En'am sûresi, 102; Ra'd sûresi, 16.cı âyetler.

(122) En'am sûresi, 17.cı âyet.

(123) Mâturîdî, Kitâbu't-Tevhid, s.248.

Allah ile insan arasında böylesi bir benzerliği çağrıştıra-
bilecek bu görüşü Mâturîdî, "yoksa Allah'a, O'nun gibi yara-
tan ortaklar buldular da, yaratmaları birbirine mi benzetti-
ler"(124) âyetinden hareketle reddeder.

Düşünürümüz, insan fiillerinin Allah tarafından yaratıl-
dığının aklî temellendirilmesini de şu şekilde yapar: "İnsan
fiillerinin bazıları iyi, bazıları kötüdür. Fakat insan, önceden
fiilinin iyi veya kötü netice vereceğini bilemez."(125) Mâ-
turîdî'ye göre, eğer fiillerini insan yaratmış olsaydı, yap-
tığı işlerin her zaman arzu ettiği şekilde gerçekleşmesi ge-
rekirdi. O halde, fiillerini insanın kendisi yaratmamaktadır.
Buradan da "beşerî fiillerin, yaratma açısından insanlara
âit olmadığı ortaya çıkar."(126)

Mâturîdî'ye göre, yaratma yönünden Allah'a âit olan be-
şerî fiillerin insanlara âidiyeti ise "kesb yönünden"(127)
olmaktadır."Allah fiilleri oldukları gibi yaratmakta, onla-
rı yokluktan varlığa çıkarmakta; işledikleri ve kesbettikle-
ri ölçüde de insanlar o fiillere sahip olmaktadır."(128) An-
cak insanın, Allah'ın yaratmış olduğu fiilleri sadece kesb
eden (kazanan) bir durumda olması, onun herhangi bir şekilde
önceden determine edilmiş olmasını gerektirmez. Çünkü "her
insan, yaptığı işde hür (muhtar), fâil ve kazanan (kâsib)
olduğunu kendi içinde bilmektedir."(129) Başka bir ifadeyle,
fiillerin Allah tarafından yaratılması gerçeği, Düşünürümüze

(124) Ra'd sûresi, 16.cı âyet.

(125) Mâturîdî, Kitâbu't-Tevhid, s.230.

(126) Mâturîdî, a.e., s.230.

(127) Mâturîdî, a.e., s. 228.

(128) Mâturîdî, a.e., s.226.

(129) Mâturîdî, a.e., s.226.

göre, o fiilleri eyleme geçirmek hususunda insana herhangi bir zorunluluk yüklemeyiz. Zira "bu tür bir zorunluluk imkansızdır. Çünkü herkes, fiillerinde hür olduğunu hissî olarak bilmektedir."(130)

Görüldüğü gibi Mâturîdî'ye göre, fiillerin yaratıcısının Allah olması, bu fiillerin eyleme dönüştürülmesinde insana herhangi bir zorunluluk yüklememekte; yaratılan fiillerden dilediğini yapıp-yapmamak hususunda, insan tamamen hür olmaktadır."Bu konuda asıl olan şudur: İnsanın gerçekten bir fiili olduğu sâbit olmuştur. Hür olarak seçtiği bu fiilini insan, aynı zamanda beğenir. Adı geçen fiilin Allah tarafından yaratılmış olması, insanı o fiili yapmaya zorlamaz."(131) Demek ki Mâturîdî'nin sisteminde, yaratma yönünden Allah'a, kazanma yönünden kişi'ye âit olan fiilleri insan, kendi hür irâdesiyle beğenip seçmekte ve eyleme dönüştürmektedir. Esasen Allah'ın fiilleri yaratması da, insanın istemesi, beğenip seçmesi sonunda gerçekleşiyor gibi gözükmektedir. İnsanın ahlâkî sorumluluğu da, ondaki bu beğenme ve seçme hürriyetinden kaynaklanmaktadır. Kendi bağımsız hür irâdesiyle seçip eyleme dönüştürdüğü fiillerinden dolayı insan, ah-lâken sorumlu olmakta, övülüp-yerilmeye hak kazanmaktadır.

Mâturîdî eşyayı "bir, kendinde (li nefsihî) iyi veya kötü olanlar, bir de sonuçlarına ve ihtiyaca göre iyi veya kötü olanlar"(132) olmak üzere iki kısma ayırır."Adâlet ve doğruluğun iyiliği ile zulüm ve yalanın kötülüğü"(133) birinci kısma girer. Bunların hiçbir şekilde değişikliğe uğra-

(130) Mâturîdî, a.e., s.239.

(131) Mâturîdî, a.e., s.243,310.

(132) Mâturîdî, a.e., s.201.

(133) Mâturîdî, a.e., s.178, 201.

ması mümkün değildir. Yani adâlet her durumda iyi, zulüm de her durumda kötüdür. "Her iyi olan şey aklen iyi; her kötü olan da aklen kötüdür."⁽¹³⁴⁾ Buna göre adâletin iyiliği aklen zorunlu, kötülüğü de aklen imkansızdır. Öte yandan "bozgunculuk yapandan intikam alınmasının, hayvanların kurban edilmesinin iyi olması"⁽¹³⁵⁾ da ikinci duruma girer. Bunların iyi olmalarında aklen herhangi bir zorunluluk veya imkansızlık söz konusu değildir.

Görüldüğü gibi Düşünürümüze göre şeyler, tabiatlarında iyilik, kötülük gibi doğal nitelikler taşımakta; bu niteliklerin eşyaya nisbeti aklen ya zorunlu, ya imkansız ya da mümkün olmaktadır. Bu konuda " asıl olanlar: 'imkansızlık (mümteni')', 'zorunluluk (vâcib)' ve 'mümkün' olmak üzere üçtür. Âlemdeki her şey bunlara göredir. Aklen bir cihetten 'zorunlu' olanı, vahiy (haber) başka türlü bildirmez. 'İmkansız' olan da böyledir. 'Mümkün'de, vahiy başka türlü bir hüküm verebilir. Çünkü 'mümkün' olan bir konuda, aklen bir ciheti zorunlu kılma olmadığı gibi, imkansız kılma da yoktur. Mümkün olan böyle bir konuda Peygamberler, her durumda daha iyi (evlâ) olanı bildirirler."⁽¹³⁶⁾ Buna göre, adâlet ve doğruluk gibi kendinde iyi olan ahlâkî fiillerin iyiliği aklen zorunlu; kötülüğü de aklen imkansızdır. Aynı şey, kendinde kötü olan zulüm ve yalan'ın kötülüğü için de aynen geçerlidir.

Demek ki iyilik, kötülük gibi ahlâkî değerler, Mâturîdî'ye göre, Allah'ın irâdesinden bağımsız objektif bir varoluşa sahiptir ve insan bu değerleri, akıl ile kavramaktadır.

(134) Mâturîdî, a.e., s.100.

(135) Mâturîdî, a.e., s.200.

(136) Mâturîdî, a.e., s.184 ; Zorunluluk, imkansızlık ve mümkün kavramlarının daha iyi anlaşılması için bkz: Necati Öner, Klasik Mantık, Ankara 1986, s.75-90.

Dolayısıyla temel ahlâk ilkeleri, vahiyden önce akıl ile tesbit edilmektedir. Başka bir ifadeyle, aklen sabit olan temel ahlâk ilkeleri ile vahiyle bildirilenler arasında tam bir uyum söz konusudur.

Mâturîdî'nin ahlâk teorisinde akıl, "iyinin, kötünün, güzelin ve çirkinin kendisiyle kavrandığı bir ölçü (mizan)'dür".⁽¹³⁷⁾ İnsan "akıl ile faydalı olanları zararlılardan, kirliyi temizden, iyi'yi kötü'den ayırd eder."⁽¹³⁸⁾ Ancak sosyal hayattaki "meşguliyetlerin yoğunluğu akli karıştırır. Üzüntüler, değişik acı ve ıstırablar ile sayılamayacak kadar başka sebepler de, aklın doğru karar vermesine engel olurlar. Şehvet, ümit ve hazların yoğunluğu da böyledir. Bu gibi sebepler yüzünden şüpheye düştüklerinde, insanlara doğruyu göstermek üzere Allah'ın Peygamber göndermesine ihtiyaç vardır."⁽¹³⁹⁾

Görülüyorki Mâturîdî'ye göre, ahlâkî iyilik ve kötülüklerin bilinmesinde akıl yeterli ise de, insanın gerek ruhî gerekse fizikî şartları, aklın doğru karar vermesine engel olabilmektedir. Bu gibi durumlar göz önüne alındığında, Allah'ın Peygamberler gönderip, vahiyle emir ve yasaklarını bildirmesi akıl için bir kolaylaştırma ve hafifletme kabîlinden "yardım ve irşâd olmaktadır."⁽¹⁴⁰⁾ "Aynı zamanda bunda, akıl'ın kusurunu bir hatırlatma, uyarma ve sakındırma(tahzîr) bulunmaktadır. Bu ise akıl yürütmeyi teşvik eden, düşünmeye ve akli kullanmaya davet eden bir tutumdur."⁽¹⁴¹⁾

Bütün bu söylediklerimiz, durumdan duruma değişmeksizin

(137) Mâturîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'an, vr.673 a.

(138) Mâturîdî, a.e., vr. 85 b.

(139) Mâturîdî, Kitâbu't-Tevhid, s.182-83.

(140) Mâturîdî, a.e., s.185.

(141) Mâturîdî, a.e., s.185.

her zaman, kendinde bizatihî iyi veya kötü olan hususlar için geçerlidir. Bu konuda söylediklerimizi özetlersek, adâlet, doğruluk, zulüm ve yalanın ahlâkî iyilik veya kötülükleri, normal şartlarda aklen kavranmaktadır. Bu gibi konularda, vahyin koyduğu ahlâkî hükümlerle, aklen sabit olan hükümler arasında herhangi bir çelişki yoktur. Aksine aralarında tam bir mutabakat vardır. Aklın kavradığı ahlâkî değerler alanında vahyin fonksiyonu, aklın doğru karar vermesini güçleştiren durumlarda ona yardım etmektir.

Ancak "iyiliği Allah'ın emretmesi, kötülüğü de yasaklamasıyla bilinen"⁽¹⁴²⁾ ahlâkî fiiller de vardır. Bunlar, aklın herhangi bir cihetten zorunluluk veya imkansızlık yükleyemediği; iyiliği de kötülüğü de aklen mümkün olan fiillerdir. Buradaki ahlâkî iyilik veya kötülük, kendinde(li nefsihî) değil fakat "bir ihtiyaca"⁽¹⁴³⁾, "duruma, başlangıç veya sonuca"⁽¹⁴⁴⁾ göredir. Buna örnek olarak Düşünürümüz, bozgunculuk yapandan intikam almanın iyiliği ile hayvanların kurban edilmesinin iyiliğini gösterir. İşte bu gibi durum ve şartlara göre hükmün değişebildiği durumlarda, ihtiyaç ve durumları en iyi bilen birine lüzum vardır ki, "bu insan da Peygamberdir."⁽¹⁴⁵⁾

Mâturîdî'ye göre, ahlâkî vazifeleri belirleyen de akıl olmaktadır. Zira "Allah, eşyayı cevherlerinde yararlı ve zararlı olmak üzere"⁽¹⁴⁶⁾ iki kısımda yaratmış; "insanların yararına olanları emretmiş...zararına olanları da yasakla-

(142) Mâturîdî, a.e., s.200.

(143) Mâturîdî, a.e., s.201.

(144) Mâturîdî, a.e., s.200.

(145) Mâturîdî, a.e., s.201.

(146) Mâturîdî, a.e., s.109, 178.

maştır."(147) İnsan ise, "kendi yararına ve zararına olan şeyler ile içinde bulunduğu nimetleri ve zararlı olanlardan korunmayı akıl ve akıl yürütme(nazar) ile bilmektedir."(148) Bu sebepten, "insanın aklını kullanması ve akıl yürütmeyi ihmal etmemesi zorunludur."(149) Zira yararlı ve zararlı olan husuların bilinmesinde kurtuluş; bilinmemesinde ise felaket vardır."(150) Allah, "aklın gösterdiği yolu seçen insanın şerefini tamamlamak üzere ona sevap; arzularını, aklın işaret ettiği hususlara tercih edene de ceza verir."(151)

Demek ki Düşünürümüze göre, temel ahlâk ilkelerini insan, akıl ile belirleyebilmektedir. Ancak Allah, akıl ile belirlenen bu ahlâk ilkelerini emrederek, yerine getirenlere sevap va'd etmek, yerine getirmeyenleri ceza(vaîd) ile korkutmak suretiyle, bu ilkelerin eyleme geçirilmesini kolaylaştırmaktadır. Akıl ile belirlenen iyilik ve kötülüklerin, vahiyle "emir ve yasak şeklinde buyurulmasında, insanı nefsiyle mücadele etmeye teşvik etmek ve onu nefsinin istemeyip uzaklaştığı şeye sevk etmek vardır. İnsan, nefsiyle giriştiği mücadeleyi kazanmak ve yapması gereken görevlerini gerçekleştirmek hususunda, sevap(va'd) ve ceza(vaîd)'dan başka bir yardımcı bulamaz."(152) Görülüyorki "sevap ve ceza, iyilikleri yapmaya teşvik(tergîb); kötülükleri yapanı korkutmak (terhîb) içindir."(153)

(147) Mâturîdî, a.e., s.178.

(148) Mâturîdî, a.e., s.136.

(149) Mâturîdî, a.e., s.136.

(150) Mâturîdî, a.e., s.137.

(151) Mâturîdî, a.e., s.178.

(152) Mâturîdî, a.e., s.101.

(153) Mâturîdî, a.e., s.100.

Mâturîdî'nin ahlâkî değerleri 'hiçbir halde değişmeyenler' ile 'şartlara ve durumlara göre değişenler' olmak üzere iki kısma ayırıp, bunlara getirdiği izah tarzı bizde, O'nun ahlâkî değerler arasında 'mutlak(absolute)' ve 'görelî(relative)' olanlar olmak üzere bir ayırımı gittiği kanaatini uyandırmaktadır. Mutlak ahlâkî değerler, Allah'ın irâdesinden bağımsız objektif bir varoluşa sahiptirler ve akıl ile kavranırlar. Bu konuda gelen vahyin fonksiyonu, aklın tesbit ettiği ilkeleri doğrulamak ve bu ilkelerin sosyal hayata geçirilmesini teşvik etmektir. Yani akıl ile kavranan evrensel ahlâk ilkeleri, yaptırıcılığını vahiyden almaktadır.

Şart ve durumlara göre değişen görelî ahlâkî değerler ise, akıl ile değil, Allah'ın emir ve yasaklarıyla belirlenmektedir. Aklen görelî olan bu değerler, vahiy ile görelilikten kurtulmakta ve mutlak bir değer karakterini kazanmaktadır.

Ü Ç Ü N C Ü B Ö L Ü M

DİN-DIŞI TEMELLERE DAYANAN AHLÂK FELSEFELERİ İLE DİNİ TEMELE DAYANAN AHLÂK TEORİLERİNİN MUKAYESESİ

Dinî ve din-dışı temellere dayanan ahlâk teorilerinin mukayesesine, önce ahlâkî değerler açısından başlamayı uygun görüyoruz. Zira ahlâk, her şeyden önce bir değerler alanıdır. Burada genelde 'değerler', özelde ise 'ahlâkî değerler ontolojik ve epistemolojik statüleri içinde ele alınırken, değerlerin bilgi dili ile ifadesi demek olan değer hükümleri, objektiflik, subjektiflik, mutlaklık ve relatiflik açılarından tahlil edileceklerdir. Sonra, ahlâk ilkeleri ve bu ilkelerin doğrulanması (justification) açısından her iki teori mukayese edilecek ve ahlâk teorilerini mutlak veya relatif kabul eden görüşlerin ahlâk sahasındaki sonuçlarına dikkat çekilecektir. Son olarak da, dinî temele sahip ahlâk teorilerine ve bilhassa 'ilâhî buyruk teorisi' adı verilen teoriye yapılan itirazlar değerlendirilecek ve nihayet, dinî temelin ahlâkta ne gibi önemi olduğu sorgulanacak; eğer herhangi bir önemi varsa, bunun hangi yönlerden kendini gösterdiği belirtilmeye çalışılacaktır.

1- Her İki Teorinin Ahlâkî Değerler Açısından Mukayesesi

Farklı temellere dayanan teorilerin, ahlâkî değerler açısından tahliline başlamadan önce, üzerinde fikir yürüteceğimiz 'değer', 'değerler' ve 'değerlendirme' gibi kavram-

ların ne gibi mânâlara geldiğini; felsefe tarihi boyunca filozofların bu kavramlardan ne anladıklarını ve onları hangi mânâlarda kullandıklarını kısaca açıklığa kavuşturmak gerekir. Zira ilgili kavramları açıklığa kavuşturmanın, konu hakkında açık-seçik neticeler elde etmek mümkün olmayacaktır.

İlkçağ filozoflarında "bugün kullandığımız anlamda bir 'değer'(value) terimine rastlamasak bile"⁽¹⁾, felsefî bir problem olarak değer probleminin ortaya çıkışını "Sofistler ve Sokrat'a kadar"⁽²⁾ geri götürebiliriz. "Değer felsefesine"⁽³⁾ en fazla önem veren ilk filozof Eflâtun'⁽⁴⁾dan itibaren filozoflar, değer problemini 'iyi', 'kötü', 'gaye', 'doğru', 'fazilet', 'hakikat' ve 'geçerlik'(validity) gibi değişik başlıklar altında tartıştılar. 19. yüzyılda bütün bu problemlerin aynı türden olduğu anlayışı ortaya çıktı. "Çünkü bütün bu kavramlar 'olgu' ile veya 'şimdi olan', 'geçmişte olmuş' ya da 'gelecekte olacak olan' şeylerle değil ve fakat 'olması gereken' veya 'değer' ile ilgiliydi. Bu anlayış, Franz Brentano'nun Avustralya'lı iki takipçisi olan Alexius Meinong ve Christian Von Ehrenfels'in 1890'lardaki yazılarında olgunlaştı. Bu iki filozof, Max Scheler ve N.

(1) Encyclopedia Britannica, ed.by Walter Yust, Vol.22, London 1953, s.961.

(2) H.Ziya Ülken, Bilgi ve Değer, Ankara, tarihsiz, Kürsü Yayınları No:8, s.202.

(3) 'Axiology' olarak da bilinen değer felsefesi, "değer kavramını en geniş anlamıyla inceleyen felsefe dalıdır." P.A.Angels, A Dictionary of Philosophy, s.22.

(4) Eflâtun Symposiom'da aşk'ı; Menon'da fazilet'i; Kritas ve Küçük Hippias'da ahlak değeri'ni; Lysis'de dostluk'u; Lakhes'de cesaret'i; Phaidros'da güzellik'i inceler.Ti-maios'da bütün değerleri bir mânevî âlem içinde toplama-ya çalışır. Parmenides gibi diyaloglarında ideleri ve değer problemini toptan ele alır. Geniş bilgi için bkz: H.Ziya Ülken, Bilgi ve Değer, s.202-209.

Hartmann gibi filozoflar aracılığı ile Lâtin Amerika ve Kıta Avrupasında, genel bir değer teorisi fikri ile popüler oldu."⁽⁵⁾

Değer kavramı, felsefî bir terim olarak değişik filozoflarca çok çeşitli şekillerde kullanılmış olmakla birlikte, Frankena'yı izleyerek⁽⁶⁾, bu kavramın felsefî kullanımını şu şekilde sistematize edebiliriz: 1- Soyut bir kavram olarak değer: a) sadece 'iyi', 'arzu edilir' veya 'değerli' gibi terimlerin tam olarak ifade ettiği şeyi içine alacak şekilde dar mânâda; b) hertürlü 'doğruluk', 'yükümlülük', 'fazilet', 'güzellik', 'hakikat' gibi terimleri kapsayacak şekilde daha geniş mânâda kullanılır. Soyut bir kavram olarak en genel kullanımında değer, tasvir-edici(descriptive) yüklemelere zıd olarak, hertürlü lehte ve aleyhte bir tutum bildiren tenkid edici yüklemeler için kullanılır. Bu durumda 'varoluş' veya 'olgu' ile tezdad teşkil eder.

2- Somut bir kavram olarak ise değer: a) 'değerlendirilen', 'değerli olduğuna hükmedilen', 'iyi veya arzu edilir olduğu düşünülen' şey için kullanılır. 'O insanın değerleri' veya 'Onun değer sistemi' gibi ifadeler, bir insanın iyi olarak düşündüğü şeye işaret ettiği gibi, insanların doğru veya yükümlü olduklarını düşündükleri şeye de işaret eder. "Bu geniş kullanımın arkasında, hiçbir şeyin objektif değeri olmadığı görüşünün üstü kapalı bir kabullenilmesi de yatar."⁽⁷⁾ Zira bu kullanımda değer, insan zihninin bir ürünü olarak düşünülmüş ve suje'ye bağımlı kılınmıştır. Böyle

(5) W.R.Frankena, "Value and Valuation", Encyclopedia of Philosophy içinde, Vol.III, London 1967, s.229.

(6) Frankena, "Value and Valuation", s.229-230.

(7) Frankena, a.e., s.230.

olunca da değer, kişiye ve âit olduğu kültüre göre değişiklik gösterecektir. b) Fakat 'değer' terimi, iyi veya değerli olarak kabul edilen şeye zıd olarak, değeri olan şeyi ifade etmek için de kullanılır. Bu durumda değerler, değeri olan şeyleri ifade ettikleri gibi, 'doğru', 'fuzel' ve 'hakiki' olan şeyleri de ifade ederler. Bu anlayışta ise değerler, suje'den bağımsız bir şekilde real dünyada varolan bir varlık türü olarak düşünülür.

Özellikle Scheler ve Hartmann'dan etkilenen bazı filozoflar ise değer'i, 'kırmızı' veya 'yeşil'e benzer, daha özel değer yüklemelerini kapsayan, 'renk' gibi genel bir yüklem olarak düşündüler. Bu filozoflara göre, "nasıl 'bir renk' tabiri, 'rengi olan' bir şeyi değil de 'kırmızı' veya 'yeşil' gibi belirli bir rengi ifade ediyorsa, 'bir değer' tabiri de, 'değeri olan' bir şeyi değilde, 'cesaret' gibi muayyen bir değer türünü ifade etmektedir."⁽⁸⁾

Demek ki bu filozoflara göre değer, tecrübî verilerden elde edilen zihnî bir soyutlama değil ve fakat, doğrudan doğruya muhtevalı bir niteliktir. Scheler'e göre, "bir objenin güzelliğini veya bir hareketin iyiliğini kavrariken, biz kendi duygumuzu değil, fakat bu objede veya harekette bulunan değer maddesini kavırıyoruz."⁽⁹⁾ N.Hartmann'a göre de değerler, a priori bir sezgiyle suje tarafından kavranabilen, kendi kendine karakterli ideal objeler veya müstakil özler, bir başka ifadeyle de "metafizik yapılar"⁽¹⁰⁾dan ibarettir. Dolayısıyla değeri belirleyen değerler şuuru değil,

(8) Frankena, a.e., s.230.

(9) H.Ziya Ülken, Ahlâk, s.98.

(10) H.Z.Ülken, a.e., s.107.

aksine değerler şuurunu belirleyen değerın bizatihî kendisi olmaktadır.

Görüldüğü gibi hanğı mânâda kullanılırsa kullanılsın değer, kişının obje ile bağlantısında beliren bir şey olarak varoluş alanına âittir. Sadece varolan'ın değerinden bahsetmek mümkündür. Var olmayıp da var sayılan şeyin "hakikatinden söz edilebilir ama değerinden söz edilemez. Değer her şeyden önce bir varlığın tesbitine dayanır. İster içimizde, ister dışımızda olsun, tesbit ettiğimiz değer bir varlıktır."⁽¹¹⁾ A.E.Taylor'ın da belirttiği gibi⁽¹²⁾ değer, suje olarak kişının yarattığı değil ama keşfettiği şeydir. "Real dünyada değer ve varoluş, birbirinden ayrı gibi gözükse bile daima bir aradadır."⁽¹³⁾ Bu durumda değer ve varoluş, Varlık'ın iki ayrı vechesi gibidir. Birini diğerinden ayrı düşünmek imkansız gibi gözükmektedir.

Demek ki her değerlendirmede bir tesbit söz konusudur. Tesbit edilen değerler ise olumlu ve olumsuz önermeler serisiyle ifade edilmektedir. Hukuk'ta 'haklı', 'haklı değil' (haksız); estetikte 'güzel', 'güzel değil'(çirkin); ahlâkta 'iyi', 'iyi değil'(kötü) gibi tesbitlerimiz⁽¹⁴⁾, değerlerin bilgi dili ile ifadesinden başka bir şey değildir.

Değer bir varlık olduğuna göre, acaba onu 'gerçek'ten nasıl ayırd ederiz? Bu soruyu H.Ziya Ülken 'ihtiyaç' kavramıyla açıklığa kavuşturmayı dener. O'na göre, eğer bir varlığı "sujemizle oranı bakımından göz önüne alacak olursak, o bir değerdir. Sırf suje tarafından tesbit edilen,

(11) H.Z.Ülken, Bilgi ve Değer, s.211.

(12) A.E.Taylor, The Faith of a Moralst, s.44.

(13) Taylor, a.e., s.55.

(14) Geniş bilgi için bkz: H.Z.Ülken, Değerler, Kültür ve San'at, İstanbul 1965, s.8.

fakat suje'den bağımsız bir obje olarak ele alacak olursak, o bir gerçektir. Değerle gerçeğin farkı, obje ile suje arasında bağımlılık veya bağımsızlık farkına bağlanabilir."⁽¹⁵⁾ "Değer deyince, bizim kendisine muhtaç olduğumuz, kendisini aradığımız, bizi tamamlayan bir şeyi anlarız."⁽¹⁶⁾ Görülüyor ki değer, sadece tesbit edilen değil fakat aranılan, bağlantı kurulan, istenilen ve kendisine ihtiyaç duyulan bir varlık olmaktadır. İhtiyaç ise, arzu'dan farklı olarak daima şuurda hazır olmayan bir şeyin ihtiyacıdır. İnsan kendi dışındaki bir şeye, herhangi bir objeye yönelmedikçe, onda ihtiyaç'dan söz edilemez. "Madem ki ihtiyaç, hazır olmayan bir şeyin araştırılması, bir şeyin istenmesidir, o halde ihtiyaç, kendi başına (en soi) objeye çevrilen şuurun eylemidir. O'nun yöneldiği obje de değerdir."⁽¹⁷⁾

Anlaşıyor ki değer, şuura göre aşkındır. Dolayısıyla şuurun kaybolması halinde bile o, varoluşunu korur. "Şu halde her değerde üç farklı alan görüyoruz: 1- Aşkın ve kendi başına obje alanı ki, ihtiyacın yöneldiği, bulunmayan, kendisinden yoksun olduğun, belirlenmemiş şeyden ibarettir. 2- Bulunmayan objeyi zaman içinde gerçekleştiren bütün şuur verileri, arzular, burada değerın muhtevasını teşkil ederler. 3- Ben, yani objeye yönelen subjektif güç alanı."⁽¹⁸⁾ Buna göre değer, şuura göre aşkın bir varlık, değerlendirme ise, bu aşkın varlığın tesbitidir. Dolayısıyla 'değerlendirme', "şuuru aşan ve şuurla âlem arasındaki diyalektik ilişkide

(15) H.Z. Ülken, Bilgi ve Değer, s.214-15.

(16) H.Z. Ülken, a.e., s.218.

(17) H.Z. Ülken, a.e., s.229; Değerler, Kültür ve San'at, s.10.

(18) H.Z. Ülken, Bilgi ve Değer, s.230.

meydana çıkan bir süreçte"⁽¹⁹⁾ gerçekleşmektedir.

Değer ile birlikte yükümlülük yükleyen, mecbur tutan 'kural' da ortaya çıkar. Bütün kuralların temeli olan yükümlülüğü mümkün kılan da, değerdeki aşkınlık ilkesidir. Zira "her yükümlülük, aşkın varlıkla sujenin ilişkisinde, ikincinin hamlesi ve birincinin daveti ile meydana gelir ve gelişir."⁽²⁰⁾ Demek ki, bir değere bağlı olarak ortaya çıkan ahlâkî bir kuraldaki yükümlülüğün temeli, o kuralın bağlı olduğu değerın aşkınlığında aranmalıdır.

'Değer' ve 'değerlendirme' kavramları hakkında verdiğimiz bu ön açıklamadan sonra, ahlâkî değerler açısından birinci ve ikinci bölümde incelediğimiz teorilerin tahliline şimdi başlayabiliriz.

Din-dışı temeller arasında ahlâkî 'akıl' ile temellendirdiğini gördüğümüz Aristo'nun ahlâk teorisinde değerler, "şeylerin tabiatına âittirler."⁽²¹⁾ Şeylerin tabiatına âit olan bu değerleri, akıl kavramakta veya keşfetmektedir. Dolayısıyla değerler, insan zihninin ürünleri değil, fakat sujeden bağımsız objektif bir varoluşa sahip olmakta ve "ferdî cevherler"⁽²²⁾ olarak düşünölmektedir. Böylece ahlâkî değerlere bağlı olarak ortaya çıkan ahlâk kuralları, kişiye ve onun bağlı olduğu zaman ve şartlara görelikten kurtulmaktadır. Başka bir ifadeyle ahlâkî önermeler, ferdî duygulanımları ifade eden önermeler değil, fakat hakkında hüküm verilen; temel prensiplere göre doğrulanıp-yanlışlanabilen önermeler olmaktadır.

(19) H.Z. Ülken, a.e., s.289.

(20) H.Z. Ülken, a.e., s.316.

(21) William Lillie, An Introduction to Ethics, s.94.

(22) W.G.De Burgh, From Morality to Religion, s.185.

Ahlâkî yükümlülüğün temelinin saf akıl kavramlarında a priori olarak aranması gerektiğine inanan Kant'a göre, ahlâkî sahada kendilerine göre hüküm verdiğimiz temel prensiplerin kaynağı pratik akıldır. Akıl, teorik kullanımında tecrübe ettiğimiz dünyanın bilgisini bize verirken; pratik kullanımında da ahlâkî hürriyet dünyasına âit genel-geçer prensipleri belirlemektedir. Kant'ın sisteminde istemenin ottonomluğu prensibine göre insan, tâbi olacağı ahlâk prensiplerini bizzat kendisi koyar. Çünkü insan, gayeler krallığının hem kralı hem de üyesidir. "Evrensel kanun koyucu olarak bulunduğu ve koyduğu kanunlara kendisi de tâbi olduğunda krallığın bir üyesi; kanun koyucu olarak başkasının hiçbir istemesine bağımlı olmadığı zaman da kral olur."⁽²³⁾

Demek ki Kant'ın sisteminde değerleri koyan, insanın bizzat kendisidir. Öte yandan kesin buyruk, ahlâk prensiplerinin bütün akıl sahibi varlıklar için genel-geçer, objektif ve evrensel olmasını buyurur. Evrensel karakterde ve bütün insanlar için bağlayıcı olan objektif temel ahlâk prensipleri ise, mutlak (absolute) ahlâk değerlerinin varlığı ile mümkündür. Zira her ahlâk prensibi, bir değere bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Kant'ın bir taraftan ahlâkî değerleri insanın koyduğunu; diğer taraftan da temel ahlâk prensiplerinin evrensel, objektif ve genel-geçer karakterde olması gerektiğini savunması, kanaatimizce anlaşılması güç bir husustur. Çünkü Kant'ın ifade ettiği mânâda objektif ve genel-geçer ahlâk prensiplerinin, mutlak ahlâk değerlerinin varlığını gerektirdiği açıktır. Ahlâkî değerleri koyan insan,

(23) Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, s.101.

gerek ruhî, gerekse fizikî şartların tesiriyle değişmekte olduğuna göre, böyle bir varlığın koyduğu değerlerin ne kadar mutlak olacağı, tartışmaya her zaman açık bir konu olarak kalacaktır.

Ahlâkı 'sezgi' üzerine temellendiren G.E.Moore'a göre ise değer, 'kırmızılık' gibi, tarif edilemeyen, tabiî ve tecrübi olmayan, tasvir-edici ve olgusal niteliklerden farklı karakterde bir nitelik olup, doğrudan doğruya sezgi ile kavranılır. Dolayısıyla değer, Moore'a göre, tabiî objelerin "tabiî-olmayan bir niteliği"⁽²⁴⁾ gibi gözükmemektedir. Bu anlayışa göre, bizim onları arzu edip sevmemizden veya onları değerlendirmemizden hatta "Tanrı'nın onlara karşı tutumundan bağımsız olarak, değer objelere âittir."⁽²⁵⁾ İyilik, doğruluk, hakikat gibi değerleri belirleyen değerler şuuru değil, değerler şuurunu belirleyen değerlerin bizzat kendileri olmaktadır. Değer hükümlerinin toplumdan topluma değişmesi, bu hükümlerin subjektif olduğunu göstermemektedir. Ahlâkî değeri idrâk etme gücü, çeşitli sebeplerden dolayı kişiden kişiye değişebildiği için, değer hükümleri arasında görülen farklılıklar da, farklı idrak edişlerden gelmektedir. Çünkü suje olarak insan, ahlâkî sezgi ile yeni değerler yaratmamakta, ama hâlihazırda var olanı apaçık bir şekilde (self-evidently) idrâk veya keşfetmektedir.

Demek ki sezgi üzerine temellendirilen teoride ahlâkî değerler, insan zihninin icâd ettiği kavramlar değil, idrak veya keşfettiği evrensel özlerdir. Ancak değerler "gerçek varoluşa (actual existence) sahip varlık türü olarak değil de

(24) G.J.Warnock, Contemporary Moral Philosophy, s.7.

(25) Frankena, "Value and Valuation", s.231.

ebedî nesnelere (eternal objects) veya öz (essence) olarak varolan varlık türleridir."(26)

G.E.Moore'un değerleri apaçık (self-evidently) olarak kavranan, tarif edilemez nitelikler olarak kabul etmesi, ahlâk sahasında ciddi bazı problemlere yol açmaktadır. Her şeyden önce, değerlerin apaçık olarak kavranması demek, B. Mitchell'in de ifade ettiği gibi⁽²⁷⁾, herhangi bir açıklamaya ihtiyaç duymaksızın, doğru söylemenin ahlâkî bir yükümlülük olduğunun doğrudan doğruya görülmesi demektir. Bu anlayış ise, ahlâk konusunu bir tartışma alanı olmaktan çıkarmakta ve bu alanda ilgiye değer bir şeyin bulunmadığı izlenimini vermektedir. Öte yandan değer, objelere âit 'tarif edilemez bir nitelik' olarak kabul edilince, çoğunluğun neyin iyi olduğu konusunda görüş birliği içinde olduğu bir toplumda, buna karşı çıkan bir insanı acaba ikna etme imkanı kalacak mıdır? Bu insan, toplumun iyi diye isimlendirdiği şeyin kötü olduğunu söylemekte ısrarla ısrar ettiği takdirde, iki tarafın ahlâkî tartışmayı sürdüremeyecekleri açıktır. Çünkü iyilik denen şey, doğrudan doğruya kavranılıp işaret edilebilen, fakat ne açıklanan ne de tarif edilebilen bir şeydir.

Görüldüğü gibi Moore'un ahlâk felsefesinde, hiç kimse- nin davranışını ahlâken yanlış olarak isimlendirmek imkanı kalmamaktadır. Çünkü doğru veya iyi diye adlandırılan şeyin tahlil edilme imkanı yoksa, herhangi bir insana haksızlık yaptığını veya ahlâken yanlış bir davranışta bulunduğunu kabul ettirmek imkanı da kalmayacaktır. Moore'un değerleri,

(26) W.G.De Burgh, From Morality to Religion, s.183-84.

(27) Basil Mitchell, Morality: Religious and Secular, s.43.

gerçeklikten yoksun 'kırmızılık' gibi ideal varlık sferindeki özler olarak kabul etmesi de, ahlâkî tecrübeyi açıklamakta yetersiz kalmaktadır."Çünkü gerçeklik'ten (actuality) yoksun olan bu özler, hiçbir yükümlülük yükleyemeyecekleri gibi saygı ve sevgi de telkin edemezler."⁽²⁸⁾

Ahlâk'ı 'duygu' üzerine temellendirdiklerini gördüğümüz Epikür, Hume Ve Mill gibi filozoflar, kendinde iyi olan tek şeyin haz olduğunda ; doğruluk, dürüstlük ve fedâkarlık gibi kavramların kişiye haz verdikleri sürece ahlâkî fazilet diye isimlendirilecekleri hususlarında görüş birliği içindedirler. Ahlâkî fazîleti "kişiye hoş bir beğenme duygusu veren zihnî bir faaliyet"⁽²⁹⁾ olarak tarif etmenin mantikî sonucu, kişideki psikolojik bir hâl olan 'beğenme duygusu' ortadan kalkınca, ahlâkî fazilet adı verilen bütün değerlerin boş birer zarf olarak kalacakları gerçeğidir. Durum böyle olunca, kişinin hem nicelik hem de nitelik bakımından mümkün olan en yüksek hazzını gerçekleştirilmeyen kahraman ve şehitlerin fedakârlıkları, "insan gücünün lüzumsuz yere israf edilmesi"⁽³⁰⁾ olarak anlaşılacak, hatta bu husus bir kural şeklinde benimsenecektir. Dolayısıyla adı geçen filozofların ahlâk teorilerinde 'adâlet', 'zulüm', 'doğruluk' gibi kavramların mânâları, kişinin duygu hallerine göre değişebileceği için, farklı zaman ve zeminlerde değişmeyen, bağlayıcılığı olan ve yükümlülük yükleyen birtakım mutlak ahlâkî değerlerden bahsedilemeyecektir. Çünkü duygu ile temellen-

(28) W.G. De Burgh, From Morality to Religion, s.184.

(29) Hume, Enquiries, s.289.

(30) Mill, Utilitarianism, s.267,268.

lojik mânâda objektif bir varoluşa sahip olmayıp, insan düşüncesinin ürünleridirler. Yani değerleri, bizzat değerler şuuru belirlemektedir.

Görüldüğü gibi, duygu ile temellendirilen ahlâk teorilerinde insan zihninin icadı olmaktan başka statüleri olmayan değerler, ne öz (essence) ne de varoluş (existence) olarak şuurun dışında objektif bir varlığa sahiptirler. Başka bir deyişle, değer'i sujenin zihnî bir ürünü olarak kabul eden diğer filozoflar gibi Epikür, Hume ve Mill de subjektif bir değer teorisine sahiptirler. Subjektif değer teorisinde ise değer insanın zihnî bir ürünü olduğundan, değer hükümleri de insana bağımlı olarak değişecektir. Bu sebepten duygu ile temellendirilen bir ahlâk teorisinde , bütün insanlar için bağlayıcı temel prensipleri olan kural-koyucu (normative) bir ahlâk sisteminden bahsetmek imkanı olmadığı gibi, genelgeçer objektif ahlâk doğrularından da bahsedilemeyecektir. Böylece eğer iki insan, aynı ahlâkî meselede birbirlerine tamamen zıd iki ayrı kanaate varırlarsa, bunlardan birine doğru diğerine yanlış demek imkanı kalmayacaktır. Dolayısıyla ahlâkî değerlerin subjektif olduğunun bu tarz bir kabulü, ahlâkî relativizmi de beraberinde getirecektir. (31)

Demek ki duygu ile temellendirilen ahlâk teorilerinde şahsa, kültür ve devirlere göre değişmeyen, aynı zamanda ahlâkî bir yükümlülük yükleyen şuura göre aşkın ahlâkî değerler olmadığı için, değer hükümleri şahıs, devir ve kültür-

(31) Hernekadar Hume, 'sympathy' kavramıyla relativizm'den kurtulmaya teşebbüs etse de, bunda tam olarak başarılı olduğu söylenemez. Hatta bazı düşünürler, 'sympathy' kavramı için 'felsefî bir kurgu' ifadesini kullanmaktadırlar. Bilgi için bkz: D.B.Wong, Moral Relativity, London: University of California Press, 1984, s.129.

lere göre değişmekte, dolayısıyla objektif ahlâk prensiplerinden ve genel-geçer ahlâk doğrularından söz edilememektedir. Böylece, bütün insanlar için bağlayıcı temel prensipleri olan bir ahlâk anlayışı yerini ferdî duygulanımlara bırakmaktadır. Epikür, Hume ve Mill gibi filozoflarca geliştirilen bu felsefî tutum, analitik felsefe geleneğine mensup B.Russell ve A.J.Ayer gibi ateist filozoflarca daha da ileri götürülmüştür. Neticede ise, bütün ahlâkî kavramların "asılsız, sözde kavramlar (pseudo-concepts)"⁽³²⁾ ; ahlâkî hükümlerin de "ne doğru ne de yanlış olabilen, sırf heyecan (emotion) ifadeleri"⁽³³⁾ olduğu düşüncesine ulaşılmıştır.

Din-dışı temellere dayanan ahlâk teorilerinden sonra, şimdi din ile temellenen teorilerin tahliline geçebiliriz. Değerlerin kaynağının mutlak varlık olan Tanrı olduğunu, müştereken kabul eden din ile temellenen ahlâk teorileri arasında, bu değerlerin bilgisini elde etme noktasında farklılıklar ortaya çıkar. Ahlâk teorisini doğrudan doğruya vahiy ile temellendiren Eş'arî'ye göre, değerlerin Allah'ın buyruklarından bağımsız, objektif bir varoluşları yoktur. İyilik, doğruluk, adâlet gibi ahlâkî değerleri belirleyen vahiydir. Neyin iyi ve neyin kötü olduğunu yalnız başına kavrama gücü olmayan insan aklı, ancak vahiyle bildirilmiş olan ilâhî buyrukları anlayabilen bir yetidir.

Demek ki Eş'arî'ye göre değerleri koyan bizzat Allaktır. Allah'ın iradesinin belirleyip ilâhî emir ve yasaklar şeklinde

(32) A.J.Ayer, Language, Truth and Logic, London: Pelican Books, 1971, s.143.

(33) Ayer, a.e., s.136; Ayrıca bkz: J.Baillie, The Sense of the Presence of God, s.30-31,57 ; W.K.Frankena, Ethics, s.105-107 ; "Value and Valuations", s.232.

ortaya çıkan ahlâkî değerlerin bilgisine insan, vahiy ile ulaşmaktadır. Burada işaret edilmesi gereken husus, kanaatimizce şudur: Din-dışı temellere dayanan ahlâk felsefelerindeki değerlerin subjektifliği ahlâkî relativizme götürürken, Eş'arî'nin teorisinde değerlerin ilâhî buyruklarla belirlenmesi, ahlâkî relativizmi beraberinde getirmemektedir. Çünkü Eş'arî'nin din ile temellendirdiği teoride değerlerin kaynağı, zaman ve mekan kayıtlarıyla kayıtlanmamış mutlak varlık olan Allah'tır. Allah'ın iradesinde zaman, mekan ve kültüre 'görelilik' olmadığından, ilâhî iradenin belirlediği değerler ile bu değerlere bağlı olarak ortaya çıkan ahlâk prensiplerinde herhangi bir görelilik yani relatiflik bulunmamaktadır. Dolayısıyla din-dışı subjektif teorilerin aksine bu teoride zaman ve zemine göre değişmeyen, bütün insanlar için genel-geçer olan ahlâk doğruları vardır.

Din ile temellendirilmiş olan Mu'tezîle ve Mâturîdî ahlâk teorileri arasında esasen büyük bir benzerlik vardır. Hem Mu'tezîlî hem de Mâturîdî anlayışta, değerlerin hakiki kaynağı Allah'tır. Ancak her iki teoride de, değerlerin kavranması için vahiy her zaman zorunlu değildir. Aralarındaki benzerliğe rağmen, bu konuda Mâturîdî'nin izah tarzı daha açık ve daha sistemlidir. İkinci bölümde de ifade ettiğimiz gibi Mâturîdî, ahlâkî değerler arasında 'hiçbir halde değişmeyen' ve 'şart ve duruma göre değişenler' olmak üzere bir ayırımı gitmektedir. Adâlet, iyilik ve doğruluk gibi hiçbir halde değişmeyen mutlak ahlâkî değerleri akıl, normal şartlarda vahye ihtiyaç duymadan kavramakta veya keşfetmektedir. Şart ve durumlara göre değişen görelî ahlâkî değerler ise ancak ilâhî buyruklar vasıtasıyla kavranabilmektedir. Netice

olarak da, ister akıl ile doğrudan doğruya keşfedilenler olsun, isterse sadece vahiy ile belirlenenler olsun bütün değerlerin kaynağı mutlak varlık olan Allah olduğundan, bu değerlere bağlı olarak ortaya çıkan ahlâk prensipleri, her türlü görelilikten kurtulmakta ve mutlak bir karakter kazanmaktadır.

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: Epikür, Hume ve Mill gibi filozoflar subjektif bir değer teorisi kabul etmek suretiyle, ahlâk kurallarınının kişiden kişiye, kültürden kültüre değişebileceği görüşünü de benimsemiş olmaktadır. Bu anlayışta ise ahlâk, kural-koyuculuk vasfını yitirmektedir. Kural-koyucu bir disiplin olarak ahlâkın fonksiyonunu icra edebilmesi için, ahlâk prensiplerinin bütün insanlar için bağlayıcı, objektif ve genel-geçer olması gerekir. Aristo, Kant ve G.E.Moore gibi filozoflar ahlâk prensiplerinin objektif ve genel-geçer olmaları gerektiğini savunmalarına rağmen, bu görüşlerini tutarlı bir şekilde temellendirememişlerdir. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi, objektif ve genel-geçer karakterdeki ahlâk prensiplerinin varlığı, ahlâkî değerlerin mutlak olmasına bağlıdır. Ahlâkî değerlerin mutlak olabilmesi ise, mutlak bir varlık ile irtibatlandırılmaları sayesinde mümkün olabilir. Değerleri mutlak varlık ile irtibatlandıran ise dindir. Bu sebepten, Kant'ın istediği anlamda bütün akıl sahibi varlıklar için genel-geçer, objektif ahlâk prensiplerini ancak din ile temellenen ahlâk teorilerinde bulmamız mümkün olmaktadır.

2- Her İki Teorinin Ahlâk İlkelerinin Doğrulanması Açısından Mukayesesi

Bilhassa mantıkçı-pozitivistlerce felsefenin önemli bir

terimi haline getirilen doğrulama (justification) prensibinin ahlâkî sahaya uygulanması demek, bir anlamda şu sorunun cevabının aranması demektir. Acaba ahlâk hükümlerimiz, aklen ispat edilebilir, doğrulanabilir veya geçerli (valid) oldukları gösterilebilir mi? Başka bir ifadeyle "olgu hükümlerinin doğrulanmasına benzer şekilde, ahlâk hükümlerinin de objektif bir tarzda doğrulanması acaba mümkün müdür?"(34)

Ahlâkî bir hükmü mantîken doğrulamak için, bazen olguya müracaat eder gibi gözükürüz. Mesela herhangi bir fiilin bir başkasını incittiği olgusundan hareket ederek, adigeçen fiilin ahlâken yanlış olduğu hükmüne varırız. Bununla beraber, bir ahlâk hükmünü doğrulamakta sadece olgu'dan hareket etmediğimizi anlamak için uzun bir araştırmaya lüzum yoktur. Zira olgu'dan hareketle böyle bir hükme varabilmek için, herşeyden önce 'başkalarını inciten fiillerin ahlâken kötü olduğunun' bir ahlâk prensibi olarak önceden kabulü gerekir. Dolayısıyla özel bir ahlâk hükmünün doğruluğunu aklen ispat edebilmek için olgu'dan ziyade bir ahlâk prensibine müracaat ettiğimiz görülür. Bu durumda sorgulanması gereken konu, özel ahlâk hükümlerinin değil de, temel ahlâk prensiplerinin doğru olduklarının aklen ispat edilip-edilemeyeceği meselesi olur.

(34) W.K.Frankena, Ethics, s.96; Burada hususî olarak doğrulama prensibi üzerinde durulmayacaktır. Bu konuda şu eserlere bakılabilir: A.J.Ayer, Language, Truth and Logic, London 1946 ; Charles L.Stevenson, Ethics and Language, London: Yale University Press, 1967 ; R.M. Hare, Freedom and Reason, Oxford:The University Press, 1963 , The Language of Morals, Oxford:The University Press, 1961; Şafak Ural, Pozitivist Felsefe, Bilimde ve Felsefede Doğrulama, İstanbul 1986. Ayrıca doğrulama prensibinin Ahlâk felsefesindeki yeri hakkında bkz: Ethics and Justification, ed.by D.Odegard, Canada 1988.

Görüldüğü gibi, herhangi bir hırsızlık, yalan veya zina hakkında verilen özel bir ahlâk hükmünü aklen doğrulamak için genellikle bir ahlâk prensibine müracaat edilmektedir. Ahlâk prensiplerinin doğrulanması teşebbüsünde ise, daha temel prensiplere gidildiği görülür. Mesela 'zina kötüdür' prensibinden hareketle belirli bir zina fiilinin kötülüğüne hükmedilir. Bizzat zina'nın kötülüğünü doğrulamak için 'âilenin bütünlüğü ve devamının korunması gerektiği' prensibine baş vurulabilir ki, ikincisi birincisine göre daha temel prensip olarak kabul edilir.

Bununla beraber doğrulama teşebbüsünde özel bir ahlâk hükmünden ahlâk prensibine, oradan da daha temel bir prensibe geri gitme sürecinin sonsuza dek devam etmesini tasavvur etmek mümkün değildir. Bu sebepten belli bir noktada durmak zorunda kalınacaktır ki, bu noktada ulaşılan prensipler, tâli derecedeki prensiplerin doğrulanmasında müracaat edilen nihaî ahlâk prensipleri olarak kabul edilir. Ulaşılan bu nihaî ahlâk prensiplerinin doğrulukları aklen ispatlanamamakta fakat önceden doğru oldukları kabul edilmektedir. Burada aklî ispatlama değil, bir kabullenme söz konusudur. Çünkü din-dışı temellere dayanan ahlâk teorilerinde, mesela 'âilenin bütünlüğü ve devamını korumak bir ahlâk prensibi olabilir ama beni ilgilendirmez' diyen bir insana verilecek mantıkî bir cevap bulmak zordur. Başka bir ifadeyle, bu ahlâk teorilerinde 'niçin ahlâklı olmalıyım?' sorusunun, 'çünkü olmalısın!'dan başka bir cevabı yoktur.

Nihaî ahlâk prensiplerinin mantıkî bir doğrulamasının yapılamaması hususunu, A.P. Griffiths'in de ifade ettiği

gibi⁽³⁵⁾ pek çok ahlâk filozofunu ahlâkî şüphencilige götürmekle kalmamakta, aynı zamanda ahlâkî relativizmi⁽³⁶⁾ de beraberinde getirmektedir. Ahlâkî relativizmi kabul etmek demek, aynı konuda birbirine zıt iki ahlâk prensibinden ikisinin de aynı derecede doğru olabileceğini savunmak demektir. Bu ise, Hume'un tasvir ettiği gibi⁽³⁷⁾, zina'nın her çeşidinin en yüksek itibar gördüğü; yakın arkadaşının hanımını metres olarak seçen tahsilli insanlara, en fazla değer verildiği bir toplumun ahlâk prensipleri ile zina'nın her çeşidini kötü kabul eden toplumun prensiplerini aynı derecede doğru kabul etmek demektir.

Görüldüğü gibi din-dışı temellere dayanan ahlâk teorilerinde, doğrulama prensibi açısından ahlâkî doğruyu yanlıştan ayıracak sabit bir ölçütün olmayışı, neticede ahlâkî relativizme götürmektedir. Ancak sezgi üzerine temellendirilen ahlâk teorisinin doğrulama prensibine yaklaşımı farklıdır. Daha önce de yer yer ifade edildiği gibi, bu teoride temel ahlâk prensiplerinin aklen doğrulanmasına lüzum yoktur. Çünkü

- (35) A.Phillips Griffiths, "Ultimate Moral Principles: Their Justification", The Encyclopedia of Philosophy içinde, vol.8, London 1967, s.179.
- (36) Değişik mânâları ifade etmek üzere kullanılan ahlâkî relativizm terimi ile burada, "temel ahlâk prensiplerinin aklî bir doğrulamasının yapılamadığından hareket ederek, birbiriyle çelişen iki temel prensipten her ikisinin de aynı derecede doğru olabileceğini savunan görüş" (W.K.Frankena, Ethics, s.109) kastedilmektedir, ki buna Batı'da meta-ethical relativism adı verilmektedir. Genel olarak ahlâkî relativizm hakkında şu eserlere bakılabilir: David B.Wong, Moral Relativity, London: University of California Press, 1984 ; Rationality and Relativism, ed.by M.Hollis-S.Lukes, Oxford 1985 ; E. Westermarck, Ethical Relativity, London 1932; R.B.Brandt, "Ethical Relativism", The Encyc.of Philosophy içinde, vol.3, s.75-77 ; D.H.Monro, "Relativism in Ethics", Dictionary of the History of Ideas, ed.by P.P.Wiener içinde, vol.IV, New York 1973, s.70-74.
- (37) Hume, Enquiries, s.330-31.

burada ahlâkın temel prensipleri apaçık kabul edilmektedir. Apaçık bir prensibin doğruluğunu göstermek için "mantıkî bir sebep aramamıza lüzum yoktur."⁽³⁸⁾ Aynı şekilde, bana bir prensibin yanlış olduğunun apaçık olarak gözükmesi "onun yanlışlığını açıklamam için yeter sebeptir."⁽³⁹⁾

Demek ki, sezgi üzerine temellendirilen ahlâk teorisinde, ahlâkî fâil olarak suje'nin bir prensibin doğru olduğunu 'görmesi', o prensibin doğruluğu için yeter-sebep olmaktadır. Böylesi bir felsefî tutumun, ahlâkî sahada son derece aşırı bir subjektivizmi de beraberinde getireceği göz_ardı edilmemelidir. Hernekadar G.E.Moore, ahlâkî sezgi yetisi ile psikolojik duygu yetisi arasında bir benzerlik kurarak ahlâkî objektivizmi savunsa da, bunda tutarlı olduğunu söylemek zordur. Hatırlanacağı gibi Moore, beşerî fiillerle ilgili doğrudan doğruya sezdiğimiz ahlâkî değerleri, bize kendilerini tecrübede veren 'renk' ve 'tad' gibi hissî niteliklere benzeterek ahlâkî değerlerin, dolayısıyla ahlâk hükümlerinin objektif ve doğrudan doğruya kavranılır olduğunu savunmaktaydı. Ancak, O'connor'un da belirttiği gibi⁽⁴⁰⁾ bir nesnenin kırmızı olup-olmadığı hususunda çıkan bir anlaşmazlığı çözmek için, üzerinde ittifak edilen belirli usullerin olmasına karşılık, bir fiilin ahlâken iyiliği veya kötülüğü konusunda ortaya çıkan bir anlaşmazlığın çözümünde herkesin kabul edebileceği bir usül bulmak imkansızdıenecek kadar zordur. 'A' şahsının ahlâken iyi dediği bir fiile 'B'nin kötü dediği ve her ikisinin de bunu sezgi ile apaçık bir şekilde

(38) G.E.Moore, Principia Ethica, s. 143.

(39) Moore, a.e., s.144.

(40) O'connor, Aquinas and Natural Law, s.65.

kavradığını söylediği bir durumda, aralarından birine doğru diğerine yanlış demek imkanı kalmayacaktır. Dolayısıyla herkes için geçerli evrensel ahlâk prensiplerinden bahsedilemeyecek ve ahlâkî sahada hâkim görüş yine relativizm ve şüphecilik olacaktır.

Ancak din ile temellenen ahlâk teorilerinde durum tamamen farklıdır. Hatırlanacağı gibi, ahlâkî tamamen vahiy üzerine temellendiren Eş'arî'nin teorisinde, ahlâk prensiplerini belirleyen bizzat Allah'ın emir ve yasaklarıdır. Mu'tezîle ve Mâturîdî'nin teorilerinde ise vahiy, ya aklen belirlenen ahlâk prensiplerini doğrulamakta, ya da çeşitli sebeplerden dolayı aklın yetersiz kaldığı durumlarda ahlâk prensipleri koymaktadır. Dolayısıyla din ile temellenen ahlâk teorileri, ahlâk prensiplerinin doğrulanmasında 'vahiy' gibi sabit bir ölçüte sahiptirler.

Demek ki hangi şekilde olursa olsun, din ile temellenen teorilerin hepsinde, -en azından- nihâî ahlâk prensiplerinin her biri, aynı zamanda Tanrı'nın birer emri olacaktır. Tanrı ise, dinde mutlak bir varlık olup, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, esirgeyen-bağışlayan, aşkın bir varlıktır. Böyle bir Tanrı inancına sahip olan insanın, "Tanrı zinayı yasaklıyor, ama beni ilgilendirmez" ifadesi, inandığı Tanrı kavramının ihtiva ettiği mânâ ile tezat teşkil edecektir.

Her iki tür teorinin doğrulama prensibi açısından mukayesesinde netice itibariyle şunları söyleyebiliriz: Nihâî ahlâk prensiplerinin doğrulanmasında din-dışı ahlâk teorilerinin sabit bir ölçütten yoksun bulunmaları, onları neticede

ahlâkî relativizmi kabule götürmektedir. Ahlâkî relativizmin, bilhassa 'meta-ethical' relativizmin hâkim olduğu bir ahlâk anlayışında ise, ahlâkî prensiplerin evrenselliğinden söz etmek mümkün değildir. Oysa ahlâk prensiplerinin fonksiyonlarını icra etmeleri, ancak evrensel olmaları halinde mümkündür. Adıgeçen prensiplerin evrensellik karakterini kazanmaları ise, ahlâkın din ile temellendirilmesine bağlıdır. Çünkü ahlâkî prensiplerin aşkın bir varlıkla irtibatı kurulmadığı zaman, evrenselliklerinden bahsetme imkanı da kalmamaktadır.

3- Din İle Temellendirilen Ahlâk Teorilerine Yapılan İtirazların Değerlendirilmesi

Ahlâkın din ile temellendirilmesinde ortaya çıkan mantıkî problemlerden bilhassa ilâhî irade-ahlâkî değer ilişkisindeki sebeplilik problemi ile, değer hükümlerinden olgu hükümlerinin çıkarılması problemlerinin birbiriyle yakînen ilgili olduğu âşikardır. Hatırlanacağı gibi 'Tanrı X'i istiyor' öncülünden 'X iyidir' sonucunu mantıken geçerli olarak çıkarabilmek için, öncül ile sonuç arasında 'eğer Tanrı X'i istiyorsa, X iyidir' gibi ikinci bir öncülün zorunlu olduğu görüşünde ısrar eden Mantıkçı-pozitivistler, itirazlarını bu ikinci öncül üzerinde yoğunlaştırmışlardı. Çünkü burada, Tanrı'nın X'i istemesi bir taraftan X'in iyi olmasının sebebi kılınmakta; diğer taraftan da bir olgu hükmünden değer hükmüne geçilmekteydi. Zira bu filozoflara göre, 'Tanrı X'i istemektedir' bir olguyu; 'X iyidir' bir değeri ifade etmekteydi.

Bu itirazların lâıykıyla değerlendirilebilmesi için,

Mantıkçı-pozitivistlerin işaret ettikleri 'Tanrı' kavramı ile, ahlâkı din ile temellendiren düşünürlerin hakkında konuşukları 'Tanrı' kavramının tam olarak örtüşüp-örtüşmediği, birbirlerine eksiksiz tekabül edip-etmediğinin sorgulanması gerekir. Başka bir ifadeyle din dilindeki Tanrı kavramıyla hiç değilse bazı filozofların kullandığı Tanrı kavramının muhtevasının açıklığa kavuşturulması zorunluluk arz eder.

Antik çağdan günümüze kadar sürüp gelen felsefe tarihinde, filozofların Tanrı anlayışlarını burada bütün hatlarıyla açıklığa kavuşturmak gibi büyük bir iddiada bulunmaksızın, şu kadarını söyleyebiliriz: Bilhassa analitik felsefe geleneğine mensup filozofların terminolojilerindeki Tanrı'nın özellikleri ve sıfatları ile vahye dayalı dinde adıgeçen Tanrı'nın sıfatları birbiriyle örtüşmemektedir. Aynı durum antik Yunan filozofları için de geçerlidir. Bir fikir verebilmek için, mesela Aristo'da, evrenin kendisi hareketsiz olan ilk hareket ettiricisi (ilk muharrik), aynı zamanda bu evrenin tanrısıdır. Ancak bu tanrı, "âlemi harekete getirmekle beraber onu tanımamakta"⁽⁴¹⁾; dünyevî meselelere tamamen kayıtsız kalmakta ve sadece "biliyor olduğunu bilmektedir."⁽⁴²⁾ Başka bir ifadeyle Aristo'nun tanrısı, "dünyamızı yaratan Tanrı değildir. Hatta o, dünyadan ayrı bir varlık olduğunu bile bilmemekte; dolayısıyla orada bulunan

(41) Süleyman Hayri Bolay, Aristo Metafizigi ile Gazzalî Metafiziginin Karşılaştırılması, İstanbul 1986, s.111; A.E.Taylor, The Faith of a Moralst, s.227.

(42) Charles Hartshorne, "The God of Religion And The God of Philosophy", Talk of God, ed.by G.K.A.Vesey içinde, London: Macmillan and Co ltd., 1970, s.163.

varlıklara veya şeylere de aldırmamaktadır."⁽⁴³⁾ Epikür'ün doktrininde ise, ezeli olarak var olan bir çok tanrılar mevcuttur. Bu tanrıların dikkat çeken özellikleri ise, "mutluluklarını hiçbir şeyle, özellikle de insanla asla ilgilenmemeye borçlu"⁽⁴⁴⁾ olmalarıdır.

N.Smith, K.Nielsen ve A.J.Ayer gibi filozoflar, Tanrı'dan söz ederlerken, sanki Aristo ve Epikür gibi düşünüyorlarmış gibi gözükmektedirler. Aksi halde N.Smith'in, 'bir şeyi yerine getirmek için, o şeyin Tanrı tarafından emredilmesi olgusunun, herhangi bir antrenörün oyuncusuna bir şeyi yapmasını emretmesi olgusundan daha fazla bir sebep teşkil etmeyeceğini' söylemesi mümkün olamazdı. Her iki durumda da bir şeyin emredildiği vakla olmakla birlikte, birinci durumdaki emrin kaynağı ile ikinci durumdaki emrin kaynağı arasında bir mâhiyet farkı bulunmaktadır. İkinci durumdaki emrin kaynağı olan antrenör, her şeyden önce binbir çeşit yanılmayla karşı karşıya olan bir insandır. Birinci durumdaki emrin kaynağı ise Tanrı'dır. Vahye dayalı din dilinde Tanrı terimi ile, zâtından ayrı düşünülmeyen sıfatları bulunan, ezeli ve ebedi olan, irade eden, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, her yerde hazır olan bir Varlığa işaret edilir. Dolayısıyla bu sıfatlarla vasıflanmış bir varlıkla 'insan' arasında derece farkı değil de bir mâhiyet farkı olduğu göz ardı edilmemelidir. İnsanın Tanrı hakkında konuşması ancak analogi yoluyla mümkün olmaktadır. Analoginin ise beraberinde getirdiği birtakım problemler vardır, ki bunların en önem-

(43) E.Gilson, Tanrı ve Felsefe (çev.Mehmet Aydın), İzmir 1986, s.32 ; Ayrıca Aristo'nun Tanrı anlayışı için bkz: S.Hayri Bolay, a.e., s.107-117, 289-300.

(44) Epicurus, "Letter to Menoeceus", s.81 ; E.Gilson, a.e., s.32.

lisi de 'anthropomorphism'dir. Bu sebepten vahye dayalı din dilinde Tanrı'ya atfedilen sıfatlar ile insana atfedilenler arasında bir mâhiyet farkının mevcut olduğu hususu, üzerinde ısrarla durulan bir konudur.

Vahye dayalı dinde Tanrı, ezelî ve ebedîdir. Çünkü zaman sürecine bağımlı değildir. Esasında zamanî sürecin var oluşunun nihaî sebebi olduğundan, adigeçen sürece konu olması düşünülemez. Tanrı'nın irade etmesi üzerinde konuşurken de, beşerî irade ile ilâhî irade arasındaki farka dikkat çekmek gerekir. Zira iradî yaratma fiilinde Tanrı, kendi dışında hiçbir şeyle sınırlanmaz ve iradesinin muhtevasına varlık verir.

Dinde her şeyi bilen bir Tanrı'dan bahsedilirken, ilâhî bilginin beşerî bilginin sırf bir genişlemesi olmadığına dikkat çekilir. Çünkü insan bilgisinde, mantıkî muhakeme esas unsurdur. Mantıkî muhakeme ise bir gayret ve zaman ister. "Böylesi bir bilgi edinme şekli, Tanrı'ya uygulanamaz. Zira Tanrı, beşerî muhakeme formunun esiri olamayacağı gibi, bu tür bilgi edinme şeklinde daha noksandan daha tam olana doğru bir gelişme söz konusudur. Beşerî bilgiden mâhiyetçe farklı bir bilgi türünü, Tanrı için postüla olarak koyma hakkımız, O'nun, bilgisinin objeleriyle olan ilişkisinde bulunmaktadır. Bilgisinin objeleri O'na verilen şeyler değil, kendi iradesinin ifadeleri olmaktadır."⁽⁴⁵⁾ Ayrıca insan tecrübesi daima kısmî, anlayışı parça parça olduğu gibi anlama kapasitesi de bilgisinin sınırları ile kuşatılmıştır. Oysa Tanrı, her yerdedir. Başka bir ifadeyle "iradesi her noktada

(45) G.Galloway, Philosophy of Religion, Edinburgh: T.and T.Clark, 1960, s.488-89.

faaliyet halindedir."⁽⁴⁶⁾

Din'de, Tanrı'nın her şeye gücü yettiği ifade edilir. Bu da Tanrı'nın tabii kuvvetleri kontrol ettiğini, hayatî problemlere rehberlik ettiğini akla getirir. Galloway'in ifadesiyle⁽⁴⁷⁾, Tanrı her şeye kâdirdir. Çünkü iradesinin muhtevasına gerçeklik kazandırma gücüne sahiptir. Varoluş dünyası bütünüyle, O'nun sayesinde varoluşunu sürdürmektedir. Tanrı'nın her şeye gücü yeter olması, ayrıca O'nun varlık dünyasından bağımsız ve kendi iradesinden başka bir şeyle sınırlanmamış olmasıyla da alâkalıdır.

Bütün bu sıfatları yanında Tanrı, tecrübe ettiğimiz dünyamızdaki sonlu ve sınırlı şeylere zıt olarak aşkın ve sonsuz gibi terimlerle de vasıflandırılır. Bunlara ilaveten Tanrı, din dilinde sadece bilen, irade eden, güç-kudret sahibi aşkın bir otorite değil, aynı zamanda esirgeyen, bağışlayan, gazaplanan, seven-sevindiren, korkutan-müjdeleyen, zâlimden mazlumun intikamını alan, hilelere cevap veren, vahyeden, Peygamber gönderen, kısaca evren ve beşeriyet ile her an canlı bir münasebet halinde olan bir varlıktır. Dolayısıyla O, yalnızca aşkın değil, fakat insana şah damarından da yakın olması mânâsında, kendini her yerde hissettirmektedir. Kur'an-ı Kerim'in ifadesiyle "O, hem evvel hem âhir; hem zâhir hem de bâttır. O, her şeyi kemaliyle bilendir."⁽⁴⁸⁾

Tanrı'nın beşeriyet ve evren ile olan bu canlı ilişkisi, O'nu "zât (personal)"⁽⁴⁹⁾ ve ahlâkî bir varlık olarak düşün-

(46) Galloway, a.e., s.487.

(47) Galloway, a.e., s.485.

(48) Hadîd suresi, 3.cü âyet.

(49) C.E.D'arrcy, A Short Study of Ethics, London 1895, s. 224.

memizi gerekli kılar. Zira yukarıda belirttiğimiz sıfatlar, Tanrı'yı ancak şahsî (personal) ve ahlâkî bir varlık olarak düşündüğümüzde anlam ifade ederler. Ahlâkî özellikleri olmayan bir Tanrı'nın hiçbir dinî değeri olamayacağı açıktır. M.Aydın'ın da işaret ettiği gibi⁽⁵⁰⁾, dinî ibadetlerin özünde korku değil isteyerek ve severek bağlanma yatar. Böyle bir bağlanmada ise, Tanrı'nın iyiliği esas unsurdur. Tanrı'nın iyi olduğu görüşü bazı dinlerde o kadar ön plandadır ki, O'ndan söz ederken çoğu kez 'iyi' sıfatını kullanmak bile gerekli görülmez. Örneğin Kur'an'da Tanrı'nın diğer sıfatlarına sık sık rastladığımız halde, 'Tanrı iyidir' şeklindeki ifadelere ancak bir kaç kez rastlanır. Çünkü Kur'an'da Tanrı'nın iyi olduğu, bütün ifadelerin altını çizen bir gerçek durumundadır. P.Brown'un dediği gibi⁽⁵¹⁾, fiilleri iyi olmayan veya buyrukları ahlâkî buyrukların en iyisi olmayan bir varlık 'Tanrı' diye isimlendirilemez. Tanrı'nın iyi olması "ahlâkî bir olumsuzluk (contingency) değil, bir dil hakikatidir. Çünkü tanrılığın alışılmış ölçütlerinden biri de, bu varlığın fiil ve buyruklarının tam olarak iyi olmasıdır."⁽⁵²⁾

Ancak din'de Tanrı'nın iyiliği ile insanın iyiliği arasında, daha önce de ifade edildiği gibi, bir derece değil mâhiyet farkı vardır. "Bundan dolayı da ahlâkîlik, insana atfedildiği anlamda Tanrı'ya atfedilemez. İnsanın ahlâkî tecrübesinde derece derece bir yükseliş vardır; eksiklikten tamlığa, iyiden daha iyiye bir gidiş vardır. İlâhî varlığın iyi-

(50) Mehmet Aydın, Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi, s.115.

(51) P.Brown, "Religious Morality", Mind, vol.LXXII-1963, içinde, Edinburgh 1963, s.238.

(52) P.Brown, a.e., s.238.

liğinde ise, değişmeden uzak tam bir yetkinlik vardır. Bu yetkinlik, dünyada görülen yetkinlik zincirinin son halkası değildir. Tanrı'nın bütün fiilleri yetkinliğe doğru değil, yetkinlik içinde cereyan etmektedir."⁽⁵³⁾

Tanrı hakkında dile getirdiğimiz bütün bu hususlar, din dilindeki 'Tanrı' teriminin sadece tasvir-edici(descriptive) bir terim olmadığını aynı zamanda bir değer terimi de olduğunu göstermektedir. Tasvir-edici olduğu kadar aynı zamanda bir değer terimi olması demek ise, Tanrı teriminin kullanıldığı her yerde ahlâkî iyiliğin de hatıra gelmesi demektir. Çünkü tarif gereği Tanrı, ahlâkî iyiliği zaten içermektedir. Tanrı dışında hiçbir varlık için aynı durumun söz konusu olmadığını vurgulamakta yarar vardır. Mesela bazı davranışları yüzünden bugün iyi dediğimiz bir insana, başka bir gün kötü dememizde mantıkî bir çelişki olmamasına karşılık, din dilinde Tanrı adını verdiğimiz Varlık için 'iyi değildir' hükmü açık bir çelişki olur.

Görüldüğü gibi din ile temellenen ahlâk teorisini tenkid eden A.J.Ayer, N.Smith, A.C.Ewing gibi filozofların Tanrı terimiyle işaret ettikleri varlık ile, ahlâkî din ile temellendiren düşünürlerin Tanrı diye inandıkları Varlığın özellik ve sıfatları son derece farklıdır. Analitik felsefe geleneğine mensup bu filozoflar Tanrı terimini kullanırken, bu isimle isimlenen varlığın her şeyden önce mükemmel olarak iyi olacağını; buyruklarının ahlâkî standartlara işaret edeceğini gözardı etmektedirler. Oysa vahye dayalı din geleneğinde sadece tasvir-edici değil, aynı zamanda bir

(53) Mehmet Aydın, a.e., s.120.

değer terimi olan Tanrı, anthropomorfik mânâda olmamak kaydıyla, zât(personal) olarak anlaşılması gereken ahlâkî bir varlıktır. Durum böyle olunca, bütün bu özelliklere sahip Tanrı inancı olan bir kimsenin,

'Tanrı X'i istiyor' öncülünden

'O halde X iyidir' sonucunu çıkarabilmesi için,

'eğer Tanrı X'i istiyorsa X iyidir' öncülüne zorunlu olarak müracaat etmesi gerekmez. "Çünkü Tanrı kelimesi, dolayısıyla birinci öncül değer ifade etmektedir. Hatta o, bu akıl yürütmenin sonucunu bile geçersiz sayabilir. Zira 'Tanrı X'i buyurur' hükmü, yalnız başına buyurulan şeyin yerine getirilmesi için yeterlidir. Öyle ise 'Tanrı vardır', 'Tanrı X'i buyurur' şeklindeki varlık yargılarından değer yargılarına geçilebilir."⁽⁵⁴⁾

Demek ki Mantıkçı-pozitivistlerin iddialarının aksine Eş'arî gibi Allah'a inanan bir insanın, 'Tanrı X'i istiyor' öncülünden 'X iyidir' sonucunu çıkarabilmesi için, 'Tanrı X'i istiyorsa X iyidir' gibi ikinci bir öncüle müracaat etmesi, en azından zorunlu değildir. Çünkü Tanrı, anıldığı her yerde ahlâkî iyiliğin de beraberinde anıldığı bir değer terimidir.

Ayrıca Hume ve Moore'un tesiriyle, ahlâkî iyi ve kötü kavramlarını Allah'ın emir ve yasaklarıyla tarif eden anlayışa "teolojik tabiatçılık"⁽⁵⁵⁾ adının verilmesi de isabetli görünmemektedir. Çünkü gerek Hume gerekse Moore'a göre tabiatçılık, bir anlamda ahlâkî ifadeleri tecrübî terimlerle

(54) M.Aydın, a.e., s.121.; P.Brown, "Religious Morality", s.238-39.

(55) D.A.Rees, "The Ethics of Divine Commands", s.83.

tarif etmek veya onların tecrübî olarak doğrulanabileceğini savunmak demektir. Ahlâkî iyi ve kötü kavramlarını ilâhî buyruklarla tarif etmek, "X iyidir" ile "Tanrı X'i buyurur" ifadeleri arasında eşitlik kurmak, tecrübî bir tahlil değildir. Çünkü ileri sürülen eşitlik tecrübî değildir."⁽⁵⁶⁾ Oysa Moore'un dikkat çektiği tabiatçının düştüğü yanılgıda değer hükümleri bütünüyle olgu hükümlerine indirgenmekte; değer tecrübî bir nitelik olarak ele alınmaktadır. Mesela iyiyi haz olarak tarif eden bir kimse, bir değer terimi olan iyiliği, haz gibi tecrübî veya psikolojik bir nitelik olarak görmektedir. Oysa Tanrı haz türünden tecrübî bir varlık değildir. Bu sebepten C.D. Broad ve A.C. Ewing gibi düşünürlerin din ile temellenen ahlâk teorisi için kullandıkları 'teolojik tabiatçılık' ifadesi tutarlı gözükmemektedir.

Tanrı teriminin alelâde tecrübî bir terimden, ilâhî buyrukların da tecrübî ifadelerden ayırd edilmesi gerektiğini vurgulayan Rees, 'Tanrı X'i yapmamı buyurur' ifadesini, 'Devlet X'i yapmamı buyurur' ifadesinden farklı bir statüde ele alır. Zira O'na göre⁽⁵⁷⁾, 'Devlet X'i buyuruyor ama bu buyruğu yerine getirmem gerekmez' demek mümkün olmasına karşılık, dinî bir inanç içinde 'Tanrı X'i yapmamı buyuruyor, ama bu buyruğu yerine getirmem gerekmez' demek mümkün değildir. Çünkü "Tanrı bana X'i yapmamı buyuruyor ama ben bu buyruğu yerine getirmekle yükümlü değilim demek, 'mükemmel bir iyilik ve hikmet sahibi olan ve bu sebepten de daima doğruyu buyuran bir varlık X'i yapmamı buyurmasına rağmen, benim o buyruğu yerine getirmem gerekmez' demek mânâsına gelir ki bu

(56) D.A Rees, a.e., s.85.

(57) Rees, a.e., aynı yer.

durum paradoksaldır."(58)

Görüldüğü gibi Hume'un ilk defa vurguladığı, daha sonra da G.E.Moore'un üzerinde ısrarla durduğu 'olgu/değer' meselesi, din ile temellenen ahlâk teorisinde ortaya çıkmakta; en azından Mantıkçı-pozitivistlerin iddia ettikleri mânâda problem olmamaktadır. Çünkü vahye dayalı din dilinde Tanrı, N.Smith'in ifade ettiği gibi, sadece etrafına emirler yağdıran bir otorite değil, ama ahlâkî bütün faziletleri zâ-tında toplayan, ezeli ve ebedî olan, yalnızca olgusal değil aynı zamanda değer ifade eden aşkın bir varlıktır. Dolayısıyla diğer tecrübî ifadelerden farklı olarak doğrudan doğruya ahlâkî standartlara işaret eden Tanrı buyruklarında olgu ve değer unsurlarını birbirlerinden ayırmak imkansız haldedir. Durum böyle olunca, din ile temellendirilen ahlâk teorilerinde olgu'dan değer'e veya yükümlülüğe geçiş, Hume'un dediği gibi "imkansız veya anlaşılmaz"(59) değil son derece mantıkî görünmektedir.

Ahlâkî iyi ve kötü kavramlarını tamamen ilâhî buyruklarla açıklayan ahlâk teorisine yapılan itirazlardan bir başkası da, hatırlanacağı gibi, Tanrı'nın istemesinin keyfî ve gelişigüzel bir şekilde ortaya çıkmış olduğu iddiası idi. A.C.Ewing, eğer ahlâkî iyilik veya kötülük, sadece Tanrı tarafından emredilmiş veya yasaklanmış olmak mânâsına geliyorsa, Tanrı niçin A'yı değil de B'yi emretmiştir? diye soruyordu. Devamla, eğer bu sorunun cevabı, 'çünkü O öyle istemektedir' ise , Tanrı'nın istemesi gelişigüzel ve keyfî

(58) Rees, a.e., s.86.

(59) Hume, Treatise, s.469.

bir şekilde ortaya çıkmış olur diyordu.⁽⁶⁰⁾ Kanaatimizce burada açıklığa kavuşturulması gereken ilk husus şudur: 'Tanrı niçin A'yı değil de B'yi buyurur' sorununun arka planında 'bir şey zâtında iyi olduğu için mi Tanrı tarafından buyurulur; yoksa Tanrı tarafından buyurulduğu için mi iyi olur' sorusu bulunmaktadır. Bir tarafı insanı aşan mutlak varlıkla ilgili olduğu için, bu sorunun kesin bir çözüme kavuşturulması beklenmemelidir. İkinci bölümde etraflı olarak ele alıp gösterdiğimiz gibi, Tanrı'nın sıfatları arasında birine veya ikisine verilen önceliğe göre, getirilen cevaplar değişiklik göstermektedir. Bizim Mu'tezîle, Eş'arî ve Mâturîdî ile örneklediğimiz bu tür değişik cevaplar sonuna kadar da devam edecektir.

'Tanrı niçin A'yı değil de B'yi buyurmaktadır?' meselesinde ise şunları söyleyebiliriz: Gerçekte vahye dayalı din geleneğinde bir şeyi değil de ötekini buyurup emretmesi konusunda, Tanrı'ya herhangi bir yükümlülük yükleyecek kendinden başka bir otoritenin olmadığı doğrudur. Ancak bu durumun, bugün emrettiği bir hususu yarın yasaklayabilir anlamında, Tanrı'nın istemesinin değişken ve gelişigüzel olduğunu göstermeye yeterli olmayacağı kanaatindeyiz. Batılı pek çok düşünürün yaptığı gibi, Hz.İbrahim'in oğlu İsmail'i⁽⁶¹⁾ kurban etme teşebbüsünden hareket ederek Tanrı'nın buyruklarının değişken olduğu sonucuna varmak da isabetli değildir. Çünkü, ileride müstakil bir çalışma konusu yapmayı düşündüğümüz, kendine has son derece istisnâî ve özel bir statüsü olan bu hâdiseden yola çıkarak, Tanrı hakkında birtakım genel hükümlerde

(60) Ewing, "The Autonomy of Ethics", s.39.

(61) Hıristiyan kaynaklarında İshak olarak geçmektedir.

bulunmanın bizi yanlış sonuçlara götüreceği açıktır.⁽⁶²⁾

Ayrıca, ilâhî buyrukların gelişigüzel ve değişken olduğunu iddia edebilmek için, vahye dayalı bir dinde yasaklanmış olan ahlâkî olmayan fiillerin, vahye dayalı başka bir dinde emredilmiş olduğunun gösterilmesi de zorunluluk arzeder.

Oysa vahye dayalı dinlerin kutsal kitapları incelendiğinde, temel ahlâk prensipleri arasında büyük çapta bir değişikliğin olmadığı gözlenmektedir.

Demek ki ilâhî buyruklarda bir şeyi değil de ötekini istemesi konusunda, Tanrı üzerinde ahlâkî herhangi bir yükümlülüğün olmaması, Tanrı'nın istemesinin değişken olduğunu göstermemekte; bir yerde emrettiğini başka bir yerde yasakladığı mânâsına gelmemektedir.

(62) Bu konuda geniş bilgi için bkz: Graeme de Graaff, "God and Morality", Christian Ethics and Contemporary Philosophy, ed. by Ian Ramsey, içinde, London 1973, s.31-52; Kierkegaard's Fear and Trembling: Critical Appraisals, ed. by Robert L. Perkins, Alabama: The University of Alabama Press, 1981.

S O N U Ç

Yaptığımız bu araştırma göstermiştir ki, din-dışı temellerden 'duygu' ile temellenen ahlâk felsefelerinde ahlâkî hükümler, ferdî duyguların ifadesine indirgenmekte, bu sebepten doğrulanıp-yanlışlanamamaktadır. Dolayısıyla bu tür ahlâk felsefelerinde genel-geçer, objektif ahlâk doğrularından söz edilememektedir. Objektif bir değer teorisini kabul etmeyen bu teorilerde, ahlâkî değerler insanın zihnî bir ürünü olarak kabul edildiğinden, farklı mekan ve zamanlarda değişmeyen, yükümlülük yükleyen mutlak ahlâkî değerlerden bahsedilememekte; bütün insanlar için bağlayıcı temel ilkeleri olan kural-koyucu (normative) bir ahlâk sistemi kurulamamaktadır.

'Sezgi' ile temellenen ahlâk teorisinde ise, değerlerin objelere ait tabii-olmayan, tarif ve tahlil de edilemeyen ve fakat doğrudan doğruya kavranılan nitelikler olarak görülmesi şüphecilik; temel ahlâk ilkelerinin doğruluk ve yanlışlığının apaçık bir şekilde görülmesinin kabulü ise, ahlâkî relativizm'in kabulünü gerektirdiğini gördük. Ahlâkî relativizm ve şüphecilik hâkim olduğu bir ahlâk anlayışında ise, evrensel karakterde temel ahlâk prensiplerinden söz etmek imkansız olmaktadır.

Ahlâkî din-dışı temellerden biri üzerine temellendiren filozoflar arasında, ahlâk ilkelerinin evrensel olması gerektiğini ısrarla ilk defa vurgulayan filozof Kant'tır. Hatta W.G.De Burgh ile beraber "ahlâk kanunu'nun evrensel olması

gerektiğinin, âşıkarak olarak felsefî dille ortaya konması için, Dünya Kant'ı beklemek zorunda kalmıştır"(63) diyebiliriz. Ancak, pratik akıl ile temellendirdiği ahlâk teorisinin sınırları içinde kalındığı takdirde, ahlâk ilkelere-lerinin -Kant'ın iddia ettiği anlamda- evrensel karakter taşımasının mümkün olmadığını da, hemen burada, belirtmeliyiz. Çünkü Kant'a göre, ahlâkî değerlerin nihaî kaynağı insandır. İnsan ise, sadece akıl sahibi bir varlık değil, ama duyguları, tutkuları, ihtiras ve eğilimleri yanında akıl yetisine de sahip olan bir varlıktır. Böyle bir varlığın her zaman rasyonel olarak hareket etmesini beklemek, insanı bütünlüğü içinde değerlendirmemek demektir. Taylor'ın ifadesiyle, insan olmanın en önemli özelliği, "insanlıktan bertaraf edilemeyen irrasyonel eğilim ve saiklerdir. Biz sırf rasyonel olarak hareket eden varlıklar olamayız. Yapabileceğimiz şey sadece, irademizi, tamamen kurtulamadığımız eğilimlerimizin fevkine çıkarmaktır."(64)

Tabiatı gereği hem ruhî hem de fizikî şartlardan etkilenen bir varlığın koyduğu değerlerin, mutlak olamayacağı âşıkardır. Değerlerin mutlak olması, ancak mutlak bir varlığın koymasıyla mümkün olacaktır. Ahlâkî değerler mutlak olmadığı zaman ise, ahlâk ilkeleri evrensel karakterde olmayacak, zaman ve mekana göre değişken olacaktır. Ayrıca Kant, pratik akıl ile temellendirdiği teorisini, dinî ahlâk teorilerinin en temel kavramı olan 'Tanrı' ile tamamlamak zorunda kalmıştır. Çünkü pratik akıl seviyesinde kalındığı müddetçe Kant'ın ahlâkı, insanı ümitsizliğe düşür-

(63) W.G.De Burgh, From Moralitiy to Religion, s.60.

(64) A.E.Taylor, The Faith of a Moralist, s.402.

mektedir. Zira bizzat kendi sisteminde, Tanrı'ya inanmayan bir insan, en yüksek iyinin gerçekleşeceğine olan ümidini de yitirmektedir. Ancak, Kant'ın, ahlâk sistemini kendisiyle tamamladığı bu Tanrı, dinî muhtevasından soyutlanmış durumdadır. Kant'ın Tanrısı, H.Ziya Ülken'in dediği gibi, "sadece pratik aklın bir ihtiyacını tatminden, pragmatik bir inanıştan ibaret kalmakta, varlığı veya yokluğu hiçbir ontolojik esasa dayanmamaktadır."⁽⁶⁵⁾

Böylece, ahlâk ilkelerinin evrensel karakterde olmasını savunması yanında, bir davranışın sonucunun o davranışın ahlâkîliğini belirleyemeyeceği tesbitiyle de, ahlâk felsefesine kazandırdığı çok önemli adıma rağmen Kant, akıl ile temellendirdiği ahlâk teorisinde birtakım tutarsızlıklara düşmekten kurtulamamıştır, diyebiliriz.

Aralarında birtakım yorum farkları olmasına rağmen, din ile temellenen ahlâk teorilerinin hepsinde, ahlâkî değerlerin kaynağı mutlak varlık olan Allah'tır. Mutlak Varlığın her şeyi mutlak olduğundan, koyduğu değerler de mutlak olmakta; böyle değişmez ve sabit değerlere bağlı olarak ortaya çıkan ahlâk ilkeleri de evrensel olmaktadır.

Ahlâkî değerlerin bilgisini elde etme noktasında din ile temellenen ahlâk teorileri arasında ortaya çıkan anlaşamamazlık, ahlâk ilkelerinin belirlenmesinde vahyin önemi hakkında değil ve fakat vahyin aslî önemi yanında aklın fonksiyonu konusundadır. Zira din ile temellenen ahlâk teorilerinin hepsinde, ahlâk ilkelerinin belirlenmesi hususunda vahyin merkezî bir önemi vardır. Vahiy, her halükarda, ahlâk

(65) Hilmi Ziya Ülken, Felsefeye Giriş, II.kısım, s.226.

ilkelerini belirlemektedir. İlâhî buyruk teorisinden farklı olarak, Mûtezîle ve Mâturidî tarzında temellendirilen teorilerde, akıl da, vahiyden bağımsız olarak, ahlâk ilkelerini belirleme gücüne sahiptir. Normal şartlarda aklın belirlediği ilkeler ile vahyin belirledikleri arasında çelişki değil uyum vardır. Bilhassa Maturîdî'nin açıkca ifade ettiği gibi insanın tabiatı gereği sahip olduğu eğilimleri, tutku ve arzuları ile sosyal hayattaki değişik meşguliyetleri, aklın doğru karar vermesine engel olabilmektedir. İşte bu gibi durumlarda vahiy, akıl için, sabit bir mihenk taşı rolü oynamaktadır. Din ile temellenmeyen teorilerin hemen hepsinde eksik olan unsur, ahlâk ilkelerinin belirlenmesinde zaman ve zemine göre değişmeyen, vahiy gibi, sabit bir ölçütün olmayışdır. Böyle sabit bir ölçütten yoksunluk ise, ahlâkî relativizm ve şüpheciliği davet etmektedir.

Ahlâk ilkelerinin belirlenip-bilinmesi önemli bir aşamadır. Fakat bilinen ahlâk ilkelerinin sosyal hayata geçirilmesi, ahlâkî sahada, belki de daha önemli olan bir husustur. Çünkü ahlâkî doğrunun bilgisine sahip olan insanların, sık sık ahlâkî yanlış işledikleri görülür. Doğru davranışın ne olduğunu bildiği halde, ahlâkî yanlış seçen insanların varlığı da gösterir ki, doğru olan şeyin bilgisi, onu yerine getirmek için gerekli olsa da, yeter-sebepe değildir. Ahlâkın dinî temelinin önemi, kendini apaçık olarak burada gösterir. Zira D.Stewart'ın da ifade ettiği gibi, "ahlâk ilkeleri bizi ahlâklı kılamazlar. Onlar buyurur, kınar fakat motive edemezler. İhtiyaç duyduğumuz şey, bizi ahlâk prensiplerine uygun hareket etmeye muktedir kılacak bir motivasyon

kaynağıdır."⁽⁶⁶⁾ Ahlâka böyle bir motivasyon kaynağı oluşturacak olan da din'dir.

Din ile temellenen ahlâk teorisinde ahlâk ilkeleri ile sadece bir şeyler buyurulmakla kalınmamakta, aynı zamanda bu ilkelere uygun hareket edenlere sevap va'd edilmekte; uygun hareket etmeyenler ise ceza (ikâb) ile korkutulmaktadır. Dolayısıyla ahlâken iyi olan bir şey, dinen sevap; kötü olan da dinen günah olmaktadır. Bir başka ifadeyle din ile temellenen teoride 'yapmalısın' buyruğu, sadece ahlâkî bir yükümlülüğü değil, aynı zamanda dinî bir vecibeyi de ifade etmektedir.

Demek ki dinî temel, ahlâkî sahaya din-dışı hiçbir temelin sağlayamayacağı bir boyut getirmektedir. Bu boyut, hürmet duyulan, hem sevgi hem de korku objesi olan, bütün bunların yanında, emirlerine tapınmak seviyesinde saygı duyulup itaat edilen Aşkın bir Varlığa inanç boyutudur. Adı geçen inanç boyutu, akılla değerlendirilip sevgiyle kabul edilen Mutlak ve Aşkın Varlık olan Allah'ın otoritesini ön plana çıkarır. Bu ise, ahlâkî tabloyu tamamen değiştiren bir durumdur. Bu konuda Warnock'un şu ifadelerine katılmak mümkün değildir. "Eğer otorite yoksa, gerçekte buyruk da yok demektir. Eğer Tanrı yoksa, her şey mübahtır demek de doğrudur. Elbette bu, Tanrı yoksa ahlâken hiçbir şey ne doğru, ne de yanlıştır demek anlamında değil, fakat hiçbir şey emredilmemiş, hiçbir şey de yasaklanmamıştır, manasındadır."⁽⁶⁷⁾

(66) David Stewart, Exploring the Philosophy of Religion, London 1980, s.380.

(67) G.J.Warnock, The Object of Morality, London: Methuen and Co ltd, 1971, s.142.

K A Y N A K L A R

KİTAPLAR

- ANGELS, Peter A., A Dictionary of Philosophy, London: Harper and Row Publisher, 1981.
- ARİSTOTELES. Metafizik (çev. Ahmet Arslan), İzmir 1985.
- _____ The Nicomachean Ethics, A Commentary by the Late H. H. Joachim, Oxford: The Clarendon Press, 1951.
- AYDIN, Mehmet. Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi, Ankara 1981.
- AYER, A. J., Language, Truth and Logic, London: Pelican Books, 1971.
- BAILEY, Cyril M. A., The Greek Atomists and Epicurus, Oxford: The Clarendon Press, 1928.
- BAİLLİE, John. The Sense of The Presence of God, London: Oxford University Press, 1962.
- BAKİLLÂNÎ, Ebu Bekir. et-Temhîd, Kahire 1947.
- BARTLEY III, W.W., Morality and Religion, London: Macmillan and Co ltd., 1971.
- BOLAY, Süleyman H., Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması, İstanbul 1986.
- BOUTROUX, Emile. Education and Ethics (Authorized Translation by Fred Rothwell), London: Williams and Norgate, 1913.
- BRINK, David O., Moral Realism and the Foundations of Ethics, Cambridge: The University Press, 1989.
- BROILES, R. David. The Moral Philosophy of David Hume, The Hague: Martinus Nijhoff, 1964.
- BRUNNER, Emil. The Divine Imperative, A Study in Christian Ethics (Trans. by O. Wyon), London: Lutterworth Press, 1942.

- de BURGH, W.G., From Morality to Religion, New York 1938.
- CHARLETON, Walter. Epicurus's Morals, London 1926.
- COPELESTON, Frederick S. J., A History of Philosophy, New York: Image Books, 1960.
- D'ARCY, Charles F., A Short Study of Ethics, London: Macmillan and Co ltd., 1895.
- EDEL, A.- Flower, E.- O'connor, F.W., (ed. by), Morality, Philosophy and Practice: Historical and Contemporary Readings and Studies, New York: Random House Inc., 1989.
- EDWARDS, Paul (ed.by). The Encyclopedia of Philosophy, London: Collier-Macmillan ltd., 1967.
- EPICURUS. "Letter to Menoeceus", Morality, Philosophy and Practice, ed. by A. Edel, E. Flower, F. W. O'connor, içinde, New York: Random House Inc., 1989.
- EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasen. el-İbâne an Usûli'd-Diyâne (Fevkiye H. Mahmud neşri), Kahire 1987.
- _____ Kitâbu'l-Luma' fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyği ve'l-Bidai (Richard J. McCarthy neşri), Beyrut 1952.
- _____ Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, İstanbul 1928.
- FENNÎ, İsmail. Lügatçe-i Felsefe, İstanbul 1927.
- FINDLAY, J. N., Values and Intentions. A Study in Value-Theory and Philosophy of Mind, London: George Allen and Unwin ltd., 1961.
- FLOWER, E., (Bkz. EDEL, A.).
- FOOT, Philippa. (ed. by). Theories of Ethics, Oxford: The University Press, 1968.
- FRANKENA, William K., Ethics, New Jersey: Prentice-Hall Inc., 1973.
- FUZULÎ. Matlau'l-İ'tikad fi Ma'rifati'l-Mabda' va'l-Maad (çev. Esat Çoşan- Kemal Işık), Ankara 1962.
- GALLOWAY, G., Philosophy of Religion, Edinburgh: T. and T. Clark, 1960.

- GAZZALÎ, Ebu Hamid. İhyâu Ulûmi'd-Din, Mısır 1302.
- GEACH, Peter. God and the Soul, London: Routledge and Kegan Paul ltd., 1969.
- GILSON, E., Tanrı ve Felsefe (Çev. Mehmet Aydın), İzmir 1986.
- GRANT, S.A., The Ethics of Aristotle, London: Longmans, Green and Co., 1885.
- HARE, R.M., Freedom and Reason, Oxford: The University Press, 1963.
- _____ The Language of Morals, Oxford: The University Press, 1961.
- HARRISON, Jonathan. Hume's Moral Epistemology, Oxford: Clarendon Press, 1976.
- HASTINGS, James (ed. by). Encyclopedia of Religion and Ethics, New York: Charles Scribner's Sons, 1951.
- HEIMSOETH, Heinz. Ahlâk Denen Bilmecesi (Çev. Nermi Uygur), İstanbul 1978.
- _____ İ. Kant'ın Felsefesi (Çev. T. Mengüşoğlu), İstanbul, 1986.
- HELM, P., (ed. by), Divine Commands and Morality, Oxford: The University Press, 1981.
- HOLLIS, M.-Lukes, S. (ed. by), Rationality and Relativism, Oxford 1985.
- HOURLANI, G. F., Reason and Tradition in Islamic Ethics, Cambridge: The University Press, 1985.
- HUDSON, W. D., Ethical Intuitionism, London: St. Martin's Press, 1967.
- _____ Modern Moral Philosophy, London: The Macmillan Press ltd., 1981.
- _____ (ed. by), The Is-Ought Question: A Collection of Papers on the Central Problems of Moral Philosophy, London: Macmillan, 1969.
- _____ (ed. by), New Studies in Ethics, London: Macmillan Press ltd., 1974.

HUME, David. Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals, ed. by L. A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press, 1975.

_____ A Treatise of Human Nature, ed. by L. A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press, 1978.

İbn MANZUR: Lisânu'l-Arab, Beyrut 1956.

İbn MEYMNUN, Musa. Delâletü'l-Hâirîn (Basıma haz. Hüseyin Atay), Ankara 1974.

KADI Abdulcabbar, Ebu'l-Hasan, el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl, Kahire 1962.

_____ Şerhu Usûli'l-Hamse, Kahire 1965.

KANT, Immanuel. Groundwork of the Metaphysic of Morals (trans. by H. J. Paton), New York: Harper and Row Publishers, 1964.

_____ Pratik Aklın Eleştirisi (Çev. Ioanna Kuçuradi), Ankara 1980.

_____ Religion Within the Limits of Reason Alone (trans. by T. M. Greene-H.H. Hudson), New York: Harper and Brothers, 1960.

KEMP, J., "Ethical Naturalism", New Studies in Ethics, ed. by W. D. Hudson, içinde, London 1974.

LILLIE, William. An Introduction to Ethics, London: Methuen and Co ltd, 1957.

LUKES, S., (Bkz. Hollis M.).

MABBOTT, J. D., An Introduction to Ethics, London: Hutchinson and Co. ltd., 1967.

MACINTYRE, Alasdair. A Short History of Ethics, London: Routledge and Kegan Paul ltd., 1967.

MACKIE, John Leslie. Hume's Moral Theory, London: Routledge and Kegan Paul ltd., 1980.

MACNABB, D.G.C., David Hume His Theory of Knowledge and Morality, London 1951.

MÂTURÎDÎ, Ebu Mansur. Kitabu't-Tevhid (Fethullah Huleyf neşri), İstanbul 1979.

_____ Te'vilâtu'l-Kur'an, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Medine Bölümü, Yazma No: 180.

MENGÜŞOĞLU, Takiyettin. Felsefeye Giriş, İstanbul 1983.

MERCER, Philip. Sympathy and Ethics, A Study of The Relationship Between Sympathy and Morality with Special Reference to Hume's Treatise, Oxford: Clarendon Press, 1972.

MILL, John Stuart. Utilitarianism, ed. by Mary Warnock, London: The Fontana Library, 1967.

MITCHELL, Basil. Morality: Religious and Secular, Oxford: Clarendon Press, 1980.

MOORE, G. Edward. Principia Ethica, Cambridge: The University Press, 1978.

NOWELL-SMITH, P.H., Ethics, London: Penquin Books, 1954.

O'CONNOR, D.J., Aquinas and Natural Law, London: Macmillan and Co. ltd., 1967.

O'CONNOR, F. W., (Bkz. Edel, A.).

ODEGARD, D. (ed. by), Ethics and Justification, Canada 1988.

ONIONS, C. T. (ed. by), The Shorter Oxford English Dictionary, Oxford: Clarendon Press, 1950.

OUTKA, G.-Reeder, J. P. (ed. by), Religion and Morality. A Collection of Essays, New York 1973.

ÖNER, Necati. İnsan Hürriyeti, Ankara 1982.

_____ Klasik Mantık, Ankara 1986.

PERKINS, Robert L. (ed. by), Kierkegaard's Fear and Trembling: Critical Appraisals, Alabama: The University of Alabama Press, 1981.

PLATO. Apology, The Last Days of Socrates (trans. by H. Tredennick), ^{icinde,} London: Penquin Books, 1969.

PLATO. Euthyphro, The Last Days of Socrates (trans. by H. Tredennick) içinde, London: Penquin Books, 1969.

———— Philebos (Çev. Esat Siyavuşgil), İstanbul 1959.

———— The Republic (trans. by H.D.P. Lee), London: Penquin Books, 1955.

———— Theaitetos (Çev. Macit Gökberk), Ankara 1945.

QUINN, Philip L., Divine Commands and Moral Requirements, Oxford: Clarendon Press, 1978.

QUINTON, Anthony. "Utilitarian Ethics", New Studies in Ethics, ed. by W.D. Hudson, içinde, London 1974.

RAMSEY, Ian (ed. by). Christian Ethics and Contemporary Philosophy, London 1973.

———— (ed. by). Prospect For Metaphysics, London 1961.

REEDER, J. P. (Bkz. Outka, G.).

RİST, J.M. Epicurus. An Introduction, Cambridge: The University Press, 1972.

SELİGMAN, Edwin R. A. (ed. by), Encyclopedia of the Social Sciences, New York. 1953.

STEVENSON, Charles L., Ethics and Language, London: Yale University Press, 1967.

STEWART, David. Exploring the Philosophy of Religion, London: 1980.

STEWART, John B., The Moral and Political Philosophy of David Hume, London: Columbia University Press, 1963.

STRODACH, George K., The Philosophy of Epicurus, U. S. A: Northwestern University Press, 1963.

SUBHÎ, Ahmet Mahmut. el-Felsefetü'l-Ahlâkiyye fi'l-Fikri'l-İslâmî, Kahire: Dâru'l-Maarif, 1983.

SULLIVAN, Roger J., Immanuel Kant's Moral Theory, Cambridge: The University Press, 1989.

eş-ŞEHRİSTANÎ, Abdulkerim. Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm (A. Guillaume neşri), London 1934.

- TAYLOR, A.E., Epicurus, London: Constable Company ltd., 1911.
- _____ The Faith of A Moralist. Gifford Lectures Delivered in the University of St. Andrews 1926-28, Series I: The Theological Implications of Morality, London: Macmillan and Co ltd., 1930.
- _____ Socrates, New York 1979.
- URAL, Şafak. Pozitivist Felsefe, Bilimde ve Felsefede Doğrulama, İstanbul 1986.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya. Ahlâk, İstanbul 1946.
- _____ Bilgi ve Değer, Ankara, tarihsiz, Kürsü yayınları, No. 8.
- _____ Değerler, Kültür ve San'at, İstanbul 1965.
- _____ Felsefeye Giriş, Ankara 1958.
- VESEY, G. N. A. (ed. by), Talk of God, London: Macmillan and Co ltd., 1970.
- WARNOCK, G.J., Contemporary Moral Philosophy, London: Macmillan and Co. ltd., 1967.
- _____ The Object of Morality, London: Methuen and Co. ltd., 1971.
- WESTERMARCK, E., Ethical Relativity, London 1932.
- WIENER, P. P.(ed. by), Dictionary of the History of Ideas, New York 1973.
- WONG, David B., Moral Relativity, London: University of California Press ltd., 1984.
- YUST, Walter. (ed. by), Encyclopedia Britannica, London 1953.

MAKALELER

- ABELSON, Raziye-Nielsen, Kai. "Ethics, History of", The Encyclopedia of Philosophy, (ed. by P. Edwards), içinde, Vol. 3, London 1967.
- BRANDT, R. B., "Ethical Relativism", The Encyclopedia of Philosophy, (ed. by P. Edwards), içinde, Vol. 3, London 1967.

Wissenschaften
Kultur
Kunst

