

T.C.
VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TANRISIZ AHLÂK VE ELEŞTİRİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZIRLAYAN

HEDİYE AVCI

DANIŞMAN

DR. ÖĞR. ÜYESİ HAKAN HEMŞİNLİ

VAN- 2021

KABUL VE ONAY SAYFASI

Hediye AVCI tarafından hazırlanan “ TANRISIZ AHLÂK VE ELEŞTİRİSİ ” adlı tez çalışması jüri tarafından OY BİRLİĞİ ile Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.	
Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Hakan HEMŞİNLİ Felsefe ve Din Bilimleri / Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum.	
Başkan : Dr. Öğr. Üyesi Hakan HEMŞİNLİ Felsefe ve Din Bilimleri / Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum.	
Üye : Dr. Öğr. Üyesi Fatma YÜCE Felsefe ve Din Bilimleri / Sinop Üniversitesi Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum.	
Üye : Dr. Öğr. Üyesi Yunus KAPLAN Felsefe ve Din Bilimleri / Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum.	
Yedek Üye : Unvanı Adı SOYADI Anabilim Dalı, Üniversite Adı Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum	
Yedek Üye : Unvanı Adı SOYADI Anabilim Dalı, Üniversite Adı Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum	
Tez Savunma Tarihi:	23/06/2021
Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Yüksek Lisans Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini ve imzaların sahiplerine ait olduğunu onaylıyorum. Prof. Dr. Bekir KOÇLAR Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü	

ETİK BEYAN

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü **Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında;**

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
-
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim. (23/06/2021)

Hediye AVCI

Yüksek Lisans Tezi

Hediye AVCI

VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Haziran, 2021

TANRISIZ AHLÂK VE ELEŞTİRİSİ

ÖZET

Ahlâk kelimesi arapça ‘hulk’ kelimesinin çoğulu olup, kelimenin Türkçe karşılığı huy, tabiat, din gibi anlamlara gelmektedir. Ahlâk kavramı geçmişten günümüze kadar birçok alanda incelenmiş ve dinamikliğini korumuştur. Bunun sebebi bu kavramın insanın var oluşundan bu yana insan hayatında önemli ve belirleyici olarak varlığını sürdürmesinden kaynaklanmaktadır. Çalışmamızın konusu hasebiyle genelde felsefe, özel de ise ahlâk felsefesi ve din felsefesi gibi alanların da konusu olan ahlâk kavramının, felsefede daha çok mahiyeti, keyfiyeti, gayesi ve ahlâkın bir temele dayandırılması problemlerinden hareketle incelendiği görülmektedir. Ahlâkın bir temele dayandırılması başlığı altında farklı kategorilendirmeler mevcuttur. Fakat biz konumuzun çerçevesi açısından dine dayanan ahlâk yaklaşımları ve dine dayanmayan ahlâk yaklaşımları başlığından hareketle, ahlâkın tanrısız olarak temellendirilmesini incelemeye çalışacağız. Çalışmamızın amacı ve mesajı, ahlâkın tanrısız olarak temellendirilemeyeceğini vurgulamak ve bu konudaki çelişkileri ortaya koymak olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din, Felsefe, Tanrı, Ahlâk, Tanrısız Ahlâk

Sayfa Sayısı: vi+ 85

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Hakan HEMŞİNLİ

M.Sc. Thesis

Hediye AVCI

VAN YÜZÜNCÜ YIL UNIVERSITY

INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES

June, 2021

GODLESS MORALITY AND CRITICISM

ABSTRACT

The word morality is the plural of the Arabic word 'hulk', and the Turkish equivalent of the word means temperament, nature, religion. The concept of morality has been studied in many areas from past to present and has preserved its dynamics. The reason for this is that this concept has continued to exist as an important and decisive factor in human life since the existence of mankind. It is seen that the concept of morality, which is the subject of fields such as philosophy in general, moral philosophy and philosophy of religion in particular, has been examined in philosophy mostly on the basis of the problems of morality. There are different categorizations related to the grounding of morality. But in terms of our subject, we will try to examine the foundation of morality as godless, with moral approaches based on religion and moral approaches without religion. The aim and message of our study will be to emphasize that morality cannot be grounded without God and to reveal the contradictions on this subject.

Key Words: Religion, Philosophy, God, Morality, Godless Morality

Quantity of Pages: vi+ 85

Supervisor: Dr. Öğr. Üyesi Hakan HEMŞİNLİ

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iii
ABSTRACT	iv
İÇİNDEKİLER	v
SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ	vii
ÖN SÖZ.....	viii
GİRİŞ	1
1. AHLÂKIN TEMELLENDİRİLMESİ PROBLEMİ	4
1. 1. Dine Dayanan Ahlâk Yaklaşımları	5
1. 1. 1. Mu'tezile Kelâm Ekolünün Ahlâk Yaklaşımı.....	8
1. 1. 2. Eş'arî Kelâm Ekolünün Ahlâk Yaklaşımı.....	12
1. 1. 3. Mâtürîdî Kelâm Ekolünün Ahlâk Yaklaşımı	13
1. 2. Dine Dayanmayan Ahlâk Yaklaşımları	16
1. 2. 1. Duygu ve Sezgi Üzerine Temellenen Ahlâk Yaklaşımları	16
1. 2. 2. Akıl ile Temellenen Ahlâk Yaklaşımı.....	25
1. 2. 3. Sofistlerin Ahlâkî Göreciliği	34
1. 2. 4. Ateist Ahlâk	36
2. TANRISIZ AHLÂK.....	38
2.1. Friedrich Nietzsche'nin Ahlâk Yaklaşımı.....	38
2.1.1. Tanrı Anlayışı.....	39
2.1.2. Ahlâk Yaklaşımı.....	40
2.2. Jean- Paul Sartre'ın Ahlâk Yaklaşımı	45
2.2.1. Varoluşçuluk	46
2.2.2. Özgürlük ve Sorumluluk Kavramları Çerçevesinde Sartre'ın Ahlâk	47
2.3. Walter Sinnott- Armstrong'un Ahlâk Yaklaşımı	52

2.3.1. Din.....	53
2.3.2. Ahlâkın Zarar ile Temellendirilmesi.....	54
3. TANRISIZ AHLÂK'IN ELEŞTİRİSİ	57
3.1. Nietzsche'nin Ahlâk Yaklaşımının Eleştirisi	57
3.2. Sartre'ın Ahlâk Yaklaşımının Eleştirisi	60
3.3. Armstrong'un Ahlâk Yaklaşımının Eleştirisi.....	64
3.4. Ateist Ahlâkının Eleştirisi	67
SONUÇ.....	75
KAYNAKÇA	77
ÖZGEÇMİŞ	
TEZ ORJİNALLİK RAPORU	

SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ

Bu çalışmada kullanılmış kısaltmalar, açıklamaları ile birlikte aşağıda sunulmuştur.

Kısaltmalar	Açıklamalar
ÇEV	Çeviren
ED	Editör
VS	Vesaire
VB	Ve benzeri

ÖN SÖZ

Ahlâk felsefesinin temel konularından biri erdemdir. Erdemlerin nasıl belirleneceği veya kazanılacağı, ahlâk anlayışları açısından farklılık göstermektedir. Bu anlamda ahlâkî ilkelerin kaynağı problemi de olukça önem arz etmektedir. Dolayısıyla, bu tez de ahlâkî ilkelerin kaynağı probleminin incelenmesi de elzem olarak görülmüştür. “Tanrısız Ahlâk ve Eleştirisi” başlığını taşıyan bu çalışmada, Tanrısız ahlâk Nietzsche, Sartre ve Armstrong çerçevesinde ele alınacak ve bahsi geçen düşünürlerin söz konusu ahlâk felsefelerindeki problemler tespit edilecektir. Bu başlık incelenirken dikkat edilecek husus, tanrısız ahlâkın neyi ifade ettiği, dayanaklarının neler olduğu hususu olacaktır. Bu çalışmanın seçilmesinin sebebi, daha önceki çalışmalarda “*salt tanrısız ahlâk ve eleştirisi*” başlığının ele alınıp incelenmemiş olmasıdır. Bu yönüyle çalışma, ilim dünyasına kazandırılmış olacaktır.

Bu çalışma boyunca, sürecin her anında, bana verdiği destek ve yardımlarından ötürü kıymetli danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Hakan HEMŞİNLİ’ ye, tezin jüri üyeliğinde bulunan, Dr. Öğr. Üyesi Fatma YÜCE ve Dr. Öğr. Üyesi Yunus KAPLAN hocalarıma katkı ve tavsiyelerinden dolayı çok teşekkür ederim. Ayrıca çalışmamın tüm evrelerinde varlığını hissettiğim değerli arkadaşım Öznur AYIŞIK ve eşim Musa AVCI’ ya teşekkür ederim.

GİRİŞ

Arapça kökenli bir kelime olan ahlâk, “hulk” kelimesinin çoğuludur. Hulk kelimesi, Türkçede huy, tabiat gibi anlamlara karşılık gelmektedir. Batı da ise, hulk kelimesinin karşılığında moral ifadesi kullanılmaktadır (Büyük, 2014: 7- 8). Birçok tanımı yapılabilen ahlâkın, genel olarak insan yaşamının düzeninin gerekliliğini tahsis eden kurallar bütünü olarak ifade bulduğu belirtilmektedir.

Ahlâk, yaşamın her kısmında kendisini hissettiren bir alandır. Daha genel bir ifadeyle, insan ve toplulukların var olmasından itibaren, ahlâk alanı da yaşamın içindedir. Yani söz konusu ahlâk alanı, tarih boyunca hem kişisel hem de toplumsal anlamda yaşamın merkezinde olmuştur. Zira bu alan, insan yaşamını düzenlemesi açısından son derece önem arz etmektedir. Bu bağlamda insan yaşamının kontrolü ve insanın mutlu olabilmesi adına birbirinden farklı birçok ahlâkî yaklaşım geliştirilmiştir. Konunun bağlamı ve sistematikliği açısından geliştirilen ahlâk yaklaşımlarının esasen iki başlık altında incelendiğinin ifade edilmesi gerekmektedir. Bunların ilki; dine dayanan ahlâk yaklaşımlarıdır. İkincisiyse dine dayanmayan ahlâk yaklaşımlarıdır. Örneğin; bir dini inancı benimsemeyen, hayatında referans olarak almayan insanlar, Tanrı ile değerler arasında zorunlu bir ilişki olmadığını kabul edip, değerlerin dinden yani Tanrı’dan bağımsız olduğunu iddia etmişlerdir (Büyük, 2018: 4). Bir başka örnekte ise, ahlâkî kuralların Tanrı’dan bağımsız olması mümkün değildir görüşü benimsenmiştir. Bu bağlamda dine dayanan ve dine dayanmayan olarak iki ana başlığa ayrılan ahlâk yaklaşımlarının incelenmesi konunun kapsamı açısından son derece önemlidir. Bu sebeple bir sonraki başlıkta söz konusu yaklaşımlar ele alınıp detaylıca incelenecektir. Burada ele alınan tasnif, Recep Kılıç’ın *Ahlâkın Dinî Temeli* adlı kitabındaki tasniften hareketle oluşturulmuştur. Kılıç’ın tasnifinin temele alınmasının nedeni, özellikle din- ahlâk ilişkisini incelemeye elverişli olmasından dolayıdır. Çünkü tezin başlığında geçen “Tanrısız Ahlâk” ifadesi, zorunlu olarak din- ahlâk ilişkisini tartışmak anlamına gelmektedir. Bunun için de hem dinî hem de ‘dindışı’ ahlâkî temellendirmelerin ele alınması elzem olarak görülmüştür.

Ahlâk ve din münasebeti ilkçağdan bugüne dek düşünürlerin ilgilendiği son derece önemli olan konulardan birisidir. Zira din ve ahlâk, insan var olduğundan bu yana düşünce tarihinde gündemde olmuş, birbirleriyle ilişkilendirilmiş ve tartışılmıştır. Söz konusu münasebet, Yahudilik, Hristiyanlık, İslâmiyet dinlerinin yanı sıra, uzak doğu dinlerinde ve farklı toplumların inançlarında da önemli görülmüş ve incelenmiştir. Dini, otorite gören ahlâk yaklaşımında, ahlâkın kaynağında Tanrı vardır. Bu anlayışa göre Tanrı'nın emrettiği ahlâken iyi, yasakladığı ise ahlâken kötü olarak kabul edilmektedir. Bunun yanında din dışında herhangi farklı bir ilkeyi kabul eden birçok yaklaşım söz konusudur.

Ahlâkî meseleler tarih boyunca tartışılan konular içerisinde güncelliğini ve dinamikliğini korumuştur. Zira bu alandaki çatışmalar, açmazlar diğer meselelere kıyasla daha çok dikkatleri çekmektedir. Ahlâkî meselelerdeki söz konusu çatışmaların sebepleri şöyle sıralanabilmektedir. 1) Ahlâk kişiye ve topluma nasıl yaşamaları gerektiği hususunda bir yol gösteriyor ve değer biçiyorsa, bahsi geçen yol ve değer kaynağı nereden gelir? Başka bir ifadeyle ahlâkî değerlerin merkezinde ne vardır? 2) Ahlâkî değerlerin amacı, düzenin tahsisi mi yahut Tanrı'nın rızasını kazanmak mıdır? 3) Çatışmaların sebebi, insanların karasızlıklarından dolayı kaynaklanan durumlar mıdır? (Tokat, 2018: 315-331). Bu sebepler çoğaltılabilir. Fakat konunun izahı açısından yeterli olacaktır. Birinci sebebe göre, ahlâkın kaynağı Tanrı, akıl, duygu, sezgi, görelilik, bireyin kendisi veyahut toplum olarak ele alınmaktadır. Pek tabi bunların dışında da farklı görüşler mevcuttur. Tez üç ana bölümden oluşmaktadır. Buradan hareketle, tezin sistematikliği ve sınırının korunması açısından ilk bölümde ahlâkın temellendirilmesi yani kaynağı problemi ele alınıp, esas itibarıyla iki yaklaşım üzerinden açıklanmaya çalışılacaktır. Zira din ile ahlâk münasebeti yukarıda da ifade edildiği üzere, düşünce tarihinde genel anlamda iki şekilde incelenmektedir (Aydın, 2018: 318). Bu tez de söz konusu yaklaşımlara dair genel bir çerçeve çizildikten sonra, ikinci bölümde tezin ana konusu olan Tanrısız ahlâk bahsi, Friedrich Nietzsche, Jean- Paul Sartre ve Walter Sinnott- Armstrong üzerinden detaylandırılacaktır. Tanrısız ahlâktan kasıt, ahlâkın temeline Tanrı dışında herhangi başka bir ilkenin yerleştirilmesidir. Son bölümde ise, bahsi geçen yaklaşımların bünyesinde barındırdığı problemler ele alınıp tenkit edilmeye çalışılacaktır. Zira konunun tenkit edilmesindeki amaç, Tanrısız olarak

ifade edilebilecek bir ahlâk yaklaşımının içinde çelişkiler bulundurduğunu ortaya koymaktır. Ayrıca söz konusu çelişkiler ele alınırken ateistlerin ahlâksız oldukları ve teistlerin de bütünüyle ahlâklı oldukları iddiasında bulunulmayacaktır. Elbette ateistler de ahlâklı olabilmektedir. Bunun yanında ahlâkın merkezine dini yerleştiren bir bireyin de bütünüyle ahlâklı olduğu iddiasında bulunulmayacaktır. Nitekim ortaya konulmak istenen, tezin dikkat çekmek istediği husus, ahlâkın dine dayandırılması gerektiği ve Tanrı'nın, evrensel ahlâkın temelini oluşturduğu tezidir. Çünkü ahlâkın din olmadan kesintisiz bir hayatiyeti söz konusu değildir. Aksine ahlâk, din ile birlikte söz konusu hayatiyetini elde eder.



1. AHLÂKIN TEMELLENDİRİLMESİ PROBLEMİ

Ahlâkî bir temele dayandırma probleminden maksat, ahlâkın ortaya koyduğu kural ve ilkelerin kaynağının ne olduğu sorusuyla yakından alakalıdır. Örneğin; “yalan söylemek kötüdür” cümlesindeki ‘kötüdür’ şeklinde değer bildiren yargının nereye dayandığı sorusuna verilen cevaplar, ahlâka bir temel inşa etmek ile ilgilidir. Bu hususta bahsi geçen yargının kaynağı düşünce tarihinde farklı kategoriler altında incelenmiştir.

Birçok düşünür tarafından bir eylemin iyi ya da kötü olduğu yargısının kaynağı, bütünüyle duygular mıdır, yahut bu karineye insan kendi aklı ile mi ulaşır, ya da bu bilgi insana din yoluyla mı verilir, sezgiler midir insanı ahlâka götüren? gibi sorularla ahlâkın kaynağı probleminin tezahür ettiğini ifade etmek mümkündür (Özturan, 2017: 19). İnsanın ayrıcalıklı konumu bağlamında “değer sahibi” olması hasebiyle de ahlâk ve ahlâkın kaynağı konusu gündeme gelmiş ve canlılığını korumuştur. Zira insanın değer sahibi olması hususu da ahlâka kapı aralamaktadır. Nitekim ahlâk bünyesinde değer sahibi insan üzerinde incelemeler yapılmıştır. İncelemeler ve yukarıdaki sorulara verilen cevaplar çerçevesinde farklı ahlâkî yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bu doğrultuda, bazı düşünürler ahlâkın kaynağını insan harici bir otoriteye dayandırmakla birlikte, ahlâkî ilkelerin söz konusu otoritenin belirlediği ölçülerde ortaya çıktığını iddia eder (Aydeniz ve Topaloğlu, 2016: 11).

Dini veya Tanrısal otorite tarafından belirlenen ölçüler, teist düşüncede vahiy aracılığıyla insanlara ulaşır. Buradan hareketle, ortaya çıkan ahlâkî yaklaşım, dine dayanan ahlâk yaklaşımı olarak ifade bulmaktadır. Diğer taraftan bazı düşünürlere göreyse, ahlâk sosyal dayanışma ve düzen için gerekli görülmekte ve sosyal gelişmenin bir ürünü olarak ele alınmaktadır. Yani bahsi geçen kesim ahlâkın toplumsal düzen için gerekliliğini savunarak bu düzeni de toplumun tahsis ettiğini iddia etmektedir. Bu görüşü savunanlara göre, mutluluğun elde edilmesi ortak bir kabule dayanmaktadır. Bu kabul ise, sosyal dayanışmanın sağlanmasıyla gerçekleşecektir (Hazlitt, 2016: 11-19). Diğer bir kesim ise, ahlâkî ölçülerin, yasaların insanın salt aklıyla belirleneceğini ve bu doğrultuda ahlâkî ilkelerin varlığından söz edilebileceği iddiasını taşımaktadır. Başka bir kesim ise ahlâkı; ahlâkî mutlakçılık olarak ele alırken (yani ahlâkın evrenselliği) diğer bir kısım

ahlâkî görecelilik olarak (yani insandan insana, toplumdan topluma ve kültürden kültüre değişen bir ahlâk yaklaşımı) ele almaktadırlar (Güler, 2016a: 33- 34).

1. 1. Dine Dayanan Ahlâk Yaklaşımları

Dine dayanan ahlâk yaklaşımları başlığı altında konunun daha anlaşılır olması gayesiyle ilk olarak, ahlâk ve din arasındaki ilişkinin zaman içinde ele alınıp incelenen versiyonlarından bahsedilecek, sonrasında konu detaylandırılacaktır. Ahlâk ve din arasındaki münasebetin keyfiyeti hususunda birçok farklı yaklaşım ortaya konmuştur. Söz konusu yaklaşımlardan hareketle incelenen başlıklar kabaca şunlardır;

- Dinin ahlâkî içerdiğini ifade eden yaklaşım,
- Ahlâkın dinî gerektirdiğini savunan yaklaşım,
- Din olmaksızın ahlâkın bir anlamının olmayacağı görüşünü savunan yaklaşım,
- Ahlâk ile dinin birbirlerinin zıttı olduğunu iddia eden yaklaşım. (Davies, 2011: 205).

Yine farklı bir bakış açısıyla mantıksal bağlamda ele alınan din ve ahlâk arasındaki ilişki altı ayrı başlık altında incelenmiştir. Bu başlıklar şöyledir;

- İlk başlığa göre ahlâk ve din birbirinden türetililebilir. Yani burada ahlâk ve dinin birbirinin aynısı olduğu görüşü mevcuttur.
- İkinci başlıkta ahlâkın dinden türetililebilir olduğu fakat dinin ahlâktan türetilemez olduğu fikri mevcuttur. Buna göre ahlâk dinin bütününe içermeyip, yalnızca bir kısmına karşılık gelmektedir.
- Üçüncü başlıkta, dinin ahlâktan türetililebilir olduğu, fakat ahlâkın dinden türetilemez olduğu yaklaşımı kabul edilir. Burada da din, ahlâkın bir parçası olarak mevcuttur.
- Dördüncü başlık, ahlâk ve dinin birbirlerinden türetililemez olduğunu vurgular. Fakat bu türetililemezlikten kasıt, onların (ahlâk ve dinin) birbirlerinin tamamen zıttı oldukları anlamına gelmez. Zira bu düşünceye göre ahlâk ve din, birbirlerinden türetililemez olmalarına rağmen, birbirleriyle uyumludurlar.

- Beşinci başlık söz konusu olduğunda, ahlâk ve dinden birinin kuralları diğerinin bazı kuralları ile uyumlu ve bazı kuralları ile uyumsuzdur anlayışı vardır.
- Son başlıkta ise, ahlâk ve din birbirlerinden tamamen ayrı olarak kabul edilmektedir. Bu yaklaşıma göre ahlâk ve din arasında bir uyum söz konusu değildir. Hatta böyle bir uyum asla olamaz görüşü hakimdir. Ayrıca ahlâk ve din birbirlerini dışlamaktadırlar (Bartley III, 2017: 15-16).

Görüldüğü üzere ilk üç yaklaşımda ahlâk ve din arasında bir tutarlılık, uyum söz konusu olmakla birlikte çatışmaya da yer verilmez. Fakat son üç yaklaşıma göre, diğer üç maddenin tam tersi bir durum söz konusudur. Buraya kadar anlatılanlardan sonra dine dayanan ahlâk yaklaşımları ele alınabilir.

Ahlâkın temellendirilmesi probleminde dine dayanan yaklaşımlar birçok filozof tarafından farklı varyasyonlarla incelenmiştir. Burada şunu belirtmek gerekir ki, ahlâkın dine dayandırılmasından kasıt, Tanrı ve vahiyden hareketle oluşturulan ahlâk yaklaşımıdır. Tabi bu noktada da farklı ahlâk teorileri ortaya çıkmıştır. Bu teoriler ilk kez Platon tarafından ortaya konulduğu ifade edilen *Euthyphron dilemması* olarak bilinen önemli problem etrafında şekillenmişti. Bu dilemma, Sokrates'in meşhur ifadesiyle "Bir şey, Tanrı emrettiği için mi ahlâka uygundur (iyi olanı içerir) yahut, ahlâklı olduğu için mi Tanrı tarafından emredilir" sorusu etrafında gelişmiştir (Platon, 2020: 53). İşte bu soruya verilen cevaplar üzerinden yapılan tartışmalarla farklı ahlâk teorileri ortaya çıkmıştır. Ortaya çıkan fikirlerin temelinde (ahlâkın din temelli boyutu düşünüldüğünde) din ve ahlâkın zorunlu bir bağlantısı olduğu görülmektedir (Akdemir, 2009: 2). Euthyphron dilemması olarak isim bulan bu problem, İslâm düşünce dünyasında hüsün ve kubuh meselesi ile karşılık bulmaktadır. Hristiyan düşünce dünyasında söz konusu görüş, Protestan teologlardan bilhassa Ockhamlı William, Katolik teologlardan ise Thomas Aquinas tarafından benimsenmiştir (Kılıç, 2016: 82). Protestan ve Katolik filozoflar Tanrı'yı ahlâkın esası olarak kabul etmekle birlikte, ahlâkî ilkelerin bilgisinin kaynağı noktasında farklı görüşlere sahiptirler. Örneğin teolog Ockham'a göre, iyi ve kötü hakkında edinilen bilgilerin kaynağında vahiy vardır. Vahiy olmaksızın iyi ve kötünün hakkında bilgi edinmek mümkün değildir. Protestan teolojinin kurucusu

olarak bilinen John Calvin'e göre; Tanrı'nın dilediği şey iyidir, iyi olan Tanrı dilediği için iyidir (Akdemir, 2009: 5). Katolik teolog Aquinas'a göreyse, iyi ve kötünün bilgisi vahiyden kaynaklı oluşmaz. Buna göre iyi ve kötü davranışların, keyfiyeti hususunda insan vahye ihtiyaç duymaz. Hristiyan dünyasındaki yaklaşımın benzerini Yahudi filozoflarında da görmek mümkündür. Onlardan bir kısım, iyinin ve kötünün bilgisinin yalnız Tanrı ile belirlendiğini savunurken, diğer bir kısım ise, Tanrı'dan bağımsız olarak eşyanın tabiatında iyi ve kötü kavramlarının var olduğunu iddia ederler. Bu son görüşe sahip olanlara göre akıl, Tanrı'dan bağımsız olarak iyi ve kötünün bilgisine ulaşabilecek kuvvettir (Kılıç, 2016: 82-83) .

Batılı filozoflar, ahlâk ve din ilişkisini ele alırken, farklı özellikler yerine tek bir özellik etrafında görüşlerini şekillendirmişlerdir. Bu özellik, ahlâk ve din arasındaki ilişkinin belirleyicisi din mi yahut akıl mı sorusuna aranan cevaptır (Abdurrahman, 2020a: 45). Bundan dolayıdır ki ahlâk ve din arasındaki ilişkiyi üç şekilde ele almışlardır. İlki; ahlâkın dine bağlı oluşudur. Batı felsefesinde bu görüşü savunan bilhassa Aziz Augustinus'dur. Onun düşüncesinde var olan temel ilkeler; Tanrı'ya iman ve Tanrı'nın iradesi ilkeleridir. Tanrı'ya iman söz konusu filozofa göre, en değerli şeydir. Bunun üzerinde önemli olan başka hiçbir şey yoktur. Tanrı'nın iradesi kavramı ise, Tanrı'nın muazzam bir irade sahibi oluşuyla alakalıdır. İkincisi; dinin ahlâka bağlı oluşudur. Bu yaklaşımı savunan Immanuel Kant'tır. Bu yaklaşımda Kant'la beraber gündeme gelen iyi irade ilkesi öne çıkmaktadır. Bu ilkeye göre ahlâkın şartı, mutlak iyi bir şeyden hareket edilmesini gerekli görür. Üçüncüsü; ahlâkın dinden bağımsız oluşudur. Üçüncü şekil, “olandan yükümlülük çıkmaz” ilkesi gereği ortaya konmuştur. Bu ilkenin de David Hume ile birlikte ortaya çıktığı ifade edilmektedir (Abdurrahman, 2020a: 46- 59).

İslâm düşünce dünyasında problemin ele alınışı iyi ve kötü kavramlarının keyfiyeti ile alakalıdır. Bu açıdan ele alındığında esasen, Euthyphron dilemmasında ele alınan problem ile benzerlik arz ettiği görülmektedir. Dine dayanan ve dine dayanmayan ahlâk yaklaşımlarının kesin bir ayrımını ortaya koymak adına ilk olarak, konunun İslâm dünyasında ele alınışı üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda İslâm dünyasında, Kur'an ve sünnet merkezli oluşan İslâm ahlâkını geliştirmeye ve sistemleştirmeye yönelik yaklaşımların kelâm ekolleri tarafından ele alındığı görülmektedir. Bu sebeptir ki, dine dayanan ahlâk yaklaşımları başlığı altında

Kelâm ekolleri üzerinden konu incelenecektir. Bu ekollerden bilhassa Mu'tezile, Eş'arî ve Mâtürîdî ahlâk teorileri üzerinde durulacak ve böylece konu açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır.

1. 1. 1. Mu'tezile Kelâm Ekolünün Ahlâk Yaklaşımı

İslâm düşünce geleneğinin ilk ahlâkçıları olarak kabul gören Mu'tezile ekolü görüşlerini beş temel ilke etrafında oluşturmuştur. Bahsi geçen beş ilke, tüm mezhep taraftarlarınınca ittifakla benimsenmiştir. Bilindiği üzere bu ilkeler; tevhid, adalet, va'd ve va'id, el- menzile beyne'l menzileteyn (iki menzil arasındaki menzil) ve emr bi'l-maruf nehy ani'l- münker (iyiliği emretmek, kötülükten sakındırmak)dir. Konunun ahlâk olması nedeniyle bu beş ilkedен üzerinde durulacak ilke adalet ilkesidir. Zira Mu'tezile'nin ahlâk felsefesi ile ilgili en önemli ilkesi adalet ilkesidir. Bu ilkeye göre; iyilik, kötülük, küfür, imandan kaynaklı yapılan eylemlerden dolayı dünya ve ahiretteki sorumluluk bizzat insana aittir. Bununla birlikte Mu'tezile ekolü, insanın eylemlerinden sorumlu oluşunu akıl, hür irade ve kendisindeki güç ile ilişkilendirmektedir (Onat ve Kutlu, 2016: 148). Ayrıca bu ilkeye göre Allah adildir. Allah'ın fiilleri güzeldir. Allah insanlara zulmetmez. Zulüm, başka bir ifadeyle kötü olan şeyler, insanın kendi hür iradesiyle oluşur. Yani kötü olan fiiller Allah'a nispet edilemez. Mu'tezile'nin ahlâk yaklaşımının daha anlaşılır olması sebebiyle adalet ilkesi bağlamında ortaya koyduğu ilkeler genel hatlarıyla şöyle verilebilir; Allah'ın insanlara bir sorumluluk yüklediğinde, onlara bu sorumluluğu yerine getirme hususunda imkân ve güç vermesi. Mu'tezile düşüncesinde bu Allah'a vaciptir. Allah insanlara akıl ve irade vermiştir. Yaptıkları fiillerde kullarını fiilleri ile baş başa bırakmıştır. Bu demektir ki Mu'tezile'ye göre, insan iradesi bakımından özgürdür ve bundan dolayı da sorumludur.

İnsanın kendi hür iradesiyle yapmış olduğu fiillerinden dolayı sorumlu tutulmasını Mu'tezile, Allah'ın kuluna önceden verdiği akıl, özgür irade ve istidat (yani güce) bağlamaktadır (Ardoğan, 2015: 105-106). Görüldüğü gibi, insanın tercih yapma gücüne sahip olması gerekmektedir. Çünkü onun davranışları üzerinde ilâhî bir müdahale söz konusu değildir. Şayet insanın davranışları ilâhî iradenin müdahalesi ile meydana gelirse ve insan bundan sorumlu tutulursa, Allah'ın adaleti ile uyumlayacaktır. Ayrıca bu durum söz konusu olduğunda zulüm olacaktır. Oysa

Allah, her türlü zulümden münezzehtir. Bu noktada insanların fiillerinin yaratıcısı Mu'tezile'ye göre Allah değil, insanın bizatihi kendisidir. İnsana fiillerini yapacak güç önceden verilmiştir. İşte tamda bu sebeple Mu'tezile'ye göre, insan eylemleri dolayısıyla Allah'a karşı sorumludur (Kılıç, 2016: 86). Mu'tezile'ye göre, ahiretteki ödül ve ceza insanın iradesi dahilince yaptıklarının neticesidir. Zira kafir bir kişinin inkarı da, mümin bir kişinin imanı da bütünüyle özgür irade kavramıyla açıklanmaktadır (Düzgün, 2013: 92) . Bir fiil Allah emrettiği için iyi ya da Allah tarafından yasaklandığı için kötü değildir. Mu'tezile'ye göre iyilik ve kötülük Allah'ın buyruklarından daha önce de vardır. Onlara göre Allah bir fiili iyi olduğu için emreder, kötü olduğu için de yapılmasını yasaklar. Allah'ın buyrukları (emir ve yasakları) fiillerde olan iyilik ve kötülük taraflarını izah eder (Ardoğan, 2015: 106). Bu madde biraz daha detaylandırılabilir. Mu'tezile, ahlâk konusunda hüsün ve kubuh kavramlarını ele almıştır. Bu kavramların anlamları şöyledir; hüsün, kişinin irade özgürlüğüyle yaptığı, dünya ve ahirette güzel ve övgüye layık fiiller anlamına karşılık gelmektedir. Kubuh ise, hüsün kavramının tam tersi bir anlamını içerir. Yani birey, özgür iradesiyle bu kez dünyada ve ahirette kınanma ve cezayı gerektirecek bir davranışta bulunur (Düzgün, 2013: 99-100). Anlaşılacağı üzere hüsün olarak ifade bulan fiiller Allah'ın rızası olan fiiller olarak tanımlanmaktadır. Kubuh fiiller olarak kabul edilenler ise, Allah'ın rızasını taşımaz. Zira Allah'tan sadır olan her fiil iyi ve güzeldir.

Mu'tezile alimleri hüsün ve kubuh meselesinin akli olarak bilinebileceğine dikkat çeker. Nitekim onlara göre, şariat var olamadan önce dahi insan, adaletin iyiliği içerdiğinin, zulmün ise kötülüğe karşılık geldiğinin bilgisine akıl yolu ile ulaşabilir. Aynı zamanda Mu'tezile alimlerine göre ahlâkî bir değere sahip olan davranışlar, hür irade sahibi olan bir insanın isteyerek, bilinçli olarak yaptığı davranışlardır. Yani bir davranışın hüsün ya da kubuh kategorisinde değerlendirilmesindeki şart, eylemde bulunan kişinin o eylemi zorlama olmaksızın kendi hür iradesiyle ve isteyerek yapıp yapmaması ile alakalıdır. Tam da bu sebeple, yani kişinin kendi istediği fiili yapıp yapmama hususunda hür olması ve bu yaptıkları karşısında ceza ya da mükafat görmesi gerekmektedir. Çünkü Mu'tezile alimlerine göre bu husus, Allah'ın adaleti ile alakalıdır (Onat ve Kutlu, 2016: 148).

Mu'tezile'ye göre bilgi zorunlu ve kazanılmış olarak iki başlık altında incelenir. Zorunlu bilgi; kişide a priori olarak var olan ve insanın o bilgiyi elde etmek için çaba harcamasına gerek olmadan sahip olduğu bilgi türüdür (Çağlayan, 2017: 7). Söz konusu bilgi türü Mu'tezile kelâm ekolü tarafından iki şekilde olabilmektedir. Bunlar; 1) İdrak yoluyla elde edinilen bilgi; buna göre idrak yoluyla elde edilen bilginin iddiasında ispata gerek yoktur. Sıcaklığın ve soğukluğun hissedilmesi örneğinde olduğu gibi. 2) Akıl ile elde edinilen ve genel hakikatler hakkında bilgi veren bilgi; bu bilgi türüne öre akıl sahibi her insan bilgiyi elde edebilir. Ayrıca, bu bilgi türü zorunlu bilgiye karşılık gelmektedir. Vahiyle meydana gelmemiştir. Zira bu tür bilgi a priori olarak mevcuttur. Bu bilgi türüne şu örnek verilebilir; bir kişi hırsızlığın, kötü olduğunu akıl yoluyla bilebilir. Yani kişi, hırsızlığın kötü olduğunu bilebilmesi için ekstra bir bilgi aracına ihtiyaç duymaz. Mu'tezile'ye göre bu gibi ahlâkî hakikatlerin bilgisi insanın inancından bağımsız kendisinde mevcuttur. Anlaşılacağı üzere kişi inansın ya da inanmasın Mu'tezile'ye göre bu hakikatlerin, akıl sahibi olan tüm insanlar için geçerli ve aynı olduğunun belirtilmesi gerekmektedir. Onların bu düşüncelerinin arkasındaki dayanak, hırsızlığın kötü bir fiil olduğunun kişinin Allah'a inanmasından önce var olmasından dolayı zorunlu olarak bilindiğidir (Kılıç, 2016: 86-87).

Kimi Mu'tezile alimlerine göre zorunlu/ kazanılmış bilgi ayrımı gerekli değildir. Bilgilerin tamamına kazanılmış bilgi tanımlaması yapılabilir. Bu düşüncede olanlara göre insanın, bizzat doğası gereği veya çevresi yoluyla elde ettiği bilgileri kazanılmış bilgi olarak tanımlamak mümkündür (Çağlayan, 2017: 6). Fakat genel kabul gören görüşe göre, kazanılmış bilgide akıl yürütme söz konusudur. Akıl yürütmeden kasıt, zihinsel gayrettir. Ayrıca kazanılmış bilgi bir delile dayanmaktadır. Dayandığı delil sebebiyle mutlaklıdır. Kişi söz konusu delillerden hareketle zihnî muhakeme yoluyla birlikte bu bilgiye ulaşır. Bu sebeptendir ki, bahsi geçen bilgi türüne kazanılmış bilgi adlandırması yapılmaktadır (Kılıç, 2016: 87). Hem zorunlu bilgi hem de kazanılmış bilgi incelendiğinde, her ikisinde de kişiden kişiye değişiklik göstermediği anlaşılmaktadır. Mu'tezile'nin savunduğu ahlâk yaklaşımına göre, kazanılmış bilgi türünün içinde yalnızca vahiy bilgisi yoluyla tespit edilen başka tür bir bilgi vardır. Buna göre vahyi bilgi olmaksızın bu bilgiye ulaşmak mümkün değildir. Bu yolla erişilen bilgiler kesindir. Örneğin; dürüstlük, iyi

davranışlarda bulunmak gibi fiillerin ahlâkî açıdan doğruluğu ya da yalancılığın, iki yüzlülüğün yanlış olduğu bilgisi akıl yoluyla doğuştan var olmaları bakımından bilinmektedir. Akıl yoluyla a priori olarak fiillerde var olan iyi ve kötünün bilinmesi için vahiy bilgisi burada gerekli değildir. Fakat aklın yegâne olarak bir fiile iyi veya kötü olarak tespitte bulunamayacağı başka bir yönü vardır. İşte tam da bu noktada Mu'tezile'ye göre vahye ihtiyaç vardır. Söz konusu fiillerin iyi ve kötü olduğunun tespiti ancak vahiy yoluyla elde edilebilir.

Mu'tezile ekolüne göre insan, fiillerdeki iyi ve kötüyü kendi iradesiyle meydana getirmektedir. Fakat burada bir ayrım mevcuttur. Örneğin; şuur sahibi bir insanın yaptığı fiili düşünelim. Şuur sahibi olması dolayısıyla yaptığı fiiller iyi ve kötü olarak tespit edilebilir. Ancak şuursuz insanın yaptığı fiil ya da temyiz gücüne sahip olmayan çocukların yaptığı fiiller, ne iyi ne de kötü olarak nitelendirilebilir. Mu'tezile'ye göre, bu fiilleri yapanların fiilleri, ahlâkî açıdan tarafsız olarak kabul edilmektedir. Bu sebeple ahlâken iyi ve kötü ayrımı yapılarak nitelendirilemezler. (Kılıç, 2016: 88). Zira bir fiilin ahlâkî anlamda iyi ve kötü olarak nitelenebilmesi kişinin, kendisinin o fiili hür iradesiyle yapmasına bağlıdır. Bu bağlamda insan, yalnızca hür iradesiyle yapmış olduğu fiillerden dolayı sorumlu tutulur. Bu da Allah'ın adalet sıfatı ile uyumludur. Bir başka açıdan Mu'tezile'ye göre fiiller, faydalı ve zararlı olarak ayrıma tabi tutulmaktadır. Faydalı olan fiiller, insanlara haz verirken, zararlı olan fiilleri yapan insan ise, acı duymaktadır.

Sonuç olarak, Mu'tezile kelâm ekolünün ahlâk sistemi din üzerine temellendirilmiştir. Zira bu ekole göre ahlâkî değerlerin kaynağı adalet sahibi olan Allah'tır. Onlara göre adil olan, hikmet sahibi Allah, eşyaya iyilik ve kötülüğü yerleştirmiştir. Bunlar Mutezilî ahlâkına göre değişmez değerlerdir. Çünkü onlar, dış dünyada sebepsiz yaratılmış, belli bir amaca hizmet etmeyen bir şeyin olduğu fikrine karşı çıkmaktadırlar. Bunu savunurken kendilerinin ortaya koyduğu beş temel prensipten biri olan adalet ilkesinden yola çıkarlar. Onlara göre, bazı şeyler özü itibarıyla kendilerinden iyi ve kötü nitelendirmesine sahiptirler. Bu sebeptendir ki, bunların bir kısmı zorunlu olarak kavranır, bir kısmı akıl yoluyla ve diğer bir kısım ise yalnızca vahiy bilgisi yolu ile elde edilir. (Kazanç, 2016: 29). Mu'tezile'ye göre vahiy gelmezden önce de peygamber bu vahyin tebliğini bulunmazdan önce de insan aklı, bazı ahlâkî değerlerin bilgisine sahiptir. Zulmün kötü bir fiil olup, adaletin iyi

olması örneği gibi. Yukarıda da ifade edildiği üzere akıl, kimi bilgilerin edinilmesinde ise tek başına yeterli değil, sınırlıdır. Burada ise vahyi bilgi devreye girmektedir. Yukarıda verilen bilgiler ışığında dine dayanan ahlâk yaklaşımlarının bir diğer başlığı olan, Eş'arî Kelâm ekolünün ahlâk yaklaşımı üzerinde incelemeler sunulacaktır.

1. 1. 2. Eş'arî Kelâm Ekolünün Ahlâk Yaklaşımı

Eş'arî kelâm okulu, Mu'tezile ekolünün ahlâk yaklaşımına karşı olarak görüşlerini öne sürmüşlerdir. Nitekim Mu'tezile ekolünün adalet ilkesinden hareketle oluşturduğu ahlâk yaklaşımı, İslâm düşünce dünyasında tartışmaları beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda Eş'arîler de, Mu'tezile'nin ahlâk yaklaşımının Allah'ın kudret ve iradesine sınırlılık getirdiğini belirterek karşı bir çıkışta bulunmuşlardır (Kılıç, 2016,: 94). Ayrıca Mu'tezile'nin Allah'a zorunluluk atfettiğini belirterek tartışmaya dahil olup eleştiride bulunmuşlardır. Esasen Eş'arî kelâm ekolü Mu'tezile'ye cevaben ahlâkî yaklaşımlarını ortaya koymuştur. Onlara göre Mu'tezile ahlâk kapsamında ortaya koyduğu fikirlerde çelişki barındırmaktadır. Eş'arîler, Mu'tezile'nin savunduğu 'mutlak güç ve kudret sahibi Allah'a aynı zamanda zorunluluk atfedildiği' görüşüne karşı çıkararak çelişkiyi belirtmişlerdir.

Eş'arî ekol, ahlâkî açıdan iradeci bir tutumu benimsemiştir. Onlara göre fiil, ortada yok iken failin (yani Allah'ın) iradesiyle var ettiği şeydir. Buna göre Eş'arî ekolü, fiilleri zorunlu ve kazanılmış olarak ele almaktadırlar. Eş'arî'lerce hem zorunlu hem de kazanılmış fiil Allah tarafından yaratılmıştır. Ayrıca zorunlu fiiller tamamen insandan bağımsız ortaya çıkmaktadırlar. Bu görüşlerini ayetlerle de temellendirmektedirler. Nitekim "Sizi ve yaptıklarını Allah yaratmıştır" (Saffat, 37/96) ayeti de dayandıkları ayetlerden biridir. Yukarıdaki ayetten de anlaşılacağı üzere Eş'arî düşüncesinde, ahlâkî fiillerin iyilik ve kötülük tarafları Allah'ın iradesi ile oluşmaktadır (Kazanç, 2016: 5). Yani onlara göre ahlâkî eylemlerin iyi ve kötülüğü bizatihi kendilerinden değildir. Ancak, insan kendi iradesi dışında bir fiili zorunlu olarak yaparsa, yani o fiili yapması kendi iradesinden bağımsızsa ahlâken sorumlu tutulmayacaktır. Eş'arî'lere göre, kazanılmış olan fiiller de iki fail bulunmaktadır. İlk fail, fiilin yaratıcısı olan Allah'tır. İkinci fail ise, Allah'ın yarattığı fiili kesp edendir. Kesp kavramı Eş'arî'lerce; insanda yaratılmış olan kazanma gücüne işaret etmektedir.

Bu güç, kazanılmış olarak ifade edilse de Eşarinin ortaya koyduğu görüşe göre, bu gücün insanın fiilleri üzerinde etkisi yok gibidir. (Kılıç, 2016: 97). Bu anlamda Eşari'lerce ortaya konan kesp kavramı eleştirilere maruz kalmaktadır.

Eşari'ler fiillerdeki iyi ve kötünün Allah'ın iradesinden bağımsız olmadığını ifade ederler. Çünkü onlara göre, ahlâkî kuralların iyi ve kötü yönünün belirlenmesi ancak Allah'ın emretmesi ya da yasaklamasıyla bilinebilir. Buna göre insan, vahiy olmaksızın kendi aklı ile bu bilgiye erişemeyecektir. Örneğin yalan söylemek fiilini ele alalım. Eşari'lere göre Allah, yalan söylemeyi kötü bir fiil olarak belirlediği için yalan söylemek kötüdür. Bu sebeptir ki onlar, ahlâkî bilgilerin kaynağının din olduğu görüşünü savunurlar. Yalan söylemek fiili Allah tarafından kötü değil de iyi olarak nitelendirilseydi bu fiili yapmakta iyi olarak nitelendirilecekti. Basit bir ifadeyle Allah'ın emir ve yasaklaması olmaksızın fiillerin ahlâken iyi veya kötü olduğu bilgisi elde edilemez (Düzgün, 2013: 173). Zira yukarıda da belirtildiği gibi, fiillerdeki iyilik ve kötülük onların bizatihi kendilerinden değildir.

Sonuç olarak, Eşarilerin ahlâk teorisinin merkezinde de din vardır. Onlara göre, dinden bağımsız bir ahlâk yaklaşımı ortaya koymak mümkün değildir. Akıl, kendi başına vahiyden bağımsız olarak bir bilgiye ulaşamaz. Bu anlamda yetersizdir. Ahlâkî anlamda akıl, yalnızca Allah'ın belirttiği ölçüde bir şeyin, bir davranışın doğru ya da kötü olduğu hakkında hüküm vermeye yetkindir. Nitekim şeylerdeki iyilik ve güzellik dinin yapılmasını istediği, çirkinlik ve kötülük ise, dinin yapılmasını menettiği şeydir. Onlara göre, kötülük ve iyilik kendiliğinden değil, Allah'ın bildirmesiyle bu sıfatları kazanırlar (Onat ve Kutlu, 2016: 409). Yani Eş'ariler, iyilik ve kötülüğün Allah'tan olduğu fikrini benimseyerek esasen, Platon'un ortaya koyduğu Euthyphron dilemmasındaki fiilin Tanrı tarafından emredilmiş olması o fiili ahlâklı kılar mı sorusunun cevabını vermektedirler. Son olarak Eş'arî ekolünün ahlâk yaklaşımından sonra, dine dayanan ahlâk yaklaşımları başlığı altında Mâtürîdî ekolünün benimsediği görüşler ele alınacaktır.

1. 1. 3. Mâtürîdî Kelâm Ekolünün Ahlâk Yaklaşımı

Kelâm ekolleri içerisinde Mâtürîdî ekolü, ahlâk konusundaki düşünceleri dolayısıyla önem arz eder. Bu ekol, İslâm ahlâk düşüncesinde tartışılan sorular çerçevesinde bir yönüyle Eşari ekolünün bir yönüyle de Mu'tezile ekolünün

benimsediği ahlâk yaklaşımına yakın görünmektedir. Bu yakınlık, ahlâkî mesuliyetin dayandırılması hususunda Eşariye ekolüne, ahlâkî değerlerin vuzuha erdirilmesi hususunda ise Mu'tezile ekolüne benzerliğinden kaynaklanmaktadır (Kılıç, 2016: 106). Söz konusu benzerliğe rağmen Mâtürîdî ekolü, hem Eşari hem de Mu'tezile ekolü gibi kendine has bir ahlâk yaklaşımı ortaya koymuştur.

Mâtürîdî ekolünün ahlâk yaklaşımını ortaya koyarken akla büyük önem verdiği görülmektedir. Onlar ahlâkî açıdan akıllı şöyle tanımlamaktadırlar; “Akıl, iyiliklerin ve kötülüklerin kendisiyle bilindiği şeydir” (İbiş, 2015: 3). Tanımdan da anlaşılacağı üzere Mâtürîdî ekolüne göre akıl yoluyla insan, iyiliklerin ve kötülüklerin bilgisine ulaşılabilir. Ancak Mâtürîdî, akla verdiği bu önemin yanında aklın belirleyiciliği noktasında sınırlı olduğu vurgusunu da yapmaktadır. İmam Mâtürîdî'ye göre akıl da var olan idrak yolları gibi yaratılmıştır. Bundan dolayı akıl, bu yönüyle de sınırlıdır (Mâtürîdî, 2018: 270). Aklın sınırlı oluşundan dolayıdır ki, aklın yanında bir de öğreticiye başka bir ifadeyle bir peygambere ihtiyaç vardır. Öyle ki Mâtürîdî ekolü bilgi edinme yollarından söz ederken, Allah'tan gelen “en açık bilgi” kavramını ele alır. İnsan bahsi geçen bilgiye ancak, Allah'ın dilemesiyle peygamberleri tarafından ulaşabilir. Söz konusu bilgi en güvenilir bilgi olarak arz edilmektedir (Kılıç, 2016: 107). Bunun yanında dünya hayatının sorumluluğu ve uğraşından, insan hayatında yaşanan üzüntülerden, çekilen sıkıntılardan ve daha birçok sebepten dolayı aklın, normalinden daha az sağlıklı çalışabileceğini belirten Mâtürîdî, tam da bu noktada insana yol gösterecek, onu bulunduğu durumdan alıp doğruya sevk edecek bir peygamberin gerekliliğini de üzerinde durulan sebeple zorunlu görmektedir (Mâtürîdî, 2018: 270). Buradan da anlaşılacağı üzere Mâtürîdî ekolüne göre akıl, her şeyi kavrayacak ve insana kılavuzluk yapacak yapıda değildir. Bu husus, başka bir açıdan da şöyle değerlendirilmektedir. Onlara göre, aklın en nihayetinde varacağı husus, kendisini yaratana ulaştıracak, sevk edecek birine ihtiyaç duymak olacaktır. Bundan dolayı akıl, kendisini yaratandan aldığı haber ve bilgiler neticesinde bir peygambere ihtiyaç duyar. Elbette bu süreç akıl yürütmenin neticesinde meydana gelecektir (Mâtürîdî, 2018: 269).

Yukarıda ifade edilen akıl tanımından hareketle konu biraz daha detaylandırılabilir. Mâtürîdî'ler akıllı, kendisiyle eşyadaki iyilik ve kötülüğün bilindiği şey olarak ifade etmişlerdi. Onlara göre eşyadaki iyilik ve kötülük, eşyanın

kendisinden kaynaklandığından insan akı, genel olarak bunun bilgisine erişebilir (Düzgün, 2013: 172). Buna göre akıl yoluyla eşyadaki iyilik ve kötülükler Allah tarafından ya emredilmiştir ya da yapılması yasaklanmıştır. Buna göre eşyada olan iyilik, Allah'ın dilemesi ve emretmesiyledir. Aynı şekilde, eşyadaki kötülük de Allah'ın yasaklaması dolayısıyladır.

Fiillerin yaratıcısı hususunda Mâtürîdî'ler, insanın tüm fiillerini iki yönlü olarak değerlendirmektedir. Birincisi, fiile yönelme eylemini gerçekleştiren insandır. Yani fiile yönelerek insan bir seçim yapmış olur. İkincisi tüm kâinatın yaratıcısı olan Allah'ın insanın fiillerinin de yaratıcısı olduğudur (Onat ve Kutlu, 2016: 387). Anlaşılacağı üzere Mâtürîdî ekolüne göre, fiillerin yaratıcısı Allah'tır. Fiile yönelmesi bakımından onu kesbeden ise insandır. Yukarıda da ifade edildiği üzere, fiillerin yaratıcısı Allah, fiillerdeki iyilik ve kötülüğün de yaratıcısıdır. Akıl bunun bilgisine genel çerçevede ulaşabilir. Zira akıl, bütünüyle eşyadaki iyilik ve kötülüğün bilgisini elde edemez. Bu ekole göre, var olan her şeyde mutlaka bir yarar söz konusudur. Aynı şekilde, bir şeyin kötü olması demek, bütünüyle kötü olduğuna delalet edeceği anlamına gelmez. Onlara göre, bir şeyin Allah tarafından yasaklanması, o şeyin kötü taraflarının daha fazla olmasından ve insana zarar vermesinden kaynaklanmaktadır. Bunun bütünüyle bilgisine erişmek, Allah'ın peygamberleri aracılığıyla haber vermesiyle mümkündür (Onat ve Kutlu, 2016: 387). Mâtürîdî'lere göre Allah, insanı ahlâkî birtakım duygularla yaratmıştır. Yani tabiatı dolayısıyla insan, ahlâklı yaratılmıştır. Tabiatı dolayısıyla ahlâklı yaratılan insanın akı, şeylerdeki bazı bilgileri zorunlu olarak bilebilir. Örneğin; yardıma muhtaç birine yardım etmenin iyilik, zulmetmenin ise kötülük olduğu bilgisi gibi. Akıl bunun bilgisini zorunlu olarak bilir. İyiliğe karşı sevap, kötülüğe karşı ceza verileceği meselesinde Mâtürîdî'ler bunu ahlâkî anlamda şöyle değerlendirmektedirler. Onların nezdinde sevap ve ceza, eylemlerin yapılıp yapılmaması konusunda teşvik ve korkutma içindir (Kılıç, 2016: 114).

Sonuç olarak Mâtürîdî ekolüne göre, Allah insanı akıl sahibi bir varlık olarak yaratmıştır. Aynı zamanda Allah tarafından insana verilen akıl, şeylerdeki iyilik ve kötülüğü tespit etmede bir ölçüt görevi görür. İnsan Allah tarafından kendisine verilen akılla ve tabiatı dolayısıyla güzel, çirkin gibi sıfatları tefekkür ederek bulabilir. Bunlar bir bakıma mutlak ahlâkî değerlerdir. Bu sebeple insan, bunların

bilgisine erişebilir. Ancak burada vahyin belirleyiciliği çok büyük önem arz etmektedir. Vahyin buradaki belirleyiciliği akıl ile erişilen ahlâkî değerlerin doğrulanması ve yapılması noktasındadır. Zira aklın bazı durumlarda belirleyiciliği sınırlıdır. Söz konusu ahlâkî değerler akıl ile değil, Allah'ın belirlemesiyle anlaşılabilir ve öğrenebilir. Buraya kadar aktarılanlar, ahlâkın temellendirilmesi hususunda genel olarak kabul edilen ilk yaklaşım ile alakalıydı. Bir sonraki başlıkta söz konusu ilk yaklaşımın karşısında yer alan dine dayanmayan ahlâk yaklaşımları genel hatları ile incelenecektir.

1. 2. Dine Dayanmayan Ahlâk Yaklaşımları

Felsefe tarihinde ahlâkın kaynağı problemi farklı kategoriler halinde incelenmiştir. Temelde dine dayanan ve dine dayanmayan ahlâk yaklaşımları olarak iki başlık altında değerlendirilen yaklaşımlar, kendi içinde farklı başlıklar altında da incelenmiştir. Dine dayanmayan ahlâk yaklaşımları genelde akıl, duygu, sezgi üzerine temellendirilmiştir. Bu başlık altında da söz konusu yaklaşımlar ve farklı başlıklar ele alınıp incelenecektir. Esasen bu başlık altında ele alınacak olan tüm başlıklar, genel özellikleri içerecektir.

Dine dayanmayan ahlâk yaklaşımlarının gayesi, adından da anlaşılacağı üzere ahlâkı temellendirirken dinden bağımsız bir yaklaşımı ortaya koymaktır. Bu bağlamda ahlâkî iyi ve ahlâkî kötü kavramlarının neye dayanarak oluşturulduğu üzerinde durulmuştur. Burada ele alınacak olan yaklaşımlar, din ile temellenen ahlâk yaklaşımlarına karşı çıkarak argümanlarını oluşturmuşlardır. Ele alınan konu itibarıyla bir sonraki başlıkta, duygu ve sezgi temelli ahlâk yaklaşımı, akıl ile temellenen ahlâk yaklaşımı, bilhassa sofistlerle birlikte anılan etik görecilik ve ateist ahlâkı üzerinde durulacaktır.

1. 2. 1. Duygu ve Sezgi Üzerine Temellenen Ahlâk Yaklaşımları

Duygucu felsefe olarak ifade bulan yaklaşımın ortaya çıkışı, 17. yüzyıla kadar dayandırılabilir. 17. yüzyılda Cambridge okulu filozofları (Ralph Cudworth, Richard Cumberland, Henry More, Samuel Clarke ve Richard Price) tarafından genel geçer kuralların belirlenmesinde duygunun belirleyiciliği üzerinde durulmuştur (Ketenci, 2008: 3). Sonraları bu yaklaşım, Epikür, Anthony Shaftesbury, Francis

Hutcheson, David Hume, John Stuart Mill gibi filozoflar tarafından savunulmuştur. Bu teoriyi ilk olarak gündeme getirenin Shaftesbury olduğu söylenmektedir (Altunışık, 2020: 4). Ancak 18. yüzyılda David Hume ile kendini daha ziyade gösterdiği bilinmektedir.

Duyguculuğa göre, bir davranışın yasalara olan uygunluğu, ancak duygular yoluyla belirlenebilir (Pieper, 2012: 155). Başka bir ifadeyle bu yaklaşım, ahlâkî eylemlerin duygular aracılığıyla açıklanması olarak ifade edilebilir. Duygu temelli ahlâk yaklaşımında gaye mutluluğu elde etmektir. John Stuart Mill mutluluğun önemini belirtmek için şöyle bir ifade kullanmıştır; “Mutluluk insan eyleminin nihai amacıdır” (Pieper, 2012: 131). Mutluluğu elde etmek ise en yüksek iyiye ulaşmaktan geçer. Buna göre, bir insanın ahlâkî olarak yapacağı fiil, en yüksek iyi olarak tanımlanan duyguya göre belirlenecektir (Özlem, 2015: 61). Yani en yüksek iyi, duygu olarak belirlenmiştir. Söz konusu fiilin ahlâkî temelinde insanın isteklerini, gereksinimlerini karşılamak yatar. Bu da duygular ile mümkündür. Buna filozoflar “ahlâk duygusu” adlandırması yapmışlardır (Ketenci, 2008: 2). Bu yaklaşıma göre söz konusu duygu, insanda var olan ilk doğal duygudur (Altunışık, 2020: 7). Ahlâk duygusu savunucularına göre, eylemlerdeki iyi ve kötünün bilgisi duygular yoluyla bilinebilir. Bu sebeple ahlâkın temelinde duygu olduğunu iddia ederler. Duygucu ahlâkî savunulara göre, ahlâkî anlamda genel geçer bilgileri edinmenin yolu akıl ile mümkün değildir. Hatta ahlâkî rasyonel bir temele dayandırmak gereksiz bir uğraş olarak nitelendirilmektedir (Düşgün, 2018: 6). Yani ahlâkî değerler, insanın rasyonel yönünden ziyade onun istekleri (duyguları) doğrultusunda belirlenmektedir. İnsandaki bu yön, söz konusu yaklaşıma göre var olan bütün değer yargılarına bir açıklama getirme iddiasını taşımaktadır. Buna göre tüm ahlâkî değerlerin yargıları, duyguların ifade bulmuş halidir (MacIntyre, 2001: 29- 30). Duygu temelli ahlâk yaklaşımını David Hume üzerinden daha detaylı inceleyelim.

David Hume, Aydınlanma Dönemi’nin en önemli filozoflarından biridir. Bilhassa Aydınlanma felsefesi ile öne çıksa da bütün felsefe tarihinin önemli isimlerinden biri olmuştur. Felsefe kapsamında ahlâk, siyaset, epistemoloji gibi birçok alanda eser yazmış ve birçok önemli filozofu etkilemiştir. Duygucu ahlâk yaklaşımının belki de ilk akla gelen isimle rinden biri, Hume’ dur. Hume ahlâk felsefesini oluştururken Hutcheson ve Shaftesbury’den etkilenmiştir (Kırlı, 2013:

12). Öncelikle, onun ahlâk felsefesindeki aklın işlevinden, sonrasında haz ve acı kavramlarından ve nihayetinde ahlâkın toplumsal boyutundan bahsedilecektir.

Hume, ortaya koyduğu ahlâk felsefesi yaklaşımı ile, tabir yerindeyse ahlâk felsefesine yeni bir soluk getirmiştir. Zira kendisi, bu konuda döneminin farklı isimlerinden biri olmuştur. Malum olunduğu üzere Hume, Aydınlanma Dönemi'nin en etkileyici filozoflarından biri olarak kabul edilmektedir. Aydınlanma felsefesinin ortaya koymuş olduğu genel duruş, aklın fazlaca önemsendiği bir yaklaşımın benimsenmesi şeklinde ifade edilmektedir. Yani, akla tüm alanlarda aşırı bir önem verilmektedir. Bu önem, ahlâkî alanda da geçerlidir. Akıl, diğer alanlarda olduğu gibi ahlâk alanında da belirleyici bir işlev görmektedir. Fakat Hume'un ileri sürdüğü ahlâk felsefesi, döneminden bu anlamda farklılık arz etmektedir. Onun ahlâk felsefesinin belirleyici noktası, Aydınlanma felsefesinin kabulü gibi akıl değil, duygu olmuştur. Buradaki duygudan kasıt ise, haz ve acı ile alakalıdır (Akdemir, 2020: 2). Kendisinin savunduğu ahlâk felsefesinin akıl yerine duygu üzerine temellendirilmesinin altında yatan sebep, bir şeyin ahlâka uygun olup olmadığı hususunun, salt akıl yoluyla cevabının olmayacağına inanmasıdır. Bu anlamda Hume' un Aydınlanma filozoflarından ayrıldığını ifade etmek mümkündür. Onun felsefesinin temelinde akla olan güvensizlik söz konusudur. Ona göre, akıl kişiye yön verebilir ve karşılaşacağı olumlu, olumsuz durumları gösterebilir. Fakat son tahlilde belirleyici olan akıl değildir. Kişinin tercihini sağlayan duygulardır. Yani onun düşünce sisteminin merkezinde duygu kavramı vardır.

Hume'un ahlâk yaklaşımında akıl ile duygu arasındaki ilişki ya da ilişkisizlik oldukça önemlidir. Başka bir ifadeyle filozofun benimsediği ahlâk yaklaşımında, aklın duygular karşısındaki konumu kendisinin ortaya koyduğu ahlâk yaklaşımının anlaşılması adına oldukça önem arz etmektedir. Hume ahlâk felsefesinin karşılığı olarak "*insan tabiatının ilmi*" ifadesini kullanır. Ahlâk felsefesini ortaya koyarken de insan tabiatının duygusal yönünü irdeler. Burada ilk olarak akıl ve tutku arasındaki ilişkiyi başka bir ifade ile mücadeleyi ele almaktadır. Yukarıda da ifade edildiği üzere döneminin birçok düşünürünün aksine Hume, akıl ile tutkuyu karşılaştırdığında aklın tutku karşısında hiçbir işlevinin olmadığına dikkat çekmektedir. Ona göre akıl, tek başına herhangi bir davranışın yargısını belirleme hususunda yetkin değildir. Zira filozof, böyle bir durumda aklın, âtil bir halde olduğunu belirtmektedir. Ona göre

akıl, arzuların kölesi durumundadır (Kılıç ve Reçber, 2016: 351). Akıl, hiçbir oluşumun sebebi değildir, olamaz da. Ayrıca ahlâk yasaları akıl tarafından üretilemez (Hume, 2015: 308). Aynı zamanda, aklın tutkuya muhalefeti de söz konusu edilemez (Kılıç, 2016: 64-66). Çünkü akıl, filozofa göre böyle bir durum söz konusu olduğunda acizdir (Hume, 2015: 308). Akabinde filozof, ahlâkî anlamda iyi ve kötünün de akıl ile ortaya konulamayacağını ileri sürmektedir (Hume, 2015: 312). Çünkü, ahlâkî olarak iyi ve kötünün bilgisini sağlayan acı ve hazdır (Hume, 2015: 317). Ayrıca Hume, bir gün akıl yürütmelerin, duygular yoluyla yapılan ahlâkî değerlendirmeleri doğrulayacağı konusunda ümitlidir (Hume, 2015: 307). Ona göre erdem; bir eylemin ve hissin kişide oluşturduğu haz duygusuyla alakalıdır. Erdemsizlik de eylemlerde olup kişiye acı veren duygularla ilgilidir (Hume, 2015: 320). Esasen Hume'un istediği kişinin davranışının oluşumunda belirleyici olan şeyin, tutku yani duygu olduğunu ortaya koymaktır. Bu aşamada aklın görevi tutkuya tabi olmaktır. Yani, temelde davranışların kaynağını duygular belirlerken akıl da duyguya tabi olma hususunda tamamen pasif konumda değildir. Tutkuya tabi olması bakımından pasif değildir. Fakat akıl, genel anlamda pasif olarak kabul edildiğinden, ahlâk gibi aktif bir alanda söz sahibi değildir.

Hume'da davranışların iyi ve kötü olarak belirlenmesinde duyguların rolü, kişinin kendi içinde hissedip karar vermesiyle alakalı görünmektedir. Zira filozofa göre ahlâklılık denilen durum ya da başka bir ifadeyle yeti, hissedilen bir şeye karşılık gelmektedir. Hissedilen duygunun ahlâkî fazilet ve ahlâkî rezilet boyutunu tespit etmede akıl değil, kişinin hissettiği duygu belirleyicidir. Yani bir şey kişinin hissettiği ölçüde faziletli ya da faziletsiz olarak tanımlanmaktadır. Erdemli olarak tanımlanan şey, kişinin haz alabildiği ölçüyle alakalıdır. Faziletsiz olarak tanımlanan ise, kişide bıraktığı acı ile doğrudan alakalıdır. Haz daha ziyade kişinin beğenisini elde eder. Kişiyi buna yönlendirir. Kişide buna göre erdem ve erdemsizlikle alakalı karar vermiş olur. Anlaşıldığı üzere filozof, akli tutkunun kölesi olarak görmekte dahası akli tutkunun rakibi olamayacak güçte görmektedir. Yani buradan ahlâkın kaynağını rasyonelleştirme yönüyle ele alanlara bir karşı çıkışın söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Zira ona göre ahlâk, akıldan türetilemezdir. Ahlâk kuralları aklın ulaştığı sonuçlar değildir. Ona göre akla dayandırılmayacak olan ahlâk, insanın psikolojik yapısı ve biyolojisiyle ilişkilendirilir. Bu bağlamda psikolojik ahlâk

yaklaşımında iyinin özelliği kişinin hoşuna gidiyor olmasıyla bağlantılıdır. Kötünün özelliği de kişinin hoşuna gitmiyor oluşuyla alakalıdır. Çünkü eylemlerin ahlâklılığı hissedilerek ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Hume, zararlı bir eylem üzerinde eğilim gösterecek bir bireyin yararlı olan fiile öncelik vermesi için de duygunun varlığını gerekli görmektedir (Hume, 2019: 154-155). Hume, insanın ayırt edici özelliği olarak, aklı değil duyguyu kabul etmektedir. Daha doğru bir ifadeyle akıl temelli ahlâk yaklaşımıyla değil, duygu temelli ahlâk yaklaşımı ile insanın ahlâk anlamında diğerlerinden farklılığını ortaya koyacağını savunmaktadır. Zira ona göre ahlâk, insanın duygusuna ve beğenisine göre belirlenmektedir (Ketenci, 2014: 13). Ayrıca Hume, insanların birbirleriyle olan ilişkileri için de ahlâkî ya da ahlâk dışı değerlendirmelerinin akıl yoluyla tespit edilemeyeceğini ifade eder (Yıldırım, 1992: 5).

Hume, herhangi bir eylem ve durumun neye göre erdemli ya da erdemsiz kabul edildiği sorusuna cevap aramaya çalışır (Hume, 2015: 317). Ona göre, bir eylemin ya da durumun değeri, kişiye verdiği keyif ya da rahatsızlıkla alakalıdır. Söz konusu keyif ve rahatsızlığın erdemlerle doğrudan ilgili olduğunu savunmaktadır. Yani, bir eylem ya da durum, kişiye keyif verdiği ölçüde erdemli sayılabilmektedir. Ayrıca, bir insanın ahlâklı olup olmadığının tespiti yaparken kişinin içine bakmak gerekmektedir. Elbette bu gözlem doğrudan yapılamayacaktır. Fakat kişinin hal ve hareketleri bu anlamda gözleme yardımcı olacaktır. Yani, ahlâkî olarak nitelenecek olan, insanın fiilleriyle alakalıdır. Söz konusu gözlemde, Hume'un ortaya koyduğu haz duygusu önem arz etmektedir. İnsan, yaptığı gözlem yoluyla ahlâk yasalarına vakıf olmaya çalışmaktadır. Yapılan gözlemde faydalı ve insana haz veren davranışlar esas alınır. Böylelikle ahlâkî doğrunun tespiti yapılmaktadır (Yıldırım, 1992: 1).

Ahlâk, Hume'un düşüncesinde haz ve acı ile bağlantılıdır. Zira, ahlâk yargılamakla alakalı değil, aksine duygularla alakalıdır. Duygulardan kasıt ise, haz ve acıdır. Erdemin kaynağı haz, erdemsizliğin yani ahlâksızlığın kaynağı ise acı ile doğru orantılıdır (Çelebi, 2008: 97). Yani onun ahlâk anlayışında ahlâkî değerlendirmeler, haz ve acı ile belirlenmektedir. İnsandaki haz ve acı duygusunun kaynağının üzerinde yoğunlaşan Hume'a göre, iyi ve kötü eylemlerin belirleyicisi olan haz ve acı duygusu, insanın doğasında yani kökenlerinde mevcut değildir. Bu

nedenle haz ve acının kaynağı insanda değil doğa da aranmalıdır. Anlaşılacağı üzere, iyi ve kötü eylemlerin belirleyicisi olan haz ve acı duygusu, doğuştan insanda var değildir (Türkan ve Aşkın, 2013: 12). Ahlâk konusunda haz kavramına daha fazla önem veren Hume, iyi fiilin kişide bıraktığı haz duygusuyla alakalı olduğu tespitine varmaktadır. Söz konusu haz duygusu, bu yönüyle insanda hayranlık uyandırmaktadır (Çelebi, 2008: 98). Erdem, insanın içinde oluşan bir onaylama hissine dayanmaktadır. İnsan yaşadığı bu histen dolayı mutluluk ve huzur elde etmiş olur. Bunu sağlayan onaylama hissi, haz ile bağlantılıdır. Böylece haz duygusu, kişinin onayını kazanır (Hume, 2019: 80). Ona göre bir durumun davranışın doğruluğunu sağlayacak olan yalnızca haz duygusudur (Güriz, 1963: 19). Zira insan tabiatı gereği kendisine haz veren duygunun doğruluğunu kabul etmektedir. Aynı şekilde kendisini rahatsız eden acı duygusundan da olabildiğince uzaklaşmak ister. Ayrıca Hume' un ahlâk felsefesinde merkeze aldığı haz ve acı duygusuna göre, başkalarını mutlu eden, hoşlarına giden davranışların bireyi de aynı oranda mutlu ettiği ve başkalarının rahatsız olduğu, acı hissettiği durumların kişiye de acı verip mutsuz ettiği kabul edilmektedir. Yani bir etkileşim mevcuttur. Buradan Hume' un haz ve acının toplumsal olarak ele aldığı kanaati oluşmaktadır. Dolayısıyla Hume' un ahlâk düşüncesinde haz ve acının toplumsal boyutunun ele alınması gereklilik arz etmektedir.

Hume, ahlâkın yaşamımızda diğer konulardan ziyade daha önemli olduğunu ve insanları daha fazla ilgilendiren bir alan olduğunu belirterek ahlâkla ilgili değerlendirmelerini yapar. Ahlâkın kapsamı birey ve toplumla yakından alakalıdır. Ahlâk ile ilgili kararlar toplumun düzeni ve huzuru için son derece önem arz etmektedir (Hume, 2015: 307). O eylemlerdeki iyi ve kötünün belirlenebilmesini sağlayan şeyin, duyguların yansması olduğunu ileri sürmektedir. Bu duygu yansması, kendimiz için yahut kendimiz dışındaki diğer bireyler için haz veriyor ise, hissedilen duygu iyi olarak değerlendirilmektedir (Billington, 2011: 181). Duygu yansması kişinin kendisi ya da diğerleri için acı veriyor ise, hissedilen duygu kötü olarak nitelendirilmektedir. Anlaşılacağı üzere, burada birey ve toplum üzerinde bir değerlendirme yapılmaktadır. Fakat daha ziyade genelin kabulünü yani genelin yararına olan erdemlerin ahlâkî duygularımız yoluyla belirlendiği vurgusunu yapmaktadır. Ayrıca ahlâk teorisini ortaya koyarken, ahlâkî eylemlerin hisler

tarafından belirlendiğini ifade etmektedir. Kendisi din ve ahlâk yaklaşımında “alışkanlık kavramının” epeyce üzerinde durmaktadır. Bu kavramla din ve ahlâka dair olan tutumların çoğunlukla alışkanlıklar üzerinde oluşturulduğu iddiasını öne sürmektedir. Ahlâkî konuda ahlâkî psikolojik bir yapı içinde inceleyen Hume, ahlâkî yalnızca insanî bir duyum olarak ele almakta ve ifade etmektedir (Şekerci, 2017: 201-202). İnsanî duyum olarak ifade ettiği ahlâkî erdemlerin oluşumunda dikkate alınması gerekenin toplumun faydası olduğunu dile getirmektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere kendisinin benimsediği ahlâk yaklaşımını, insan ve bilhassa toplum faydası üzerine inşa ettiği görülmektedir. Hume, adalet kavramını da toplumsal bağlamda ele almaktadır. Adalet kavramı bireyin kendi faydası ile değil toplumun faydası ile yakından alakalıdır. Ona göre, toplumun faydası, adaletin esas kaynağı şeklinde yorumlanmaktadır (Yıldırım, 1992: 8). Anlaşılacağı üzere, insandan başlayıp nihayetinde toplum merkeze alınarak faydacı bir ahlâk yaklaşımı öne sürülmektedir. Zira, toplumun faydası bireyi daha fazla mutlu edecektir.

Hume, erdemleri ele alırken, doğal ve yapay erdemler olarak iki kategori altında incelemektedir. Doğal erdemler; basit bir ifadeyle insan olmak ile alakalıdır. Yani bilhassa insanın doğası ile ilişkilidir. Örneğin, merhamet, cömertlik, yardımda bulunmanın insanın bizzatihi doğasında var olduğu düşüncesini taşımaktadır. Anlaşıldığı üzere, bu gibi erdemler, insanın insan olması dolayısıyla doğasında mevcuttur. Doğal erdemlerin karşısında bulunan yapay erdemler ise, insanın doğasında mevcut olmayan ve insanın yaşamı boyunca toplumda edindiği tecrübelerle öğrendikleri şeyleri kapsamaktadır. Yapay erdemlere, adalet ve iffet gibi örnekler veren Hume’a göre, bu tür erdemlerin yapay olmasının nedeni başkalarının hoşuna gitmesidir. Zira, bu erdemlerin kökeninde fayda ve çıkar vardır. Bundan dolayı, kişi yapay erdemler yoluyla daha ahlâklı ve aynı zamanda topluma uyumlu bir birey olabilir. Nihayetinde Hume’un ortaya koymak istediği, toplumun mutluluğunu öne çıkarmak suretiyle faydacı bir ahlâk yaklaşımının benimsenmesini sağlamaktır. Böylece toplumun bir parçası olan birey de mutlu olmaktadır. Çünkü filozof, kişinin genel ahlâk ilkelerine, toplumsal erdemleri tercih ederek ulaşacağını savunmaktadır (Yıldırım, 1992: 6). Ahlâkla ilgili her şey de kamusal fayda göz önünde bulundurulmalıdır (Hume, 2019: 39). Ahlâk yasasının tüm ilkelerinde

toplumun faydası gerekli görülmektedir. Bu sebeple, Hume ahlâk teorisini haz ve acı üzerine temellendirmektedir (Akdemir, 2020: 11-12).

Buraya kadar anlatılanlar özetlenecek olursa; Hume'a göre ahlâk, duygularımızla yakından alakalıdır. Akılla ahlâkî değerlendirmeler yapılamaz. Daha doğru bir ifade ile akıl ahlâkın temeline yerleştirilemez. Çünkü ona göre, aklın temel konusu olgular ve kavramlar ile sınırlıdır. Ahlâk daha ziyade davranışları kapsadığından, akıl bu alana müdahale edemez. Nitekim davranışlar duygularla meydana gelmektedir (Akdemir, 2020: 7). Bu sebeple kişi kendi içinde hissettiği duyguya göre, ahlâkî bir değerlendirme yapacaktır. Bu değerlendirme toplumun faydasını da gözetmelidir. Ona göre, ahlâk bireysel değildir. Böylece akıldan hareketle ahlâkî temellendirenlere karşı çıktığı anlaşılmaktadır. Bunun yanında dinden hareketle oluşturulan, vicdanın ahlâkın kaynağı olduğunu iddia edenleri de eleştirmektedir (Cevizci, 2002: 134). Çünkü, din ahlâkın belirleyiciliği noktasında yeterli değildir. Ahlâkın amacı insanın hazzı elde etmesi şeklinde ifade bulmaktadır. Ayrıca acıdan olabildiğinde kaçmak da Hume'a göre, ahlâkın amacı dahilinde kabul edilmektedir.

Sezgi üzerine temellenen ahlâk teorisi bilinen en eski ahlâk teorilerinden biri olarak kabul edilmektedir. (Hazlitt, 2016: 209). Bu teoriyi daha iyi anlamak adına kelimenin ne ifade ettiği üzerinde durmak gerekir. Sezgi kavramı herhangi bir şeyin vasıta olmaksızın bilinmesi anlamına gelmektedir (Kılıç, 2016: 54). Bu tanıma göre sezgicilik, davranışların hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğu bilgisinin kendisiyle doğrudan bilindiğini ifade eden yaklaşımın adıdır (Hazlitt, 2016: 209). Ahlâkî anlamda sezgicilik, ahlâkî eylemlerin insanın sezgilerine dayandığını ve aynı zamanda ahlâkî değerlerin bütün insanlık için ortak olduğunu savunan yaklaşımdır (Cevizci, 2002: 118). Bu yaklaşım, yaşamda var olan durumların insanın sezgileriyle uyumlu olması gerektiğini savunmaktadır. Zira var olan durumlarla ilgili yapılan iddialar, sezgilerle çeliştiği takdirde kabul edilemezdir (Doko, 2019: 45). Anlaşılabileceği üzere sezgicilik gaye olarak, nesnel ve evrensel bir ahlâkî yaklaşımı orta koymaya çalışmaktadır. Ahlâkî sezgiciliğe göre, yargılar ve ilkeler kaynağını sezgiden almaktadır. Ayrıca kaynağı sezgi olan ilke ve yargıların doğrulanmaya ihtiyacı yoktur (Frankena, 2007: 186). Zira bu görüşe göre, sezgi yoluyla elde edilen

bilgiler kendilerini doğrular niteliktedirler. Apaçık bilinme özelliğine sahiptirler (Kılıç, 2016: 54).

Sezgici ahlâk teorisini savunanlara göre, ahlâkî anlamda iyi kavramının tarifini yapmak pek mümkün değildir. Nitekim sezgici ahlâk denildiğinde akla ilk gelen düşünürlerden biri olan George Edward Moore, iyi hakkında “iyi tarif edilemez” (Kılıç, 2016: 55) şeklinde cevap vermiştir. Zira ona göre iyi, basit ve biriciktir (Cevizci, 2002: 333). Moore, iyi kavramının basit ve biricikliğini anlatırken, sarı renk örneğini verir. Bu örneğe göre, sarı rengin bilgisine sahip olmayan birisine, sarı rengini açıklamak imkânsızdır. Aynı şekilde, iyi kavramı hakkında herhangi bir bilgiye sahip olmayan birisine de iyi kavramını anlatmak imkânsız olacaktır. Söz konusu kavramlar, bileşik olmadığından onları tarif etmek mümkün değildir (Cevizci, 2002: 333). Zira tarife ihtiyaç duyanlar, kompleks yapıda olan kavramlardır. Anlaşılacağı üzere ahlâkî anlamda iyi kavramı, tarif edilemez basit bir kavramdır. Ayrıca iyi kavramının tanımlanamayan bir kavram olması, bu kavramın anlamsız bir kavramı ihtiva ettiği anlamına gelmez. Ahlâk felsefesinin kavramı olarak iyi aynı zamanda tabii olmayan bir kavram olarak nitelendirilmektedir. Buna göre, tabii olmayan iyiliğin kavranması yalnızca vasıtasız olarak meydana gelen sezgi ile mümkündür. Yani kişi, iyiyi kendinde olan ahlâkî sezgi yoluyla kavrayabilmektedir (Kılıç, 2016: 57) Buradan da anlaşılacağı üzere ahlâkî iyiyi tayin edecek tek ölçüt sezginin kendisidir. Zira sezgi temelli ahlâk yaklaşımını savunanlara göre, doğru ve yanlış olan bilginin kaynağı da akıl yürütme yoluyla değil, sezgilerle doğrudan apaçık bir şekilde bilinmektedir. Sonuç

olarak, sezgici ahlâk yaklaşımını benimseyenler, ahlâkın kaynağını insanda vasıtasız olarak meydana gelen sezgi ile temellendirmektedirler. İnsan, kendisinde meydana gelen sezgi yoluyla, davranışların keyfiyeti hakkında bilgi edinebilir. Dolayısıyla insan, ahlâkî iyi ve kötüyü de bu yolla ayırt edebilmektedir. Duygu ve sezgi ile temellenen ahlâk yaklaşımından farklı olarak, ahlâkın kaynağını akıl ile temellendiren ahlâk yaklaşımı, söz konusu duygu ve sezgi yoluyla ahlâkın kaynağının temellendirmesinin problemliliğini kabul etmektedir. Buradan hareketle bir sonraki başlıkta akıl ile temellendirilen ahlâk yaklaşımının genel hatları hakkında bilgi verilecektir.

1. 2. 2. Akıl ile Temellenen Ahlâk Yaklaşımı

Akıl ile temellenen ahlâk yaklaşımının ilk olarak, Sokrates felsefesinde ortaya çıktığı kaynaklarda kabul edilmektedir. Bu bağlamda Sokrates, rasyonel ahlâk geleneğinin ilk ismi olarak kabul görmektedir. Sokrates ile başlayan bu yaklaşım, Eflatun ve Aristoteles ile de devam etmiştir (Kılıç, 2016: 23). Elbette akıl ile temellendirilen ahlâk yaklaşımını savunan yalnızca adı geçen filozoflar değildir. Birçok filozof, ahlâkın temeline akli yerleştirmişlerdir. Akıl ile temellenen ahlâk yaklaşımını savunan filozoflardan ilk çağda en çok Aristoteles'in ortaya koyduğu yaklaşım, yeni çağda ise bilhassa Kant'ın ortaya koymuş olduğu ahlâk yaklaşımı oldukça önem arz etmektedir. Yukarı da ifade edildiği üzere bir sonraki ana başlıkta Aristoteles'in söz konusu yaklaşımı detaylı incelenecektir. Bundan dolayıdır ki bu başlık altında daha ziyade genel bilgiler ve özelliklere yer verilerek konuya hazırlık yapılacaktır.

Akıl ile temellenen ahlâk yaklaşımına göre, ahlâkın temelinde akıl yürütme vardır. Başka bir ifadeyle akıl yürütme yoluyla insan, hangi davranışın iyi, hangi davranışın kötü olduğu bilgisini elde edebilir. Bu sebeple, akıl ile temellendirilen ahlâk yaklaşımı taraftarlarına göre, akla uygun olan fiil, ahlâken iyi ve doğru olarak kabul edilmektedir. Aynı şekilde akla uygun olmayan fiil, ahlâken kötü ve yanlış olarak değerlendirilmektedir. Genel olarak akıl ile temellenen ahlâk yaklaşımında, mantıki muhakeme yoluyla insan, değişmez olan kesin bilgileri kavramaktadır. Bu anlamda doğru ve yeterli bilgi için akıl yalnız başına yetkindir. Akıl ile temellenen ahlâk yaklaşımının daha anlaşılır olması sebebiyle Aristoteles üzerinden detaylandırılabilir.

Aristoteles (384- 322), fizik, metafizik, ahlâk, siyaset, mantık gibi birçok alanda eser vermiş ve günümüze kadar en etkili filozoflardan biri olmuştur. Ayrıca, kendinden önce ortaya konan ahlâk yaklaşımları üzerinde sistematik bir şekilde çalışma yapan ilk kişi olarak kabul edilmektedir (Özlem, 2015: 27). Ortaya koyduğu ahlâk felsefesinde büyük oranda hocası Platon'un etkisinde kalmıştır. Aristoteles'in ahlâk alanına dair yazdığı eserlerin genel çerçevesi insan hayatının nasıl olmasından hareketle, iyi, mutluluk, erdemli olma ve orta olma gibi kavramlar üzerinden şekillenmektedir. Bu bağlamda ilk olarak, Aristoteles'te mutluluk ve iyi

kavramlarına değinilecek, akabinde ise ortaya koyduğu orta olma hali kavramından söz edilip, buradan hareketle, karakter ve düşünce faziletleri incelenerek konu detaylandırılacaktır.

Aristoteles, ahlâk felsefesini mutluluğun neliğı ve mutluluğun elde edilmesinin birey tarafından nasıl sağlanacağından hareketle oluşturmaktadır. Bu anlamda Aristoteles'in ahlâk yaklaşımını, mutlulukçu bir ahlâk yaklaşımı olarak tanımlamak mümkündür. Daha doğru bir ifadeyle filozof, mutluluğu gaye edinen bir ahlâk yaklaşımı üzerinde durmaktadır. Zira onun nezdinde mutluluğun kendisi amaç olarak değerlendirilmektedir. Filozofa göre, amaç olarak değerlendirilen mutluluk kavramı, hiçbir eksikliği olmayan ve kendine yeten bir kavram olarak ifade edilmektedir (Aristoteles, 2017a: 20). Bu anlamda mutluluk kavramı, kişinin en değerli hedefi konumundadır. Esasen filozofa göre, mutluluk erdemin bizatihi kendisidir. Bireyin söz konusu erdeme sahip olabilmek adına yaptığı her fiil doğru olarak kabul edilmektedir. Elbette bu eylemler erdeme uygun erdemler olmalıdır.

Aristoteles'te insanın amacı nedir sorusu oldukça önemlidir. Soruyu insan ruhu üzerinden temellendirmeye çalışan Aristoteles, insan ruhunun üç farklı gücünden bahsetmektedir. İlk aşama, bitkisel ruh olarak kabul edilmektedir. Bu ruh doğma, büyüme, beslenme gibi işlevlere sahiptir. İkinci aşama, hayvansal ruhtur. Bu aşama da insanın hayvanlarla paylaştığı özelliklerden oluşmaktadır. Tepki verme, hissetme gibi. Üçüncü aşama ise, yalnızca insanda var olan ve ona ait olan, onu diğer tüm varlıklardan farklı kılan akıldan oluşmaktadır (Özlem, 2015: 147). Akılda, pratik ve teorik olarak iki kısma ayrılmaktadır. Buradan hareketle aklın teorik yönü, varlığın ilk ilkeleri ile alakalı araştırmalarda bulunur. Pratik yönü ise, dünyevî olan şeylerin bilgisi ile alakalıdır. Bu anlamda insan yaşamının ayrılmaz parçasını oluşturmaktadır. Dolayısıyla insanın isteklerini yönlendirmekte aklın belirleyiciliğı ortaya çıkmaktadır. Bu noktada haz duygusuna işaret eden Aristoteles, hazzı hayvansal düzeydeki ruh ile ilişkilendirmektedir. Bu anlamda haz, kendi başına tam bir mutluluk sağlayamaz. Ayrıca sağladığı mutluluk kısa süreli olacaktır. Aristoteles'e göre devamlı, kesintisiz olan mutluluk yalnızca akıl ile birlikte meydana gelmektedir ve bu yönüyle yalnızca insana özgüdür. Akıl bu anlamda mutluluk için insana kılavuzluk yapmaktadır. Ahlâk da Aristoteles'e göre insanın pratik aklı içine dahildir (Özlem, 2015: 148). Anlaşılacağı üzere insanın amacı

mutluluğu elde etmektir. İnsan amacını elde ederken aklın pratik yönünden faydalanmaktadır.

Mutluluğu gaye edinen ahlâk yaklaşımlarında iyi kavramı oldukça mühimdir. Filozofa göre iyi kavramı, insanın mutluluk elde etmesini ve amacını gerçekleştirmesini sağlayan fiil olarak tanımlanmaktadır. Bunu sağlayan her fiil ahlâken de iyi olarak kabul edilmektedir. Aristoteles'e göre, var olan tüm sanat, araştırma ve yönelimlerin amacı söz konusu iyi kavramına ulaşmak içindir (Aristoteles, 2017a: 21). Bundan dolayı, iyi kavramı başka bir açıdan her şey, herkes tarafından elde edilmek istenen şey olarak da tanımlanmaktadır (Aristoteles, 2017a: 21). Aristoteles'e göre, tüm sanat, araştırma ve eylemlerin gayesi aynı olmak zorunda değildir. Elbette amaç anlamında farklılık göstereceklerdir. Örneğin filozofa göre, tıbbın gayesi sağlıklıken, ekonominin gayesi kazanmak ve neticede zenginlik olacaktır (Kılıç, 2016: 25). Fakat bütün yönelimlerde sonal tek bir gayeden söz edilebilmektedir. Bu ise, yukarıda ifade edilen iyi kavramının (en yüksek iyunin) elde edilmesi ile mümkün görünmektedir. Bu yönüyle Aristoteles'in ahlâk felsefesinde var olan sanat, araştırma ve fiillerin sonal tek bir amacı vardır. Buradan da anlaşılacağı üzere, filozof tarafından söz konusu sonal amacın, yani insan için en yüksek iyunin keyfiyeti ahlâk konusunun içinde ele alınıp değerlendirilmektedir. O halde buradan hareketle insan fiillerinin ahlâk konusunun temelinde yer aldığını ifade etmek gerekmektedir. Aristoteles en yüksek iyunin iki önemli özelliğinden bahsetmektedir. Birincisi iyunin kendisinin gaye olan bir şey olması gerektiği, ikincisiyse insanı tatmin etmesi yönüyle kendi kendine de yeterli olmasıdır. Bu yönüyle en yüksek iyi, insana söz konusu iyiye yönelmeyi sağlamalıdır. En yüksek iyi ile elde edilen mutlulukta ise, iyunin bahsi geçen iki özelliği de kendinde mevcuttur (Kılıç, 2016: 28). Buradan da anlaşılacağı üzere en yüksek iyunin mutluluk olduğu ortaya çıkmaktadır. Aristoteles'te söz konusu mutluluk; kişinin erdemlere, fazilete uygun yaşayan tarafını temsil etmektedir. Filozofa göre, mutluluğu elde etmiş olan insan, etrafındaki herkesten daha fazla erdeme, fazilete uygun bir hayat sürmelidir (Aristoteles, 2017a: 35).

Aristoteles'in orta olma kavramı ahlâkî erdemlerle ilgilidir. Bu bakımdan onun *mesos* olarak adlandırdığı orta olma kavramı, bireyin bizzat edinmesi gereken ahlâkî faziletleri vurgulamaktadır (Özturan, 2017: 134). Bir başka deyişle ona göre

kişinin, orta olma kavramını içselleştirmesi ahlâkî bir kabiliyet olarak nitelendirilmektedir. Basit bir ifadeyle, Aristoteles’ in orta olma halinden kastı, aşırılıktan uzak bir yaşamdır. Bu çerçevede filozofun ortaya koyduğu orta olma haliyle alakalı iki kavram dikkatleri çekmektedir. Bunlar; *hüperbolê* (aşırı olma) ve *elleipsis* (eksik olma) kavramlarıdır (Özturan, 2017: 134). Nihayetinde orta olma hali, bu iki kavram arasındaki doğru davranışa isabet etmek şeklinde anlaşılabilir. Çünkü orta olma hali, aşırılıktan az, eksiklikten ise fazla olma durumuna karşılık gelmektedir (Aristoteles, 2016: 53). Bu yönüyle Aristoteles’teki orta olma kavramının insan ve toplumların yaşamlarına yön veren önemli bir özelliği de bulunmaktadır. Esasen bu kavram insanca yaşamının bir koşulu olarak kabul edilmektedir. Ayrıca Aristoteles bu kavramla, insanların ölçülü bir yaşamı parola edinmesine dikkat çekmekte ve bunu şiddetle önermektedir. Aristoteles’ in savunduğu orta olma görüşüne göre; tüm duygu ve eylemlerimizde iyiyi ve ahlâkî olanı temsil eden bir orta olma hali bulunmaktadır. Aynı şekilde erdemsizliği simgeleyen ifrat ve tefrit denilen iki aşırı uç vardır (Arslan, 2017: 261). Örneğin; Aristoteles’in deyimiyle, her şeyden kaçan ve korkan; korkak, hiçbir şeyden korkmayan ve üzerine giden ise cüretli diye tanımlanır. Aynı şekilde, her hazı tadan haz düşkünüyken, tüm hazzardan kaçan ise duygusuz olur. Bu gibi durumları erdemli hale getirmek ise orta olma hali ile sağlanmaktadır (Aristoteles, 2017a: 32). Filozofa göre korkaklığın ortası; gereği kadar korkmaktır. Bu da cesaretin sağlanmasıyla ortaya çıkacaktır. Haz konusunda ise Aristoteles, hazzı bizatihi kötü olarak nitelemez. Ona göre kötü haz orta yoldan uzak olan, ölçüsüz hazzdır (Cevizci, 2011: 261).

Nikomakhos’a Etik kitabında Aristoteles, orta olma haline insanın erdemi sıfatını yükler. Orta olma; insanın işini erdemli olarak yapmasını sağlayan huy şeklinde tarif edilmektedir (Aristoteles, 2017a: 36). O, orta olma olarak adlandırdığı kavramın, davranış ve duygularımızda eşitliği sağladığını belirterek aşırılık ile eksiklik arasında bir yerde olduğunu belirtmektedir. Ancak, Aristoteles düşüncesinde eşitliği sağlayan orta olma kavramı, mutlak anlamda bir orta olarak kabul edilmez. Aristoteles bu hususa *Nikomakhos’a* kitabında şöyle temas eder; “*Bir şeyin ortası iki ucunda eşit ve uzaklıkta olana diyorum ki, bu herkes için bir ve aynı şeydir; bize göre orta ise, ne fazla ne eksik olana diyorum; bu ise tek değildir ve herkes için de*

aynı değildir” (Aristoteles, 2017a: 36). Buradan da anlaşılacağı üzere Aristoteles’in ortaya koyduğu orta yol kavramında rölatiflik bulunmaktadır. Yani, kişiye ve duruma göre değişkenlik arz etmektedir. Başka bir deyişle objektif değil sübjektiftir. Değişkenlik arz eden orta olma halini insan, aklı ile doğru bir şekilde tespit edebilmektedir Aristoteles sözlerini şu şekilde devam ettirir. “Örneğin; Bir şeyin çoğu on, azı iki ise ortası altı olur. Çünkü eşit bir şekilde birini aşıyor, diğeri tarafından aşıyor; bu ise matematiksel oranlamaya göre ortadır. Oysa bize göre ortayı böyle almamak gerekir; nitekim biri için on kilo yemek çok, iki kilo yemek az ise, beden eğitimcisi altı kilo yemeği gerekli bulmayacaktır; çünkü bu da bunu yiyecek olan için az da olur çok da. Demek ki her bilen kişi aşırılık ile eksiklikten kaçır, ortayı arar, onu tercih eder; bu orta ise şeyin ortası değil, bize göre orta olandır” (Aristoteles, 2017a: 36).

Aristoteles orta olma halinin her eylemde her duyguda uygulanıp uygulanmadığı üzerinde de birtakım görüşler belirtmektedir. O, orta olma halinin insanî eylemlerin tümünde uygulanabilir olmadığını savunur. Bu hususta şunları söyler; *“Her eylem ile her etkilенimin orta olması söz konusu değildir; nitekim bunlardan kimi adlarında kötülüğü içerir. Söz gelimi hasetlik, arsızlık, kıskançlık; eylemler içinde zina, hırsızlık, adam öldürme. Çünkü bütün bunların ve bu gibi şeylerin aşırılıklarının, eksikliklerinin değil, kendilerinin kötü olduğu söylenir”* (Aristoteles, 2017a: 38).

Görüldüğü üzere Aristoteles’te orta olma hali her duygu ve eylemlerde uygulanamaz. Uygulanmaya çalışıldığında yanlış düşmek kaçınılmazdır. Çünkü filozofa göre, özünde bizatihi kötülüğü barındıran duygu ve eylemlerin orta hali mümkün değildir. Tersten düşündüğümüzde de durum böyledir. Örneğin; Aristoteles’e göre adalet erdeminin ortası yoktur. Bu mümkün değildir. Zira adaletin az adaletli ya da çok adaletli şeklinde ifrat ve tefrit gibi iki aşırı uçundan bahsedilemez. Binaenaleyh adalet, bizatihi bir erdemdir (Tekerek ve Tekerek, 2008: 23). Aristoteles, ahlâkî erdemlerimiz için genel olarak uyumluluk, alışkanlık ve doğru görüşü gerekli görmektedir. Bu tarz eylemlerin cevherini kavramamız ise doğru olan ortaya isabet etmemiz ile gerçekleşir (Gökberk, 2012: 80). Aristoteles’in ele aldığı erdemlerden birkaç örnek vermemiz konunun daha iyi kavranabilmesi açısından önemlidir. Örneğin; para harcamak fiili açısından konu değerlendirilmeye

çalışılacak olursa; para harcamak fiilinin aşırılığı müsriflik olarak tanımlanmaktadır. Eksikliği ise, cimriliktir. Bunlar (müsriflik ve cimrilik) ifrat ve tefrit olarak nitelenirler. Her ikisi de ahlâken kötüdür (Kılıç, 2016: 31). Her ikisi de iki aşırı ucu temsil etmektedir. Her ikisinin arasındaki orta yol erdemi ise, cömertliktir. Aynı şekilde dinginsizlikle, düşüncesizliğin orta hali de düşünceli davranma fiilidir (Gökberk, 2012: 80). Örneklerin çoğaltılması mümkündür. Bunların tamamı uygulandığında Aristoteles'in savunduğu orta olma hali/ doğru orta kazanılmış olur.

Orta olma halini kadın ve erkek ayrımıyla da ele alan Aristoteles, bir erkeğin cesur bir kadın kadar cesur olmasını korkaklık olarak nitelendirmektedir. Zira ona göre, kadın ve erkek için ahlâkî belirleyiciler aynı olmamaktadır. Aristoteles'in bu düşüncesinin altında, her iki cinsin erdemleri edinmesi arasındaki farklılık anlayışı ve farklı yapıları yatmaktadır (Özturan, 2017: 139). Aristoteles'in orta olma bahsinde değindiği bir başka konu ise, erdemlerin korunmasına yöneliktir. Ona göre bu erdemleri kazanan birey, aşırılık ve eksiklikten olabildiğince kaçınmalıdır. Filozof bu durumu şöyle vurgular; *“O halde erdem tercihlere ilişkin bir huy; akıl tarafından ve akli başında insanın belirleyeceğiyle belirlenen, bizle ilgili olarak orta olanda bulunma huyudur. Bu biri aşırılık öteki eksiklik olan iki kötülüğün ortasıdır; kötülük etkilenimlerde ve eylemlerde gerekenden aşırısı ya da eksigidir, erdem ise ortayı bulma ve tercih etmedir”* (Aristoteles, 2017a: 37). Burada Aristoteles'in değindiği iki husus dikkat çekmektedir. İlk olarak Aristoteles, erdemlerin akıl yardımıyla belirlendiğini ifade etmekte, ikinci olarak ise erdemlerin sürekliliği için orta olma ilkesine bağlı kalınıp ilkenin gerektirdiği şekilde davranışta bulunmanın gerekliliğini belirtmektedir. Erdemlerin akıl ile belirlenmesi mevzusu bir sonraki bölümde düşünce ve karakter faziletleri bağlamında ele alınacağı için burada bu konuya değinilmeyecektir. Aristoteles orta olma halini bir başka açıdan daha değerlendirmektedir. Orta olma hali ona göre, en iyi olmaya gayret etme olarak nitelendirilmektedir. Orta olma hali, kişinin faziletleri elde edip en iyi olmasını sağlayan bir huydur. Bu durumu *Eudemos*'a kitabında şöyle belirtir; *“Madem erdem, en iyi uygulamaların ona dayandığı, en iyi ile ilgili en iyi koşulların onda bulunduğu bu tür bir huy, en iyi ise bu da bize bağlı olan bir aşırılık ile eksikliğin ortasıdır. Öyleyse karakter erdemi her bir kişi de bir orta olma olmadır ve hazzarda, acılarda, hoş şeylerde, acı verici şeylerde kimi ortalarla ilgilidir. Bu zorunludur. Orta olma*

ise, kimileyin hazlarda, kimileyin acılarda, kimileyin de her ikisinde olacaktır. Nitekim aşırılık gösteren kişi hoş olan şeyden hoşlanmakta, karşıtından acı duymakta aşırılık gösterir; bunlar da ya mutlak anlamda ya da belli bir sınıra göre, sözgelişi çoğunluğun davrandığı gibi davranmadığı zaman olur. Oysa erdemli kişi gerektiği gibi davranır” (Aristoteles, 2017b: 30- 31).

Aristoteles faziletleri karakter ve düşünce erdemleri olarak iki başlık altında ele almaktadır. Söz konusu erdemlerle, kişinin kendi gerçeğini keşfetmesini sağlaması üzerinde önemle durmaktadır (Arslan, 2017: 134). Düşünce erdemleri Aristoteles’e göre bilgelik, doğru yargılama, akli başındalık ile alakalıdır. Cömertliği, ölçülülüğü ise karakter erdemleri dahilinde ele almaktadır (Aristoteles, 2017a: 29). Düşünce erdemlerinin daha ziyade eğitimle meydana geldiğini belirten Aristoteles, bu oluşumun zaman gerektirdiği üzerinde ayrıca durmaktadır. Karakter eylemlerinin ise, alışkanlıklarla yapıp etmelerle edinildiğini söylemektedir (Aristoteles, 2017a: 29). Karakter ve düşünce erdemlerinin detayına inmezden önce konunun bağlamı hasebiyle Aristoteles felsefesindeki insan ruhu üzerinde durulması gerekmektedir. Filozofa göre insan ruhu iki kısımdan oluşmaktadır. Bunlar;

- 1- Ruhun akıl tarafı: insan burada bir plan yapıp onu yapabilme gücüne sahiptir.
- 2- Ruhun akıldan mahrum olan tarafı: bu kısımda kendi arasında ikiye ayrılır;
 - a) beslenme ve büyüme yetisi; Aristoteles bu yetinin insan fazileti ile bir bağlantısı olmadığını söyler.
 - b) aklın koyduğu kuralları kavrayan yeti; filozofa göre bu yeti, ruhun arzulayan yanını yansıtır (Kılıç, 2016: 29). Buna göre iki tür erdem vardır. Bunlar; karakter ve düşünce erdemleridir.

Aristoteles’in ahlâk felsefesinde *ethos* olarak adlandırılan önemli bir kavram vardır. Karakter faziletleriyle alakalı olan *ethos* kavramının alışkanlığa karşılık geldiğini belirten filozof, karakter faziletlerinin de alışkanlık ile kazanıldığından bu kavramı kullanmayı uygun görmektedir (Aristoteles, 2016: 49). Aristoteles’e göre, karakter faziletleri, alışkanlık ve uygulamalarla oluştuğundan dolayı, insanda a priori ya da doğa vergisi olarak bulunmazlar (Aristoteles, 2017a: 30). Ancak Aristoteles’e göre, kişinin bu erdemleri edinebilecek doğal bir yapısı da vardır. Bir başka deyişle, karakter faziletleri insanda fitrî olarak bulunmazlar. Fakat bu erdemleri edinecek fitrî bir yetenek kişide mevcuttur (Kılıç, 2016: 30). Zira Aristoteles’ e göre, nasıl ki ev

yapa yapa mimar, gitar çala çala gitarcı olunuyorsa adaletli davranma davranma adil, ölçülü davranma davranma ölçülü olunur (Aristoteles, 2017a: 30). Yani karakter faziletleri, tecrübeye dayalı deneyimlerle oluşur ve bu deneyimler yapıp etmelerle bireyde alışkanlığa dönüşmektedir. Peki, Aristoteles' e göre fazilet kavramı nedir, neye karşılık gelmektedir? Aristoteles fazileti ifrat ve tefritin ortası şeklinde tanımlamaktadır. Bu aşırılık ve eksiklik karakter faziletlerinde ortaya çıkar. Yukarıda da ifade edildiği üzere, orta olma hali, hem hisler hem de fiillerle ilgilidir. Hem hisler hem de fiillerde olan aşırılık ve eksikliğin arasındaki ortayı bulmak ise, karakter erdemleriyle alakalıdır (Cevizci, 2019: 85). Örneğin; ölçülülük diye adlandırılan erdem, sefihlik ile duyarsızlığın, yüce gönüllülük ise, kibir ile tevazunun ortası olmak durumundadır (Cevizci, 2011: 136). Bu ortanın tespiti karakter faziletleriyle alakalıdır. Karakter faziletlerinde ortayı tespit edecek olan ise, *akıldır*. Bir bakıma akılla bunun tespitini sağlayacak olan faziletli birey, ifrat ve tefritten kaçınan ve orta olanı tercih etmiş olan kişi olur. Aristoteles bu durumu şu sözleriyle pekiştirir: “*Demek ki erdem, bir tür orta olma halidir*” (Aristoteles, 2017b: 27- 28). Erdemli olan insan da mutlu olur. Çünkü Aristoteles' e göre insandaki en değerli şey akıldır. Nitekim erdem, akla uygun bir etkinlik olarak tanımlanmaktadır. Mutluluk ise, Aristoteles nezdinde aklın işlevine uygun bir faaliyet olarak değerlendirilmektedir (Kılıç ve Reçber, 2016: 345). Görülüyor ki insan, kendindeki en değerli şey olan akılla, karakter faziletlerindeki ortayı tespit edip erdeme sahip olabilmektedir. Erdeme sahip olan birey ise, nihayetinde mutluluğu da elde etmiş olacaktır.

Aristoteles faziletleri insan ruhuyla ilişkilendirmektedir. Bunu yaparken “*karakter faziletlerini ruhun akıldan pay almayan yanının ama buyurucu akıl yanına göre aklın peşinden gidebilen yanının bir niteliği*” olarak ifade etmektedir (Aristoteles, 2017b: 26). Bu nitelik kimi ortalarla ilgilidir. Öyleyse der Aristoteles, karakter faziletleri nasıl bir orta olmalıdır? Bu sorunun cevabını birçok örnek üzerinden vermeye çalışmaktadır. Örneğin, sakinlik duygusunun aşırılığını öfkellik, eksikliğini ise, vurdumduymazlık olarak ele almaktadır (Aristoteles, 2017b: 27- 28). Ona göre sakinlik, karakter faziletlerinin akıl ile tayin edip, alışkanlık haline getirdiği orta olma halini ifade etmektedir. Anlaşılacağı üzere Aristoteles' e göre erdeme sahip olan insan, karakter erdemleriyle birlikte orta olma halini edinen insandır.

Aristoteles'e göre, düşünce erdemleri akılla birliktedir. Ayrıca eğitim ile elde edilir. Dahası düşünce faziletleri sanat, bilim, pratik bilgeliik, sezgisel akıl ve felsefi bilgeliik ile ilgilidir (Arslan, 2017: 251). Aristoteles düşünce faziletlerinin, "akıl taşıyan taraf, akıl taşımasından dolayı ruhun buyuran yanına has erdemler" (Aristoteles, 2017b: 25) olarak tanımlar. Aristoteles'in düşünce faziletlerine yönelik yaptığı yorumların, ruhun düşünen ve akıl yürüten kısmı hakkındaki görüşleriyle ele alınması gerekmektedir. Aristoteles'e göre, ruhun düşünen ve akıl yürüten tarafı iki kısımda incelenmektedir.

1- İlmî meleke: bu yetiyle insan en değerli varlık şekillerini kavrayabilir.

2- Düşünüp karar veren meleke.

Aristoteles, ruhun ilmî yetisinin faziletine teorik bilgeliik adını verir. Ruhun düşünüp karar veren melekesini ise, pratik bilgeliik olarak tanımlamaktadır (Kılıç, 2016: 34-35). Düşünce faziletleri bir fiilin nasıl olduğunun tespit edilmesinde belirleyicidir. Bu aşamada akıl devrededir (Ketenci ve Topuz, 2013: 7). Aristoteles bir fiilin nasıl meydana geldiğinin bilgisini elde ederken, düşünce faziletlerini oluşturan *nous* ve *aklı başındalık* yetilerinin işlevlerine değinir. Çünkü bu iki yeti, fiillerle ilgilidir. Aklı başındalık, orta olmayı tespit eden melekedir. Zira akli başında olan birey, fiiller hususunda doğru düşünmeye sahip olandır (Ketenci ve Topuz, 2013: 7). Başka bir ifadeyle akli başındalık, kişinin nelerin kendisi için doğru ve yararlı olduğu hususunda düşünmesidir. *Nous* kavramı ise, ahlâkî erdemler ile Tanrı arasındaki derin düşünme faaliyetiyle ilgilidir (Kılıç ve Reçber, 2016: 345). *Nous* ile derin düşünme faaliyetini elde eden insan, erdemli kişi olup tam mutluluğu tecrübe etmiş olur (Kılıç, 2016: 36). Aristoteles düşünce faziletlerinde pratik bilgeliik olarak tanımladığı ruhun, düşünüp karar veren yetisinde son olarak basiret kavramından söz eder. Basireti "*tercih edilen bir gaye için uygun olan ortayı bulma kabiliyeti*" (Kılıç, 2016: 35) şeklinde tarif eder. Yani basiret, ahlâkî anlamda orta olmayı sağlayan bir yetenektir.

Sonuç olarak, Aristoteles' in ahlâk felsefesini akıl üzerine temellendirdiği anlaşılmaktadır. Akıl ile insan, bir yandan en yüksek iyiye erişerek mutluluğu elde etmiş olur. Diğer yandan ise, orta olma kavramıyla birlikte insana, doğru olanı tespit etmede yardımcı olmaktadır. Bu da bireyin tercihleriyle mümkün olmaktadır.

1. 2. 3. Sofistlerin Ahlâkî Göreciliği

Görecilik ya da rölativizm, bilginin genel geçer olmayıp, toplumlara, kişilere göre değişkenlik gösterebileceğini savunan bir yaklaşımdır. Bu bağlamda ahlâkî görecilik, ahlâkî değerlerin toplumlara, dönemlere, kişilere göre değişkenlik gösterdiği ve kesin olmadığını savunan yaklaşımdır. Dolayısıyla, genelde göreciliğe özelde ise ahlâkî göreciliğe göre, tek bir doğrudan söz etmek mümkün değildir. Yani sayısız doğrular olabilmektedir. Söz konusu görecilik yaklaşımı, düşünce tarihi içinde oldukça üzerinde durulan bir yaklaşım olmuştur. Aynı şekilde, ahlâk alanında da oldukça önemli görülüp tartışılmıştır. Zaman içinde farklı kategorilerde incelenen ahlâkî görecilik, genellikle üç başlık altında toplanmıştır. Bu başlıklar sırasıyla şöyledir; 1) Betimleyici görecilik; bu göreciliğe göre farklı toplumların, ya da farklı dönemlerde ortaya konan ahlâkî değerler, hem birbirlerinden farklı hem de birbirleriyle çatışmaktadır. 2) Meta-etik görecilik; bu görüş aslında betimleyici göreciliğin karşısında yer almaktadır. Zira meta- etik göreciliğe göre, farklı zamanlarda, farklı insanlar tarafından benimsenen ahlâkî değerler birbiriyle çatışmaz. Her biri geçerli görülmektedir. 3) Normatif görecilik; buna göre farklı zamanlarda ve farklı toplumlarda ortaya konan ahlâkî değerler aynı koşullara sahip olsa dahi, bir birey ya da bir kişi için doğru ve iyi olarak kabul edilen şey, bir başka birey ve toplum için doğru ve iyi kabul edilmemektedir (Frankena, 2007: 198- 199). Zaman içinde ahlâkî görecilik, bu şekilde kategorilendirilmiştir. Konunun gidişatı açısından bundan sonra meta- etik görecilik başlığı, daha ziyade Sofistler üzerinden detaylandırılacaktır.

Sofist; bilgiden anlayan anlamına gelip, para karşılığında bilgelik öğreticisi mesleğini yapan olarak tanımlanmaktadır (Kranz, 2014: 199). Sofistlerin felsefelerinin temelinde her bireye ayrı ayrı değer verilmesi gerektiği fikri mevcuttur. Onların savunduğu düşüncenin temelinde insanın kendisi vardır. Yani onlar, insanın biricik ve özel oluşunu savunmaktadırlar. Bu doğrultuda meşhur sofist Protagoras' ın "insan her şeyin ölçüsüdür" (Kranz, 2014: 202) sözü de bu temellendirmeyi doğrular niteliktedir. Protagoras'ın bu sözü üzerinde oluşan Sofist felsefesi, onların ahlâk felsefelerini açıklayıp anlamlandırabilmek adına da büyük önem arz etmektedir. Sofistlerin ahlâk yaklaşımının temelinde insanın kendisi vardır. İnsan her konuda olduğu gibi ahlâk konusunda da yegâne ölçüdür. Esasen bu ahlâk yaklaşımının

merkezinde her insan için farklı bir ahlâk yaklaşımı yatmaktadır. Nitekim onların düşüncesine göre ‘bir şey bana nasıl geliyorsa öyledir, aynı şekilde bir başkası için ne anlam içeriyorsa o da öyledir’ düşüncesi söz konusudur. Yani, sıcaklığı seven biri için güneş, onu memnun edecektir. Fakat sıcaktan hoşlanmayan birisi içinse güneş, istenmeyen ve hoşnut olunmayan konumdadır (Kranz, 2014: 202). Bu anlamda mevcut durumlar kişinin bizzat kendisi ile anlam bulacaktır. Yani, insanın biricikliği düşüncesinden dolayı, ahlâkî değerler de insanın kendisi ile anlam bulacaktır. Buradan da anlaşılacağı üzere sofistlerin, ‘insan her şeyin ölçüsüdür’ görüşleriyle ahlâkî anlamda rölativist ahlâkın ortaya çıkmasına neden oldukları söylenebilir. Bilhassa Protagoras’ın meşhur ifadesinden anlaşılan şudur ki; bir eylem, bir durum, bir eşya hakkındaki bilgi insanlara farklı gelebilir. Hatta ayrı ayrı zamanlarda aynı kişiye bile farklı gelebilir (Arslan, 2017: 29). Çünkü onlara göre, insan değişim içinde olabilir. Bu anlamda Sofistler, insanın değişim içinde olduğunu kabul ederler. Protagoras’ın ortaya koyduğu bu görüşe göre, birden fazla ahlâkî yaklaşım ortaya çıkacaktır. Bu anlamda Sofistlerin, evrensel bir ahlâk yaklaşımını savunduğunu ifade etmek mümkün görünmemektedir. Nitekim onların ortaya koymuş olduğu görüşün temelinde insanın kendisi vardır. Bu sebeptendir ki, herkesi kapsayan genel geçer ölçütler yoktur. Örneğin X kişinin yarar diye nitelendirdiği ve bundan haz duyduğu şey, Y kişisine göre zararlı olabilmektedir (Özlem, 2015: 24). Dolayısıyla sayısız görüş ortaya çıkacaktır.

Özelde sofistler üzerinden açıklanmaya çalışılan etik görecilik, genelde; evrensel ahlâkın olmadığını, var olan ahlâkî değerlerin bireyden bireye, toplumdan topluma, dönemden döneme, kültürden kültüre değişiklik arz ettiğini ileri sürmektedir. Başka bir ifadeyle etik görecilik, evrensel iyinin var olmadığı iddiasını taşımaktadır. Bunun yanında ahlâkî erdemler olarak bilinen adalet, hikmet, cesaret ve iffetin de tanımlarının yapılması mümkün değildir. Zira söz konusu göreciliğe göre, tüm insanlığı kapsayacak ve herkes tarafından kabul görececek bir bilgidен söz etmek imkansızdır. Bundan dolayıdır ki, sofistlerin de ifadesiyle, genel geçer bir bilgi elde edilemiyorsa, o halde birey kendisi için en iyi olanı yine kendisi tayin edecektir (Çelikkol, 2015: 162-163). Sofistler, insanı merkeze almaları hasebiyle rölativist ahlâkın da ilk temsilcileri olarak görülmektedirler (Özlem, 2015: 24). Sonuç olarak etik göreciliği savunanlar, doğru yanlışı durum, zaman, yer ve insana göre

değişiklik gösterdiğini iddia ederler (Billington, 2011: 73). Bu sebeple, bütünü kapsayacak bir ahlâk yaklaşımından söz etmek mümkün görünmemektedir. Yaşamlarında dini referans olarak almayan ateistler, ahlâk ile dinin arasında herhangi bir bağlantının olmadığını kabul etmişlerdir. Onlar, dinin merkeze alındığında, bireyin doğru olandan uzaklaşacağına inanmaktadırlar. Zira onlara göre, dinin hiçbir alanda belirleyiciliği söz konusu değildir. Buradan hareketle bir sonraki başlıkta ateist ahlâkının özellikleri üzerinde durulacaktır.

1. 2. 4. Ateist Ahlâkı

Ateist ahlâkı; ahlâk ile din kavramlarını iki ayrı alanda değerlendiren ve bu iki kavram arasında hiçbir ilişkinin olmadığını savunan yaklaşıma verilen isimdir. Ateistlerin bir kısmı, ahlâk alanına Tanrı inancının yerleştirilmesine karşı çıktıklarını ifade etmektedirler (Büyük, 2014: 91). Ahlâk ile din arasında hiçbir bağlantının olmadığını savunan ateist ahlâkçılara göre, dine dayanan ahlâk yaklaşımını savunanlar, Tanrı'nın varlığını ispat edemezler. Dahası onlara göre, dine dayanan ahlâk yaklaşımını savunanlar, Tanrı'nın varlığını ispat edemedikleri gibi, ahlâka da bir temel inşa edemezler (İmamoğlu, Yazoğlu ve Başçı, 2017: 214). Hal böyleyken ateist ahlâkçılar, bir kişinin ahlâklı olması için dini gerekli görmezler. Onlara göre, kişi, bir dinî kabulü olmadan ahlâklı bir birey olabilir. Hatta onlar dine dayanan ahlâk yaklaşımını zararlı görmektedirler (Aydın, 2018: 325). Söz konusu düşüncelerinin altında yatan sebep ise, onlara göre dinin insanların özgürlüklerini kısıtladığı düşüncesidir. Bu bakımdan onlar, ahlâkın din zemininde bir temele dayandırılmasını akıl dışı olarak yorumlamaktadırlar. Ateist ahlâkı savunanlara göre, teist inanca sahip bireyler, günah ve bencilliği temel alırlar. Bu sebeple, sağlıklı olmayan bir yaklaşımı savunmaktadırlar (Aydın, 1990: 190). Yani onlar, teist inancı benimseyenlerin günden korkarak sadece kendisini önemseyip düşündüğünü iddia ederler. Bir bakıma onlara göre, teistik ahlâk yaklaşımı din, ceza, korku ve ödülünden oluşan, aynı zamanda evrensel bir yapıda olamayacak olan bir ahlâk yaklaşımını ortaya koymaktadır.

Yukarıda ahlâkın temellendirilmesi üzerine yapılan açıklamalardan sonra bir sonraki başlık olan Tanrısız Ahlâk bahsi incelenecektir. Söz konusu başlıkta ilk olarak Friedrich Nietzsche'nin ahlâk yaklaşımı incelenecektir. Sonrasında Jean Paul

Sartre’ın ahlâk yaklaşımı ele alınacak olup, bir sonraki başlıkta da zarar eksenli ahlâk yaklaşımını savunan Walter Sinnott- Armstrong’ un görüşleri üzerinden bölüm sonlandırılacaktır.



2. TANRISIZ AHLÂK

Tanrısız ahlâk, başka bir ifade ile ateist ahlâk olarak ifade bulan ahlâk yaklaşımı, en geniş tabir ile ahlâkın temelinde Tanrı dışında herhangi bir ilkenin benimsenmesi şeklinde tarif edilebilir. Tarifinden de anlaşılacağı üzere ahlâkın belirleyici kaynağı din değildir. Aksine dine dayanan ahlâk yaklaşımı, Tanrısız ahlâkı savunanlara göre anlamsız ve saçma olmaktadır. Onlara göre, Tanrı ile ahlâk arasında zorunlu bir münasebetin olmadığı gibi, aralarında herhangi bir durum da söz edilemezdir (Büyük, 2014: 91). Bu bağlamda birçok Tanrısız ahlâk yaklaşımının ortaya çıktığını ifade etmek mümkündür. Söz konusu yaklaşımları savunanlardan bir kısım, ahlâk alanının devamlı bir değişim içinde olduğunu iddia eder. Bu iddialarından dolayıdır ki, onlara göre sürekli bir değişim içinde olan ahlâk alanını, değişmez olarak kabul edilen bir otorite ile ilişkilendirmek söz konusu olamazdır. Diğer bir kısım ise, irade kavramını öne sürerek kişinin kendi kendini ahlâk anlamında yönetmesi gerektiğini ifade ederek, Tanrı'nın ahlâkın esası olarak kabul edilmesini şiddetle eleştirmektedir (Büyük, 2014: 92).

Tanrısız ahlâk olarak isimlendirilen yaklaşımın birçok farklı şekilleri mevcuttur. Mutluluğun maddi hazlarla elde edileceğini iddia edenler, insanın özgürlüğünden ve biricikliğinden yola çıkanlar, duygunun, aklın ahlâkın temeli olduğunu savunanlar, fayda ve zarar ilişkisiyle açıklayanlar gibi. Bu bölümde, bir önceki bölümde de ifade edildiği üzere Friedrich Nietzsche'nin ahlâk yaklaşımı, Jean- Paul Sartre'ın ahlâk yaklaşımı ve Walter Sinnott- Armstrong'un zarar merkezli ahlâk yaklaşımı ele alınıp Tanrısız ahlâk bahsi bu örnekler üzerinden açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır.

2.1. Friedrich Nietzsche'nin Ahlâk Yaklaşımı

Nietzsche, 19. yüzyılda yaşamış, döneminin genel düşünce çizgisinden ayrılmış bir düşündürdür. Esasen kendisinin ortaya koyduğu felsefenin anlaşılması güçtür. Bunun sebebi, kendisinin sistematik bir şekilde düşüncelerini aktarmayışından kaynaklanmaktadır. Yukarıda da ifade edildiği üzere, 19. yüzyılda birçok filozof tarafından geleneksel Tanrı anlayışı eleştirilmekte ve genel kabul gören görüşe itirazalar vardır. Söz konusu eleştirilerde bulunan filozoflardan biri de

Nietzsche'dir. Buradan hareketle kendisinin ilk olarak, Tanrı anlayışı ve akabinde de ahlâk yaklaşımı bir sonraki başlıklarda incelenecektir.

2.1.1. Tanrı Anlayışı

Nietzsche temelde bütün dinlere karşı bir yaklaşımı benimsemektedir. Esasen özelde Hristiyan inancındaki Tanrı'yı hedef göstererek, genel bir yaklaşım ileri sürmektedir. Ona göre, Tanrı insanlara emredici ve yasak koyucudur. Yasak koyan Tanrı anlayışı Nietzsche'ye göre, özgür insan doğasına uyumlu değildir. Bu sebeple Nietzsche, bu duruma karşı çıkmaktadır. Dinlerin insanların iyiye yönelmesini engellediğini savunan Nietzsche, Hristiyanlığa ayrı bir eleştiri getirmektedir. Bunun sebebi ise, köle ahlâkının, Hristiyan öğretisinde oluştuğunu savunmasından kaynaklanmaktadır. Köle ahlâkına bir sonraki başlıkta değinileceğinden dolayı bu başlık altında detayına girilmeyecektir.

“Bütün değerler, ters yüz edilemez mi? Belki de kötüdür iyi. Ve Tanrı sadece bir inceliğidir şeytanın” (Nietzsche, 2015: 13). Akabinde şu soruyu sorar Nietzsche, “Hangi düşünen kişi, bir Tanrı hipotezine ihtiyaç duyuyor ki hala?” (Nietzsche, 2015: 25). Nietzsche bu sorular çerçevesinde kendi felsefesini oluşturmaya çalışır. En nihayetinde şöyle bir değerlendirme de bulunur. İnsan kendisine itiraf edemese de yaşadığı bu dünyayı katlanılmaz bulmaktadır. Bu sebeple huzur bulabilmek için sahte bir dünya yaratmaya başlar. Nietzsche, hangi düşünen kişi, Tanrı'ya ihtiyaç duyuyor derken, aşkın olan şeylere karşı çıktığını belirtmektedir. Ayrıca metafiziği bencil bir icat olarak yorumlamaktadır. Ona göre, insan kendini kandırma sonucunda metafiziği ortaya atmış ve Tanrı'ya ihtiyaç duymuştur.

Nietzsche'nin Tanrı anlayışında *özgür tinli* kavramına değinmek gerekmektedir. Ona göre özgür tinli: “Kendisinden, kökeni, çevresi, zümresi ve mevkisi temelinde ya da zamanının egemen görüşleri temelinde beklenilenden farklı düşünen kişiye denir” (Nietzsche, 2015: 163). Sonrasında sözlerine şöyle devam eder; “Genellikle hakikat ya da en azından hakikati araştırmanın ruhu özgür tinlinin yanında olacaktır: o nedenleri ister, diğerleri ise inancı” (Nietzsche, 2015: 164). Anlaşılabacağı üzere, Nietzsche'de özgür tinli birey, kendisini her türlü din, ideolojiden izole etmiş görünmektedir. Zira ona göre, her türlü ideoloji ve dinden kendisini soyutlamış olan insan ancak özgür ruhlu olabilecektir. Bunun sebebi de

Nietzsche'nin herhangi bir ideolojiye, dine sahip bir bireyin belli kalıplar doğrultusunda şekillendiğine inanmasından kaynaklanmaktadır. Ona göre, bu tür kalıplar insanın kendisini gerçekleştirmesine engeldir.

Nietzsche, birini sevmenin barbarlık olduğunu söyleyerek Tanrı'yı sevmenin de böyle olacağına vurgu yapmaktadır. Çünkü ona göre insan, birini severken diğerlerini harcamaktadır (Nietzsche, 2001: 31). Ayrıca bir kişi, yalnızca öteki dünya için Tanrı'yı sevebilir ve "Tanrı'nın krallığına girmek ister" (Roney, 2013: 7) Bunun yanında Nietzsche, insanın öncelikle kendi zihninde Tanrı'yı yarattığını ifade eder. Yani, insan Tanrı'yı yaratmıştır. Tanrı insanı değil.

Genel olarak Nietzsche'nin Tanrı anlayışı, Hristiyan inancından hareketle oluşturulmuştur. O, geleneksel din ve metafizik anlayışını reddederek, yok olmasını savunmaktadır. Nietzsche'de Tanrı'nın ölümü ifadesi oldukça önemlidir. Tanrı'nın ölmesi Nietzsche'ye göre Tanrı kavramının zihinlerden yok edilmesi anlamına gelmektedir. Dahası Nietzsche, her şeyin ölçüsü olarak insanı görmektedir. Bu sebeple Nietzsche, Tanrı'nın zihinden atılması gerektiğini savunur. Bunun bir başka sebebi ise, gereksiz olanın zararlı olmasından kaynaklanmaktadır (Büyük, 2014: 112). Ayrıca, Tanrı'nın ölümü ifadesi, var olan bütün ahlâk yaklaşımlarının çöküşüne işaret etmektedir (Roney, 2013: 7). Buradan hareketle Nietzsche'nin ahlâk yaklaşımının özellikleri bir sonraki başlıkta incelenecektir.

2.1.2. Ahlâk Yaklaşımı

Nietzsche, ahlâkın kökenlerini araştırmıştır. Ahlâk nasıl oluşmuştur? Nereden gelmiştir? İnsanların kabul ettiği, var olan ahlâk yaklaşımlarının kaynağı nedir? İnsanların değer takdirleri nereden gelmektedir? Gibi sorulara yanıt aramaya çalışır (Nietzsche, 2010: 189). Böylece kendisinin benimsediği ahlâk yaklaşımının temellerinin atar. Genel bir ifadeyle onun, var olan ahlâk değerlerine karşı çok sert eleştiriler yaptığını ifade etmek mümkündür. Felsefesini inşa ederken güç kavramı üzerinde durmaktadır. Dolayısıyla var olan birçok ahlâk yaklaşımı tarafından, erdem olarak görülen ve kabul edilen değerler, Nietzsche tarafından kabul edilmemektedir. Bu anlamda ileri sürdüğü ahlâk yaklaşımının temelinde güç kavramının olduğu ifade edilmektedir.

Ahlâksızlık ahlâkı (immoralizm) Nietzsche ile gündeme gelen bir kavramdır. Bu kavram, Nietzsche'ye göre, var olan ahlâkî değerlerin değiştirilmek istenmesine karşılık gelmektedir. Söz konusu kavrama göre, yeryüzündeki ahlâkî ilke ve kurallar insanın anlamını yitirmektedir. İnsan birtakım kurallar dayatmakta ve köleleştirmektedir. Bu sebeple var olan ahlâk anlayışlarına karşı çıkılmalıdır. Geleneksel ahlâk anlayışı reddedilmelidir (Büyük, 2014: 110). Bunun yanında filozof, salt doğruluk diye bir şeyin olmasını imkânsız görmektedir. Bu görüşünün altında Darwin'in öğretisi yatmaktadır. Söz konusu öğretiye göre, evrende değişme dışında bir şey yoktur. Nietzsche de bu görüşü savunmaktadır (Büyük, 2014: 111).

Nietzsche'ye göre ahlâk, insanı birtakım kurallar ve yasaklarla kısıtlamaktadır. Söz konusu kural ve yasaklara uyan insan, neticede içgüdülerini bastırılmış olacaktır. Bunu, insanın kendisine yaptığı en büyük kötülük olarak tanımlayan Nietzsche'ye göre, insan böylece kendisini kısıtlamış ve köreltmış olmaktadır. Bunu bir örnek üzerinden detaylandıralım. Örneğin; yalan söylemek fiilini ele alalım. Yalan söylemek yeryüzünde var olan genel ahlâk yaklaşımları tarafından ahlâk dışı olarak tanımlanmaktadır. Nietzsche ise, bu durumu eleştirerek ahlâkın insanı sınırlandırdığını şöyle ifade etmektedir. Yasaklar, şartlar, ilkeler insanın kendisine yabancılaşmasına sebep olur. Dolayısıyla birtakım yasaklarla sınırlanan insan, kendisine erişemez ve nihayetinde kendisini gerçekleştiremez. Zira o, insanın kendi değerlerini kendisinin oluşturması gerektiğini savunmaktadır. İnsan, var olan bir takım ahlâk kurallarından kendisini soyutlamak için hiçbir dine, ideolojiye bağlı olmamayı seçmelidir. Bunun sebebi ise insanın özgür ruhlu olmasından kaynaklanmaktadır. Ona göre var olan ideoloji ve dinler insanı kendisine yabancılaştırarak hiçliğe götürmektedir.

Nietzsche'ye göre var olan ahlâk yaklaşımları belli kalıplar doğrultusunda oluşmuştur. Söz konusu kalıplar insanı kendisi olmaktan farklılaştırmaktadır. Ayrıca bu kalıplar insana belli yasaklar doğurmaktadır. Dolayısıyla insana yasaklama getiren ahlâkî yaklaşımlar, insanın üst insan olması önünde engel teşkil etmektedir. Zira Nietzsche, üst insana farklı bir değer biçmektedir. Ona göre üst insan, kusuru olmayan insandır. Bu kusur ona göre, din ve ideolojilerle oluşmaktadır. Neticede Nietzsche, üst insan olmanın yolunun dinden bağımsız gerçekleşeceğini

savunmaktadır. Başka bir ifadeyle, Nietzsche'ye göre, üst insan olabilmek için ahlâkın dinden arındırılmış olması gerekmektedir.

Temel anlamda hem klasik hem de modern ahlâkı eleştiren Nietzsche, yalnızca dine dayanan ahlâk yaklaşımlarını değil, var olan ahlâk yaklaşımlarının tamamına çok sert itiraz etmektedir. Bunun sebebi, var olan bütün ahlâk yaklaşımlarının, insanın kendisini fark etmesini ve gerçekleştirmesini engellemesidir. Anlaşılabacağı üzere filozof, toplumun oluşturduğu ve insanların kendi değerlerinden ziyade toplumun değerlerinin önemli tutulduğu bir ahlâk yaklaşımına karşıdır. Zira ona göre, hedef toplum değil, bireyin kendisi olmalıdır. Ayrıca Nietzsche, var olan ahlâkın belli bir dönemin değer yargılarını içerdiğini belirtmektedir. Belli bir dönem ile sınırlı tutmasının sebebi, ahlâkî değer yargılarının dönemden döneme değiştiğini ileri sürmesinden kaynaklanmaktadır.

İnsan kendi eliyle Tanrı'yı öldürmüştür. Dolayısıyla mevcut olan ahlâkî yapı çökmeye mahkumdur. Bu aşamada Nietzsche'ye göre, yeni bir ahlâk inşa etmek gerekir. Kişi kendi değerlerini oluşturmalıdır. Başkasının inşa ettiği ahlâkın geçerliliği söz konusu değildir. Kişi ahlâkı inşa ederken, bütün her şeyi göze alır ve bunu kendisine itiraf eder. Böylelikle kişi tüm gerçeklerle yüzleşmiş olur ve kendi gerçeğini kendisi inşa etmiş olacaktır. Anlaşıldığı üzere Nietzsche, var olan ahlâk yaklaşımlarını kabul etmeyip reddetmektedir. Bunun yanında filozofa göre, ahlâkın değerinin ve nihayetinde kabulünün belirlenebilmesi için, insanların içinde oldukları psikoloji ve siyasi koşulların kökenini bilmek lazımdır (Berkowitz, 2003: 109).

Nietzsche'ye göre, ahlâkî temellendirmeler ve nesnel doğrular için akıl sonuç vermez. Ona göre, ahlâkî olgular yoktur. Bu sebeple ahlaklılığa olan bakış açısının değişmesi gerektiğine inanır. Dolayısıyla ahlâklılığı sosyal bir fenomen olarak görmenin gerekliliğini savunmaktadır. Buradan hareketle Nietzsche, öncelikle ahlâklılığın ortaya çıktığı durumları irdeler. Akabinde var olan, mevcut ahlâk yaklaşımlarını eleştirmektedir. Yaptığı eleştiriler çerçevesinde efendi ahlâkı ve köle ahlâkından söz eder. Söz konusu iki ahlâk (efendi ve köle ahlâkı) birbirinin karşıtıdır (Cevizci, 2019: 476). İyi ve kötü kavramları üzerinden birbirinin karşıtı olan efendi ve köle ahlâkının detaylandıran Nietzsche'nin ahlâk yaklaşımı, esasen bu iki kavramla şekillenmektedir.

Nietzsche'ye göre iyi kavramı, insanda gücü yükselten şey olarak ifade bulurken, kötü kavramı ise zayıflığı ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle iyi olan gücü temsil eder. Kötü olan ise, zayıflığı temsil etmektedir (Molacı, 2020: 7). Buradan hareketle kendisinin ortaya koyduğu efendi ve köle ahlâkı üzerinde durulması gerekmektedir. Güç istenci etrafında oluşan efendi ve köle ahlâkına değinmezden önce, Nietzsche'nin *décadence* kavramının ele alınması gerekmektedir. *Décadence* kavramı Nietzsche felsefesinde kültür ve yaşam ile alakalı bir kavramdır. Yaşam ile alakalı yönüyle *décadence* kavramı, büyümenin sonucunda oluşan zorunlu bir sonuç olarak görülmektedir. Bu kavramın kültürle ilişkisi ise, değer biçme ile alakalı olan, güç istencinde bir eksiklik olduğu zaman kendisini göstermektedir. (Ketenci, 2009: 10-11).

Nietzsche *décadence* kavramı ile iki farklı ahlâkın olduğunu belirtmektedir. İlki *décadence*'ye karşı kendini koruyan efendi ahlâkı, ikincisi ise, söz konusu kavram ile kendisinin tabir yerindeyse batıya götüren köle ahlâkıdır. Efendi ve köle ahlâkının detayına girmeden önce filozofun buradan yola çıkarak ortaya koyduğu üç farklı insan tipinden bahsedelim. İlk insan tipi; köle ahlâkını kabul eden "sürü insanıdır". İkincisi; var olan kabul ve değerlere karşı çıkarak aykırı hareket eden ve hayır diyen "özgür insandır". Son olarak üçüncü insan tipi; bir yönüyle özgür insana benzer. Zira o bir yönüyle özgür insan gibi var olan değerlere karşı çıkar. Diğer taraftan yaşamı olduğu gibi kabul etmektedir. Bu insan tipi ise, "trajik insan" olarak karşımıza çıkmaktadır (Ketenci, 2009: 11).

Nietzsche'ye göre, efendi ahlâkı; güçlü insanın ahlâkına karşılık gelmektedir. Başka bir ifade ile, iyi olan gücü temsil ettiğinden efendi ahlâkı da iyiye karşılık gelmektedir. Efendi ahlâkı oldukça serttir. Bu ahlâkı benimseyenlere göre, kendini gerçekleştirmenin yolu güçten geçmektedir. Güç istenci bu anlamda burada çok fazla önem arz etmektedir. Güç istencine sahip birey, kendisine dayatılan her şeye karşı gelmektedir. Ayrıca yaşadığımız bu dünyada Nietzsche'ye göre, efendi ahlâkı oldukça azdır. Köle ahlâkı ile efendi ahlâkını birbirinden ayıran en bariz özellik, efendi ahlâkına sahip bireylerin kendi değer ölçülerine sahip olmalarıdır. Efendi ahlâkının bir diğer özelliği ise, insanın yalnızca kendisine itaat etmesidir. Zira Nietzsche'ye göre, kendisine itaat etmeyen insana emredilir. Bu da köle ahlâkına sahip bireyin özelliği olacaktır.

Köle ahlâkı, acı çeken, bağımlı bireylerin ahlâkına karşılık gelmektedir. Nietzsche'ye göre, kendisine güvenmeyen köle ahlâkına sahiptir. Ayrıca Nietzsche, Hristiyan geleneğini doğrultusunda oluşan ahlâkın köle ahlâkına karşılık geldiğini ifade etmektedir. Zira o köle ahlâkını küçümsemektedir. Bunun sebebi, Nietzsche'nin efendi ahlâkının üstün olanların ahlâkı olduğunu ileri sürmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim filozof, köle ahlâkının sıradan insanlar için olduğunu savunmaktadır (Hazlitt, 2016: 270). Ayrıca köle ahlâkının sürü ahlâkına karşılık geldiğini ifade eden Nietzsche'nin bu konudaki görüşleri şöyledir;

- Tüm asil ahlak, utkulu bir kendini "evetleme" den doğarken, köle ahlakı en başından "hayır" der "dışarıdakine", "farklı olana", "kendinden olmayana": ve bu "hayır", onun yaratıcı edimidir. Değer belirleyen bakış açısının bu tersine dönüşü- kendine dönmek yerine bu zorunlu dışa yönelim- hınca özgüdür: köle ahlakı oluş-mak için ilkin hep bir karşı ve dış dünyayı gereksinir, fizyolojik bir terim ile söylersek, en ufak bir eylemde bulunabilmek için bile dış uyarılara gereksinim duyar,- eylemi, temelinde bir tepkidir (Nietzsche, 2011: 29-30).

Anlaşılabacağı üzere, Nietzsche'ye göre, köle ahlâkı var olmak için dıştaki bir şeye ihtiyaç duyar. Buradan çıkarılacak bir başka sonuç ise, köle insanının da varlığını sürdürebilmesi için başka birine ihtiyaç duyduğudur. Ayrıca ona göre çokluk köle ahlâkını temsil eder. Bu sebeple sürü ahlâkı aynı zamanda köle ahlâkıdır. Ayrıca köle ahlâkına sahip birey, güçsüzlüğünden dolayı kendi ayakları üzerinde duramaz. Bu sebeple sürü ahlâkına tabi olmaksızın değerlerini inşa edemeyecektir.

Geleneğin ahlâkı ile köle ahlâkını aynı gören Nietzsche, bunun insanlar tarafından ahlâkın kendisi olarak anlaşıldığına işaret etmektedir. Ona göre gelenek ile var olan ahlâk, geçmişten, sorgulanmadan, kutsal sayılan şeyler yoluyla gelmiştir. Bu anlamda insanlar, sorgulanmadan gelenek yoluyla gelen ahlâka mahkûm olarak, köle ahlâkını oluşturmuşlardır. Ayrıca filozofa göre, ahlâka köle ahlâkı egemendir. Ancak bunun yerine efendi ahlâkının yerleştirilmesi gerektiğini savunan Nietzsche'ye göre, güçlü ve özgür olan insan köle ahlâkının yerine kendi görece ahlâkını inşa etmelidir (Büyük, 2014: 113).

Nietzsche'nin ahlâk yaklaşımı bize şunları söylemektedir. İnsana öğretilen gelenek ve görenekler problemlidir. Bu sebeple insan bunlardan uzaklaşarak sorgulamaya girişmelidir. Ayrıca kişi kendisini değerli görüp sevmeli, var olan haliyle kendisini kabul etmeli ve başkalarının değerleriyle kendi değerlerini oluşturmamalıdır. Nietzsche'ye göre, ahlâkın mahiyetinin tespitinde insanın güçlü ya da zayıf olması yatmaktadır. Buna göre var olan ahlâk yaklaşımı zayıf ve güçsüz olanlar yoluyla ortaya çıktıysa, buna köle ahlâkı denilmektedir. Şayet, ahlâk güçlü bireyler arasından teşekkül ettiyse, bu da efendi ahlâkına karşılık gelir. Neticede ortaya koyduğu ahlâk yaklaşımının toplum merkezli olmayıp, gelenekten arındırılmış birey merkezli olduğu ifade edilebilir. Anlaşılabileceği üzere Nietzsche, ahlâkın var olan ahlâk değerlerine aykırı olmasını istemektedir. Başka bir ifade ile, ahlâkın ahlâk dışı değerler ile meydana gelmesini ve böylelikle yeni bir ahlâk yaklaşımının oluşturulması gerektiğini savunmaktadır (Büyük, 2014: 114).

Genel bir ifadeyle Nietzsche, mevcut ahlâk yaklaşımlarını reddederek yeni bir ahlâk inşa etmeye girişmektedir. Burada üst insanın konumu oldukça önemlidir. Zira filozof, üst insan olma yolunda insanın görevleri olduğunu belirtmektedir. Bu sebeple buradan yola çıkarak, insanların kendilerini keşfetmelerini, geliştirmelerini ve ayrıca insanın sorgulamasını sağlayacak bir ahlâk yaklaşımının temellerini atmaya çalışmaktadır. Ortaya koyacağı ahlâk yaklaşımının temelinde insanların, dinin yaptırımlarından, gelenek yoluyla gelen kalıplardan kurtulmayı ve nihayetinde yaşamı olduğu gibi kabul etmeleri vardır. Nietzsche'nin hedeflediği budur. Buraya kadar anlatılanlardan sonra, ahlâkın merkezine insanın özgürlüğünü yerleştiren Jean Paul Sartre'ın görüşleri üzerinde durulacaktır.

2.2. Jean- Paul Sartre'ın Ahlâk Yaklaşımı

19. yüzyılda birçok filozof tarafından geleneksel Tanrı anlayışına itirazlar mevcuttur. 20. yüzyılın ilk yarısında ise, önemli ölçüde yaygınlık kazanan varoluşçu yaklaşım, insanın o dönemdeki problemlerinden yola çıkarak, insanı incelemiştir. Söz konusu yaklaşım tarih içinde temelde iki şekilde ele alınmıştır. 1) Dinci (Hristiyan) varoluşçular. Burada Søren Kierkegaard, Karl Barth, Karl Jaspers, Max Scheler, Henry Bergson gibi filozoflar sayılabilir. 2) Dinci olmayan (Tanrıtanımaz)

varoluşçular. Bu kısımdaysa, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Jean- Paul Sartre gibi filozoflar zikredilebilir (varoluşçuluk s14). Bu bağlamda bu başlık altında ilk olarak Sartre'ın varoluşçuluğu ikinci olarak özgürlük anlayışı ve sonrasında insana yüklediği sorumluluk anlayışından bahsedilecektir.

2.2.1. Varoluşçuluk

Varoluşçuluk, insanın özünün kendisi tarafından belirleneceğini savunan yaklaşımdır. Söz konusu yaklaşıma göre, kişi mutlak irade özgürlüğüne sahiptir. İnsanın özgürlüğünden, onun özneliğine dikkat çeken varoluşçuluk, hakikatlerin de öznel olduğu fikrini iddia etmektedir. Genel olarak varoluşçuluk, yığın ahlâkına karşı çıkan, kişiyi toplum konusunda öne çıkararak nihayetinde bireyci bir ahlâk yaklaşımı ortaya koymaya çalışır denilebilir (Büyük, 2018: 95). Bunun yanında özgürlük ahlâkı olarak da ifade bulunmaktadır. Varoluşçuluk denildiğinde akla ilk gelen isimlerden biri Sartre'dır. Buradan hareketle, bu kısımda Sartre'ın benimsediği, temelini dinci olmayan varoluşçuluğun oluşturduğu ahlâk yaklaşımının genel çerçevesi üzerinde durulacaktır.

I. ve II. Dünya savaşlarına tanık olan Sartre, insanı en yüce varlık olarak tanımlamakta ve görmektedir. İnsana atfettiği bu değer ile, onun özgürlüğünü de oldukça önemsemektedir. Bu anlamda insanın özgürlüğünü tehdit edecek, kısıtlayacak her türlü durumun karşısında yer almıştır. Düşüncelerinin temelinde ilk kez kendisinin tanımını getirdiği *Varoluşçuluk Felsefesi* yatmaktadır. Ortaya koyduğu ahlâk yaklaşımının temelinde de söz konusu felsefe yatmaktadır. Sartre'ın savunduğu varoluşçuluk felsefesinde, insanın var oluşundan önce, insana bir tanımlama getirilmediğinden yola çıkarak, yapılan insan betimlemelerini reddetme vardır. Dolayısıyla var olan ahlâk yaklaşımları da reddedilmektedir. Zira onun düşüncesinde insan, herhangi bir belirlenimi yapılmayan ve bir ilkeye bağlı olmayan, kendi seçiminin belirlediği değerleri inşa edecek ve değerlere yönelecektir (Gürsoy, 1987: 90).

Sartre varoluşçuluğa çok fazla önem vermektedir. Bu anlamda onun ortaya koyduğu varoluşçuluk düşüncesi, birçok alana yön vermiştir. Ona göre insan, Tanrısız bir şekilde evrene fırlatılmıştır. Buradan hareketle insanın hayattayken

elinde bir kılavuzunun olmadığını ileri süren Sartre’a göre, “kişi, özgür olmaya ve kendini gerçekleştirmeye mahkumdur” (Avcı, 2016: 4).

İnsanın kendi yaptığı şeyden başka hiçbir şey olmaması, varoluşçuluğun ilk ilkesi olarak kabul edilmektedir (seçme metinler). Dolayısıyla insan bu dünyada kendi özünü kendi oluşturacaktır. Bu süreçte kişi kendi ile baş başadır. Nitekim varoluşçu felsefenin parolası budur. Peki insan, kendi özünü kendisi nasıl oluşturabilir? Sartre’a göre kişi, dünyaya fırlatılmasıyla bu özü oluşturmaya başlar. Sonrasında dünyada savaşıarak, acı çekerek insan kendi varlığını oluşturur. Anlaşılabacağı üzere, insan içinde bulunduğu şartlar çerçevesinde ve yaptığı tercihler doğrultusunda kendisini belirleyecek ve varoluş süreci içinde olacaktır. Ayrıca söz konusu varoluş süreci her daim açıktır (Sartre, 2019: 11).

Sonuç olarak Sartre ve öncesi varoluşçuluğun temasında insanın varoluşunu kendisinin oluşturduğu fikri yatmaktadır. Bu anlamda ortaya konan varoluşçuluk düşüncesinin merkezinde bireyin kendisi vardır. Birey dünyaya atıldıktan sonra kendi özünü oluşturmaya başlar. Zira kendisine önceden verilmiş değer ya da ilkeler yoktur. Anlaşılabacağı üzere, bireyciliğe aşırı bir önem verilmektedir. Dolayısıyla varoluşçuluk, Tanrıtanımaz bir felsefeye işaret etmektedir. Filozofun ahlâk yaklaşımı, ileri sürdüğü *özgürlük anlayışı* ve *sorumluluk kavramı* ile yakından alakalıdır. Bu anlamda bir sonraki başlıkta ilk olarak, kendisinin özgürlük ve neticede insanın özgürlüğü meselesinde ortaya koyduğu görüşler ve beraberinde sorumluluk kavramı üzerinden ahlâk yaklaşımı incelenmeye çalışılacaktır.

2.2.2. Özgürlük ve Sorumluluk Kavramları Çerçevesinde Sartre’ın Ahlâkı

Özgürlüğe birey merkezli bakan Sartre, özgürlüğü dünyanın keşfedilmesi şeklinde tanımlamaktadır. Buna göre birey, dünya ile kendini keşfetmektedir. Bu anlamda kendisinin ortaya koyduğu düşünce sisteminde özgürlüğün son derece önemli bir yeri vardır. Özgürlük ona göre, insanın varoluşsal bir özelliğidir. Sartre’ın varoluşçuluğu ile, özgürlük anlayışı yakından alakalıdır. Bu anlamda yer yer kendisinin varoluşçu düşüncesinin ilkeleri bu bölümde de ele alınacaktır.

Sartre’a göre, “varoluş özden önce gelir”. Bunu biraz daha detaylandıracak olursak; ona göre insan, önce dünyaya gelir, var olur ve sonrasında özünü meydana

getirir (Sartre, 2019b: 39). Yani insan, kendini nasıl ortaya çıkarırsa nihayetinde öyle olacaktır. Özünü meydana getirme hususunda insan, yalnızdır. Yaptığı ve yapacağı tüm tercihlerde özgür olan insanın, tercihleri de bütünüyle ahlâka uygun olacaktır (Büyük, 2018: 96). Zira Sartre, kişiye verilen değerlerin olmadığını savunmaktadır. Bir kişinin ahlâkî anlamda davranışlarının a priori bir geçmişi olduğunu kabul etmeyen Sartre, var olan ahlâk yaklaşımlarının da kişiyi doğruya iletmeyeceği hususunda fikirlerini öne sürmektedir. Onun düşüncesinde hayata anlam veren insanın bizzat kendisidir. Anlaşılacağı üzere Sartre, genel bir ahlâk yaklaşımının olmadığını iddia eder. Bunun sebebi, dünyada kişiye yol gösterecek bir alametin olmamasına inanmasından kaynaklanmaktadır. Zira o, bireyin özneliliği noktasına oldukça önem arz etmektedir (Sartre, 2019b: 51). Dolayısıyla ona göre, kişi ahlâkî yasasını ve değerlerini kendisi inşa etmektedir. Söz konusu düşüncesini şu ifadelerle desteklemektedir; “İnsan kendini kurar. Önceden kurulmuş, tamamlanmış ve sona ermiş değildir. Ahlâkını seçerken de böyledir” (Sartre, 2019b: 65). Kendisinin bu ifadelerinin altında Tanrısız bir yaşam söz konusudur. Dolayısıyla Tanrısız bir yaşamın kişide zorunlu olarak var edecek değerleri yoktur. Bu anlamda Sartre, kişinin kendi değerlerini yaratmak zorunda olduğunu savunmaktadır.

İnsan doğası üzerinde duran Sartre, insanı yaratan bir Tanrı olmadığından, insan doğası diye bir şeyin olmadığını savunmaktadır. Ona göre, “insan sadece ne olduğunu bizatihi tasarlayan değil, aynı zamanda varoluşa doğru bir fırlatılmadan sonra varlığını bizatihi irade edendir” (Sartre, 2018: 824). Anlaşılacağı üzere Sartre, Tanrı’yı inkâr etmektedir. Esasen insanın özgür olduğu görüşünden hareketle Tanrı’nın inkârını oluşturmaktadır. Başka bir ifade ile, insanın tercih ettiği göreceli ve özgürlük üzerine temellenen değerler, Tanrı’nın yokluğunun bir yansıması şeklinde ifade bulmaktadır (Büyük, 2018: 98). Zira kişinin özgürlüğünden yola çıkarak değerlerini bizzat kendisinin inşa etmesi, göreceli bir değer sistemini doğurmaktadır. İnsan özgürdür. Fakat Tanrısal bir varlık kabul edildiğinde, insanın özgürlüğü ortadan kalkacaktır. Çünkü Sartre düşüncesinde, eğer Tanrı varsa bir belirlenim mevcuttur. Belirlenim mevcutsa, insan kukla görevi görecektir. Söz konusu belirlenim ilkeleri kişiyi kısıtlayacaktır. Anlaşıldığı üzere, Tanrı inancı Sartre’ın düşüncesinde insanın özgürlüğünün yok sayılması bir bakıma feda edilmesi anlamına gelmektedir.

Tanrı'nın olmaması gerektiğini savunan Sartre'a göre, eğer Tanrı varsa, kişi özgür değildir. Nihayetinde özgürlük kavramının da olmadığına işaret edilmektedir. Özgür olmayan insan, dolayısıyla kendi özünü oluşturamayacaktır. Bu sebeple Sartre, Tanrı'nın var olmadığı fikrini benimseyerek, Tanrı'yı yaşamına dahil etmez. Tanrının var olmadığına inanan Sartre'a göre, değerlerin inşa edilmesinde özgürlük vardır. Dolayısıyla özgürlük, Sartre'a göre, en yüksek ve en değerli değer olarak ifade bulmaktadır (Altıparmak ve Durakoğlu, 2018: 5). Amacı insanın kendi değerlerini inşa ederek, ahlâk ile metafizik alanını birbirinden ayırmaktır.

Hristiyanlığa yaptığı eleştiri üzerinden var olan ahlâkî ilke ve kuralları eleştirip reddeden Sartre, Katoliklerin ahlâkını da anlaşılmasız ve belirsiz olarak görmektedir. Zira o, kişinin hayatında seçimlerini belirlerken iki yol ile karşılaştığını ifade eder. Neticede insan, her iki yolu aynı anda seçemeyecektir. Dolayısıyla iki yoldan birini seçer. Bu duruma *Varoluşçuluk* kitabında başından geçen bir olay ile örnek verir. Bu örnek;

- “Öğrencim bir gün yanıma geldi. Düşmanla iş birliğine yanaştığı için annesi babasıyla bozuşmuştu. Ağabeyi ise 1940'ta bir Alman saldırısında ölmüştü. Delikanlı, biraz ilkel ama soylu bir duyguyla, kardeşinin öcünü almak istiyordu. Gelgelelim annesinin ondan başka kimsesi yok. Kocasının yarı ihanetinden ve büyük oğlunun ölümünden dolayı adamakıllı üzgün. Tek tesellisi küçük oğlu, tek dayanağı o şimdi. Genç adam için o anda seçilecek iki yol var: Birincisi; İngiltere'ye geçerek Özgür Fransız Kuvvetleri'ne katılmak, yani annesinden ayrılmak; ikincisi annesinin yanında kalarak onun yaşamasına yardım etmek, yani savaştan kaçmak” (Sartre, 2019b: 47).

Sartre'a göre, söz konusu durum ve benzerlerinde var olan değerler, kişiye seçeceği kesin bir yolu gösteremezler. Zira yukarıda da ifade edildiği üzere böyle durumlarda belirsizlik söz konusudur.

İnsan olmanın temelinde özgürlük vardır. Sartre'ın düşüncesinin zeminin oluşturan özgürlük kavramı, bireyin seçim yapma özgürlüğüne işaret etmektedir. (Avcı, 2016: 9). Bu özelliği insanı diğer tüm canlılardan ayırmaktadır. İnsan bu düşünce sisteminde devamlı bir seçme döngüsü içindedir. Bir anlamda insanı

seçmeye mahkumdur. Hatta Sartre’a göre, kişi bir durumda seçme özgürlüğünü göstermese dahi bu onun bir seçim yapmadığına işaret değildir. Esasen kişi, seçmemeyi seçmiştir (Avcı, 2016: 10).

İnsanın sorumlu olmasına dikkat çeken Sartre’a göre, kişi yaptığı eylemlerde hem kendisinden hem de herkesten sorumludur (Sartre, 2019b: 40-41). Söz konusu meselede şunları dile getirmektedir; “İnsanın bizatihi benliğini seçtiğini söylediğimiz zaman, her birimizin de böyle yaptığını kastetmekteyiz. Fakat insanın bu seçimi yaparken, aynı zamanda bütün insanlar için de seçim de bulunduğunu kastetmekteyiz. Gerçekte, olmasını istediğimiz insanı yaratırken, aynı zamanda olması gerektiğini düşündüğümüz gibi bir adam tahayyülü yaratmayan tek bir filimiz dahi yoktur. Bu ya da şu olmayı seçmek, aynı zamanda seçtiğimiz şeyin değerini de kabul etmektir. Çünkü biz, kesinlikle kötüyü seçemeyiz. Daima iyiyi seçeriz ve hiçbir şey, herkes için iyi olmadıkça bizim için de iyi olamaz” (Büyük, 2018: 8-9).

İnsan özgürdür. Özgür iradesi neticesinde yalnızca kendisinden değil, tüm insanlardan sorumludur. Sartre, bu düşüncesini evlenme örneği üzerinden açıklamaktadır. “Diyelim ki evlenmek, çoluk çocuk yetiştirmek istiyorum. Bu evlenme yalnızca benim durumumdan, tutkumdan (ihtirasımdan) ya da isteğimden doğsa bile, yine de ben bununla yalnızca kendimi bağlamış olmuyorum, bütün insanlığı da tekli evlenme (monogami) yoluna sokmaya, bağlamaya çalışmış oluyorum” (Sartre, 2019b: 41). Demek ki ona göre insan kendisiyle birlikte herkesten sorumludur. Bu anlamda insanın özgürlüğü, bütün insanları kapsayıcı olarak şekillenmektedir. Bu anlamda sınırsız olmadığı görüşü ortaya çıkmaktadır.

Anlaşılabacağı üzere, Sartre düşüncesinde değerleri üreten yegâne varlık insandır. Fakat bu görüş problemlidir. Zira insanın kendi oluşturduğu değerler ile diğer insanların oluşturduğu değerlerin çatışmaması imkânsız görünmektedir. Nihayetinde bütün insanların aynı değerlere sahip olması mümkün değildir. Bu da her insanın doğasının farklı olması hasebiyledir. Burada Sartre’ın kişinin hem kendisinden hem de bütün insanlardan sorumlu olduğu fikrinin de anlaşılmazlık doğuracağı anlamı ortaya çıkmaktadır. Çünkü özgürlüğün iddia edildiği ve nihayetinde Tanrı’nın var olmadığını savunan yaklaşıma göre, insan ve insanın

davranışları başıboşluğu meydana getirmektedir (Büyük, 2018: 13). Genel olarak Sartre'ın ahlâk yaklaşımının iki temel üzerine inşa edildiği anlaşılmaktadır. Birincisi, Tanrı'nın var olmadığı ve yok sayılması gerektiğidir. İkincisiyse, insanın özgürlüğünün ileri sürülmesidir. Burada Tanrı'nın var olmaması ile insanın özgürlüğü arasında bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır. Zira Sartre'a göre, eğer Tanrı'nın varlığı kabul edilirse, insanın özgürlüğü ortadan kalkacaktır. Anlaşılabacağı üzere, Sartre'ın ahlâk anlayışı, Tanrı'nın yok sayıldığı bir dünyada, özgür fiilleri ve seçimleriyle özünü oluşturan insanı konu etmektedir.

İnsanın herhangi bir güç tarafından belirlenmediği ve belirleyicilik noktasında insanın bizzat kendisi olduğundan yola çıkarak, Tanrı fikri reddedilmektedir. Buradan insanın özgürlüğüne temas eden Sartre, Tanrı'nın olmadığı bir dünyada insanın kendi değerlerini inşa edeceği tezini ileri sürülmektedir. Değerleri inşa etme hususunda insan, yalnızca kendisine karşı sorumlu değildir. Esasen insan, tüm insanlığa karşı sorumludur. Dolayısıyla insan değerleri inşa ederken salt kendi çıkarları doğrultusunda yapmayacaktır. Bu hususta toplumun faydası son derece önem arz etmektedir. İnsanın tüm insanlara karşı sorumlu olmasından yola çıkılarak sınırsız bir özgürlüğünün olmadığı fikri ortaya çıkacaktır. Buradan hareketle genel bir ahlâk yaklaşımının olmadığı fikri de doğacaktır. Sartre, mutlak değişmez olarak adlandırılan değerlerin var olmadığına inanmaktadır. Ona göre değerler, mutlak değil, sürekli bir değişim halindedir. Dolayısıyla ahlâkî değerlerin de mutlak oluşundan söz edilemez. Bu anlamda kişiden kişiye ya da her kişinin özgürlüğüne dayanan değişken bir yapı meydana gelecektir. Çünkü o, ahlâkî değerlerin Tanrı'ya dayandırılması durumunda insanın ahlâkî davranışlarının Tanrı tarafından tasarlandığını iddia ederek, insanın pasif kalacağını savunmaktadır. Ayrıca ona göre Tanrı tarafından belirlenen ahlâkî ilkeler anlaşılmaz ve soyuttur.

Sinekler adlı eserinde Sartre, bir Tanrı ve belirlediği düzen neticesinde kuralları olsa da, insanın bunları dikkate almaması gerektiğini savunur. Çünkü Sartre'a göre, Tanrı fikrinin kendisi dahi özgürlük için tehliktir (Gürsoy, 1987: 95). Tanrı yoktur ve insan kendisini var edecektir. Başka bir ifadeyle insan, kendi özünün keşfederek kendisini yaratacaktır.

Özgürlük ahlâkına göre insan, kendi özünü kendisi yaratmaktadır. Sartre insanın varoluşundan önce bir özünün olmadığını belirterek var olan insan tasvirlerini reddetmektedir. Buradan anlaşılacağı üzere, onun ahlâka getirdiği anlamda klasik ahlâk yaklaşımlarından farklılık arz etmektedir. Ayrıca var olan ahlâk yaklaşımlarında belirlenen insan tasavvurunu da reddetmektedir. Zira o, her insanın kendisinin hür iradesiyle belirlediği objektif bir ilkeye dayanmayan değerlere yöneleceğini belirtmektedir. Dolayısıyla ahlâkî anlamda da insanın hür seçimiyle bir belirlenim mevcuttur.

Sartre'a göre, insan ahlâkî anlamda ne yaparsa yapsın, tüm çabasına rağmen kötü hislerden beri olamaz. Kendisini bu anlamda arındırıp izole edemez (Altıparmak ve Durakoğlu, 2018: 8). Anlaşılacağı üzere filozof, insanın olumsuz durumlar sonucundaki negatif hislerinin kendisiyle kalacağına ve ne yaparsa yapsın söz konusu negatifikten kendisini arındıramayacağına inanmaktadır. Sartre'ın savunduğu bu görüş pek anlaşılır değildir. Eleştiri kısmında kendisinin bu görüşünün problemli olarak görüldüğü noktaları tespit edilip tenkit edilecektir.

Sonuç olarak Sartre'ın ortaya koyduğu özgürlük kavramı ahlâk felsefesi ile yakından alakalıdır. Bu sebeple onun ahlâk yaklaşımı da özgürlük ve sorumluluk kavramları çerçevesinde ele alınmalıdır. Sartre'a göre kişi, bilincini elde ettiği günden yaşamının sonuna dek, kendi varlığını özgür seçimleriyle oluşturmaktadır. Bu süreç, yukarıda varoluşçuluk bahsinde de geçtiği üzere devam eden, kapanmayan bir sürece karşılık gelmektedir. İnsan ancak, özgür yaptığı seçimlerle kendisini oluşturabilir. Bu seçimler ahlâkî alanda da belirleyicidir. Ayrıca özgürlükten kasıt, Tanrısız bir yaşamın merkeze alınmasıdır. Buraya kadar anlatılanlardan sonra, bir sonraki başlıkta Tanrısız ahlâkın mümkün olduğunu savunan Walter Sinnott-Armstrong'un görüşleri üzerinde durulacaktır.

2.3. Walter Sinnott- Armstrong'un Ahlâk Yaklaşımı

Amerikalı felsefeci Walter Sinnott- Armstrong; etik, epistemoloji, hukuk felsefesi, bilim felsefesi gibi birçok alan üzerinde araştırmalar yapmaktadır. Bilhassa etik alanında Tanrı inancının var olmadığını savunan bir ahlâk yaklaşımının imkânı üzerine çalışmalarını yürütmektedir. Kendisinin temel iddiası budur. Savunduğu bu

temel iddia üzerine Türkçeye çevrilen *Tanrısız Ahlâk* adında önemli bir eser de yazmıştır. Bu başlık altında Armstrong' un benimsediği ve savunduğu ahlâk yaklaşımı üzerine bir inceleme sunulacaktır. Öncelikle kendisinin ahlâk yaklaşımında ateistlerin durumu ve din bahsi incelenecek olup, sonrasında felsefesinin merkezi noktasını oluşturulan zarar kavramından bahsedilecektir.

2.3.1. Din

Armstrong, *Tanrısız Ahlâk* kitabına başlarken Amerikalılara yönelik bir anketle insanlara bir ateist ile evlenir misiniz sorusunu sorar. Cevapların geneli ateistler ile arkadaş olmayı dahi istemedikleri yönünde olmuştur. Bunun üzerine Armstrong, neden bir ateist ile arkadaş dahi olmayı düşünmezsiniz diyerek konuya giriş yapıp detaylandırmaya başlamıştır. Bunun üzerine filozof, kendi gözünden ateist ile ahlâk arasındaki münasebeti inceler. Ona göre, dünyada var olan ateistlerin bir kısmının ahlâksız bir yaşamı benimsedikleri doğrudur. Fakat Armstrong'a göre, bunun bir nedeni vardır. Ona göre bunun sebebi, ateistlerin yaşadığı toplumlarda var olan otoriter, baskıcı kültürlerden kaynaklanmaktadır. Yani ateistlerin bir kısmı baskıcı otoriter kültürlerin etkisinde kaldığı için kendileri de ahlâksız, zalim olabilmektedir.

Armstrong, *Tanrısız ahlâk* kitabının ilk sözünde neden *Tanrısız* kelimesinin üzerinin çizik olduğuna dikkat çekmektedir. Yazara göre, bunun sebebi ve ayrıca kitabı kaleme alırken de amaçladığı, ahlâkın *Tanrısız* olarak yaşanabilirliğini göstermek ve ispat etmektir. Tanrıyla var olan ya da Tanrı'nın buyruklarına bağlı bir ahlâk yaklaşımı yerine, kendi ifadesiyle, yalnızca “yalın ahlâk” şeklinde dile getirdiği ahlâk yaklaşımının benimsenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ayrıca, kişinin iyi biri olması için Tanrı'ya iman etmesinin şart olmadığını da savunmaktadır. Savunduğu bu düşüncenin altında ateistlerin, cahil, kötü, ahlâksız olmadıklarını da ispat etmek yatmaktadır. Armstrong' a göre, ateistler, savaşa sebebiyet verdiği, homoseksüelliğe ve benzeri durumlara zarar verdiği düşüncesinden hareketle, dini zararlı görmekte ve dinden uzak durulması gerektiğini savunduklarını belirtmektedir (Armstrong, 2018: 20). Bundan dolayıdır ki, Armstrong, ahlâkın hiçbir dinin ekseninde olamayacağını savunmaktadır. Kendi ifadesiyle, “ahlâkın din ile sınırlandırılmaya çalışılması saçmalıktır”. Yine o, dinî

inancın toplumsal baskılar yoluyla kişide meydana geldiğini ifade ederek bir önceki düşüncesini desteklemektedir. Başka bir ifadeyle, toplum insana bir dinî inancı benimsemesi için baskı göstermektedir. Bu baskılardan dolayı, herhangi bir dinin kabul edilmesi de saçma ve anlamsızdır (Armstrong, 2018: 28). Buna ek olarak Armstrong, kişinin yaşamını iyi olarak idame ettirebilmesi için (filozofa göre kişi toplumsal olarak baskı gördüğünden) Tanrı'ya inanmasının mecburi olduğu yaklaşımının temelsiz bir iddia olduğunu da vurgulamaktadır (Armstrong, 2018: 39).

2.3.2. Ahlâkın Zarar ile Temellendirilmesi

Armstrong' un benimsediği ahlâk yaklaşımının zarar üzerine temellendirildiğini ifade etmek mümkündür. Nitekim yukarıda da ifade edildiği üzere Armstrong, dinin zarar verdiği iddiasını taşımaktadır. Bundan dolayı, ahlâkın temeline dini yerleştirmek zararı meydana getirecek bir ahlâk yaklaşımını doğuracağından, buna şiddetle karşı çıkmaktadır. Ayrıca yazara göre, kişi kendisine veya çevresine zarar veriyorsa bu ahlâksızlık olarak tanımlanmaktadır. Yer yer kişinin sadece çevresine zarar vermesini ahlâksızlık olarak tanımlayan Armstrong, kişinin kendisine verdiği zararı ise akıldışı olarak yorumlamaktadır. Fakat bu görüşü Armstrong' un düşüncelerinde tutarsızlık olduğu fikrini akıllara getirmektedir. Zira, bir yerde kişinin kendisine ve çevresindekilere verdiği zararı ahlâksızlık olarak açıklayan Armstrong'un, başka bir yerde kişinin yalnızca çevresindekilere zarar vermesini ahlâksızlık olarak değerlendirmesi tutarsızlıktır.

Tecavüz konusu üzerine konuşan Armstrong, tecavüzün ahlâksızlık olup olmadığı sorusu üzerinden bir değerlendirme yaparak şunları söylemektedir; tecavüz, yanlış olarak değerlendirilmektedir. "Tecavüzün yanlış olarak değerlendirilmesinin sebebi, yeterli bir sebep yok iken tecavüz edilene zarar vermesidir "(Armstrong, 2018: 70). Örnekten anlaşılacağı üzere Armstrong, ahlâkın temeline bireye, çevreye zarar verip vermemesini yerleştirmektedir. Tecavüz dışında farklı örnekler de veren filozof, çocuk kaçırmının çocuğa korku vereceğinden ve bundan kaynaklı zarar getireceğinden dolayı bu eylemi de ahlâksızlık ve yanlış olarak görmektedir (Armstrong, 2018: 71).

Armstrong' a göre, bir fiilin, bir durumun akıl dışı olarak tanımlanması o durum ya da eylemin önemsenilen bir kişiye yapılmasının tavsiye edilmemesiyle

doğru orantılıdır (Armstrong, 2018: 74). Ardından çocuğun ebeveynine kendisini öldüreceğini söylediği takdirde ebeveyninin bunu kabul etmeyip ona engel olacağı örneğini vererek, ebeveynin çocuğunun bu eylemini akıl dışı olarak gördüğünden, engel olmak istediğini vurgulamaktadır. Fakat Armstrong’a göre, söz konusu örnekte ve kitabında verdiği diğer örneklerde kişi kendisine zarar verdiğinden yahut kişi kendisine zarar vermek istediğinden bunu akıl dışı yorumlarken ahlâk dışı yorumlamamaktadır. Bunun sebebi ise Armstrong’a göre, kişinin yeterli bir sebep yokken kendisine zarar vermek istemesidir. Ona göre bu tür eylemlerinden dolayı kişi, deli olarak nitelendirilebilir. Fakat o kişi ahlâk dışı bir eylem yapmamış kabul edilmektedir (Armstrong, 2018: 75). Bir başka örnekte Armstrong, homoseksüel evlilikleri zararlı olarak görmemektedir. Homoseksüelliğe gerçek aşkın ifadesi şeklinde bir tanım getirmektedir. Bu sebeple iğrenç nitelemesini homoseksüellik için kabul etmemektedir. Ona göre homoseksüellikte ahlâk dışı ve iğrenç bir durum söz konusu değildir (Armstrong, 2018: 93). Homoseksüelliğin zararlı olmadığını belirten filozof, aile içi evlilik bahsini de zararsız olarak nitelemektedir. Fakat burada farklı bir noktaya temas eder. Kendisi her ne kadar enest ilişkileri zararsız olarak görse de bu tür ilişkilere sıcak bakmaz. Bunun nedeniyse, homoseksüelliğin aksine enest ilişkiyi iğrenç görmesidir (Armstrong, 2018: 96). Bu konuda Armstrong’un ifadeleri şöyledir; “Enest ilişki gibi eylemler ahlâkdışı olmaktan ziyade tiksindirici, iğrenç ve mantıksız olarak değerlendirilmelidir” (Armstrong, 2018: 96). Bu sebeple uzak durulması gerekmektedir.

Armstrong’a göre, ahlâkî ilke ve yasalar Tanrının emirlerine dayanmaz. Dostoyevski *Karamazov Kardeşler* kitabında “Tanrı öldüyse herşey mubahtır” ifadesini geçirmiştir (Dostoyevski, 2009: 488). Filozof, Dostoyevski’nin İvan karakterinin söylediği bu sözün teistler tarafından kendisine karşı kullanıldığını ifade etmektedir. Bunun yanında İvan ve Nietzsche’nin ateist olmaları dolayısıyla bütün ateistlerin de böyle düşüneceklerinin olası olmadığını ifade etmektedir. Kendisinin de bir ateist olarak böyle bir düşünceye sahip olmak zorunda olmadığını dile getirmektedir (Armstrong, 2018: 100). Zira filozofun düşüncesinde bir ateistin fikrinin diğer tüm ateistler tarafından kabul edilmesi çok saçma ve akılsızca olarak değerlendirilmektedir (Armstrong, 2018: 101). Ayrıca İvan karakterinin söylediği bu söz, Armstrong’a göre, Tanrıya inanmaktan ziyade Tanrının durumu ile alakalı

görülmektedir. Ona göre, bu söz kişiye tüm eylemleri yapabilme hürriyeti vermektedir. Zira bu söz, kişinin eylemlerine bir sınırlandırma getirmemektedir. Armstrong bugün zarara yol açan bir eylemin geçmişte zarara uğratmış ya da gelecekte uğratacağı zararın aynı derecede olmadığını savunmaktadır. Daha yalın bir ifadeyle, Armstrong'a göre, hangi durumun ahlâken yanlış olup olmadığı zamandan zamana değişkenlik göstermektedir. Bunun sebebi olarak, şartların değişmesini ileri sürmektedir (Armstrong, 2018: 102). Armstrong, teistlerin ahlâk davranışlarının nedenini, cennet isteği ve cehennem korkusuyla ilişkilendirmektedir (Büyük, 2014: 158). Ona göre, teistlerin bu yaklaşımı kusurludur. Çünkü kendisi cehennem korkusu ve cennet isteği olmadan da ahlâklı olmanın nedenlerinin olduğuna inanmaktadır. Bunu da, ahlâklı olmanın başlı başına kişinin kendi çıkarı için uygun olduğunu belirterek ifadelendirmektedir (Büyük, 2014: 159). Dolayısıyla Armstrong'a göre, ahlâklı olmak için tek sebep kişinin kendi çıkarı olsa dahi, bu yeterli ve sağlam bir gerekçe olacaktır. Çünkü Tanrı'nın varlığına inanmayan Armstrong'a göre, cennet isteği ve cehennem korkusunun bir gerçekliği yoktur. Ayrıca kendisi, görünmeyen bir çıkarı anlamsız bulmaktadır.

Sonuç olarak, Armstrong' un ahlâkî yaklaşımının temeline zararı koyduğunu ifade etmek mümkündür. Kendisi başkalarına zarar vermekten kaçınmak ve başkalarına zarar gelmesini önlemek için ahlâklı olunmasının gerektiğini savunmaktadır. Bu yönüyle ateist ahlâkın doğrulunu savunmakta ve bilhassa dini ahlâkın yerine, Tanrı olmadan bir temel konularak ahlâkı inşa etmenin mümkün olduğunu savunmaktadır. Söz konusu temel, zarar verme ilkesine göre belirlenmektedir. Zira yazar, herhangi bir Tanrıya inanmaksızın da ahlâklı olunabileceğini savunmaktadır. Ortaya koyduğu ahlâk görüşünde Armstrong'un kendisiyle çeliştiği, yer yer anlaşılması zorlaştığı görülmektedir. Söz konusu çelişkiler diğer bölümde ele alınacağından burada söz konusu edilmeyecektir. Bir sonraki başlık olan eleştiri kısmında Armstrong' un yaklaşımı eleştirel bir gözle ele alınıp değerlendirilecektir.

3. TANRISIZ AHLÂK'IN ELEŞTİRİSİ

Tanrısız ahlâkın, merkezinde Tanrı dışında başka bir ifadeyle Tanrı'dan bağımsız herhangi bir ilkeyi benimsemek şeklinde tarif edildiği yukarıda belirtilmişti. Önceki bölümlerde ele alınan Tanrısız ahlâk yaklaşımları bu başlık altında eleştirel bir bakış açısıyla ele alınacaktır. Bu bağlamda ilk olarak Sartre'ın savunduğu ahlâk yaklaşımının çelişki ve tutarsızlıkları tenkit edilecektir. Sonrasında Nietzsche'nin ahlâk yaklaşımının, Armstrong'un ahlâk yaklaşımının ve nihayetinde ateist ahlâkının açmazları üzerinden bir değerlendirme sunulacaktır.

3.1. Nietzsche'nin Ahlâk Yaklaşımının Eleştirisi

Nietzsche, var olan ahlâk yaklaşımlarının değiştirilmesi gerektiğini savunur. Ona göre geçmişten bugüne var olan ahlâk yaklaşımları köle ahlâkının egemenliği doğrultusunda oluşmuştur. Bunun karşısında gücünün başka bir ifadeyle efendi ahlâkının yerleştirilmesi gerektiğini ve bunu özgür ruhlu insanın kendi görece değerleri ile yapması gerektiğini ileri sürmektedir. Bir düşüncenin temelinde görece yaklaşımı söz konusu olursa, bu görüşün herkesçe kabul edilebilirliği mümkün değildir. Zira bir kişinin kendi görece değerleri ile oluşturulmuş ahlâk yaklaşımı bir başkasının kendi özgür ruhu ile oluşturduğu görece ahlâkı ile uyuşmayacaktır. Dolayısıyla uyumun olmadığı bir yerde kalabalığın olması kaçınılmazdır. Buradaki kalabalıktan kasıt, temelsiz olan düşünce kalabalığıdır. Herkesin kendi değerleri kendince doğru kabul edilecek ve böylece ortak bir zemin oluşturulamayacaktır. Bundan dolayı, Nietzsche'nin meydana getirmek istediği ahlâk yaklaşımının kendisinin dikkat çektiği özgür ruhlu insan tezini çürüttüğü aşıkardır. Zira her insan kendi özgür ruhuyla hareket edecek ve sayısız özgür ruhlu insanın meydana getirdiği değerler ortaya çıkacaktır.

Nietzsche Darwin öğretilerinden yola çıkarak salt doğrunun olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre var olan tek şeyi evrendeki değişimdir. Ahlâk yaklaşımında da söz konusu öğretinin izlerini görmek mümkündür. Darwin'in öğretisi, türlerin sürekli değişim içinde olduklarını, güçsüzlerin yok olup gittiğini, güçlülerin yaşamda var olduğu iddiasını taşımaktadır. Peki böyle bir durumda ahlâkın amacının eşitlik olduğu nasıl ifade edilebilir? (Büyük, 2014: 110). Nietzsche'ye göre, "eşitsizlik,

ancak güçlülerin güçsüzler üzerine egemenliği doğal olabilir” (Büyük, 2014: 110-111).

Nietzsche’ye göre, Tanrı insanlara emreder ve yasak koyucudur. Dolayısıyla insanlara yasak koyan bir Tanrı Nietzsche’ye göre, kabul edilebilir değildir. Zira o, söz konusu Tanrı anlayışının özgür insan doğasıyla uyumlu olmadığını ileri sürmektedir. Ancak bilinmelidir ki, ahlâkın var oluşu belli yasakları beraberinde getirmektedir. Çünkü ahlâkî değerler birtakım kaidelerden ve yasaklardan meydana gelmektedir. Anlaşılacağı üzere, Nietzsche’nin Tanrı tarafından, insanların kısıtlandığı ifadesi kabul edilebilir değildir. İnsanın özgür doğası söz konusu olduğunda bile, ahlâkın kendi bünyesinde barındırdığı belli kaideler vardır. Nietzsche’nin sınırsız özgürlüğü istediği ortadadır. Sınırsız özgürlük, toplumsal yaşamın devamını sağlayan en önemli etken olan ahlâkın varlığını sürdürmesinde, insanlar arasındaki ilişkilerin doğru bir biçimde işleminde ve son olarak hak- adalet gibi konuların tahsisinde problemler yaratacaktır.

Nietzsche, belli ideolojiler ve var olan inançların insanları belli kalıplara bürüdüğünü savunmaktadır. Neticede belli kalıplar çerçevesinde şekillenen insan, ona göre özgür olmayacaktır. Bu sebeple, kendisini gerçekleştiremeyecektir. Bu konuda Nietzsche’nin söz konusu düşüncesine din üzerinden şöyle bir eleştiri getirilebilir. Öncelikle belirtmemiz gerekir ki buradaki din ifadesinden kastımız, İslâm dinidir. İslâm dini, insana belli kurallar koyar. Fakat bu kurallar başıboşluğu doğurmamak ve gerekli olan düzenin tahsis edilmesi içindir. Bu sebeple insanın, yaşamının düzeninin tahsisi için belli kural ve kaidelere göre yaşaması gerekmektedir. Bu insan olmaklık ile alakalıdır. Zira insan, doğası gereği düzeni ister.

Nietzsche’ye göre, köle ahlâkı ve efendi ahlâkı olarak ifade edilen ahlâk yaklaşımı bir sınıfsal ayrıma işaret ederek, eşitsizliği doğurmaktadır. Bu sınıfsal ayrıma göre, kişi güçlüyse ve soyluysa efendi ahlâkına sahiptir. Eğer kişi, zayıf ve güçsüz ise, köle ahlâkına sahiptir. Fakat bu görüş, birtakım problemler içermektedir. Birincisi, insanlar arasındaki anlaşılmaz ve gereksiz olan sınıfsal ayrımdır. İkincisi ise, kimin güçlü kimin güçsüz olduğunu belirleyen, ne veya kim olduğu sorusudur (Hazlitt, 2016: 270). Henry Hazlitt bu konuda Nietzsche’ye şöyle bir eleştiri

getirmektedir. “Eğer insanlar, böylesi özelliklere göre bir sıraya konmuş olsaydı, aralarında belirli kırılma veya kopma noktaları ya da boşluk olan iki ayrı sınıf değil, aksine (niteliklerinin veya niteliklerinin karışımları olarak) en büyükten en küçüğe doğru yan yana düzülmüş kişilerden herhangi ikisi arasındaki farkın sonsuz küçüklükte olduğu sürekli bir dizi oluşturacaklardır” (Hazlitt, 2016: 271). Ayrıca neye ve kime göre belirlendiği bilinmeyen sınıfsal ahlâk ayrımında, her insan kendisini üstün sınıfta görüp, efendi ahlâkına mensup olarak görecektir. Zira, insan doğası gereği takdir edilmek ister. Aynı şekilde olumsuz olan fikirleri de reddetmek ister. Dolayısıyla bu belirsizlik, başka bir ifadeyle anlaşılmasız olan sınıfsal neticesinde herkes kendisini efendi ahlâkına ait hissedecektir. Dolayısıyla bu durum bir karmaşa doğuracaktır (Hazlitt, 2016: 271). Zira bu durumun söz konusu olması dahi mümkün değildir.

Efendi- köle ahlâkı konusunda, Nietzsche’nin oldukça az ve kıymetli olduğunu düşündüğü efendi ahlâkına sahip insanların, kendi değer ölçülerine sahip oldukları ile ilgili görüşü problemlili görünmektedir. Çünkü, değer ölçülerini belirleyen kişi, şahsın kendisi olduğunda sınırlandırmayı da beraberinde getirecektir. Bu sınırlandırma Nietzsche’nin ulaşmayı hedeflediği gerçek özgürlüğe ters düşmektedir.

Nietzsche’nin düşünen insanın, bir Tanrı ve onun eseri olan dinin temeline dayanan öğretilere de ihtiyacı olmayacağı fikri birtakım sorunlar barındırır. Zira insan, düşünme yetisine sahip olsa da farklı ekonomik, sosyal ve kültürel ortamlarda yaşamını sürdürür ve zihinsel gelişimini yaşadığı ortama göre ortaya koyabilir. Ayrıca, belli eğitim ortamlarında kendini geliştirmiş insan ile, gerçek anlamda köle hayatı yaşamış insanın, aklını sağlıklı bir şekilde kullanabileceğini söylemek tam anlamıyla mümkün görünmemektedir. Bu sebeple, yeni doğan bir bebeğin dünyayı tanıyabilmesi, hayatta kalabilmesi için nasıl ki bir anne veya anne rolünü üstlenebilecek birine ihtiyacı varsa, ahlâkî açıdan da bir dini temele ihtiyaç duyacağı sonucu ortaya çıkacaktır.

Olumsuz olan herhangi bir fiil, var olan ahlâk yaklaşımları tarafından ahlâk dışı olarak yorumlanmaktadır. Yukarıda ele alınan örnek üzerinden konuyu detaylandıralım. Yalan söylemek fiili yeryüzünde var olan ahlâk yaklaşımları

tarafından ahlâk dışı olarak kabul edilmektedir. Fakat Nietzsche'ye göre, herhangi bir fiilin insanı sınırlandırması doğru kabul edilecek bir şey değildir. Ancak burada birtakım problemler doğabilir. Nietzsche'nin bu görüşünden hareketle insan, yalan söyleyebilir ya da hırsızlık yapabilir vs.. Zira onun savunduğu yaklaşımda insan, özgür ruhlu olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla herkese göre bir ahlâk yaklaşımı doğacak ve değerler herkes tarafından ayrı ayrı inşa edilmiş olacaktır. Dahası kişi ahlâkî anlamda kabul görmeyen davranışlarda da bulunabilecektir.

Güç Nietzsche'de iyi olarak yorumlanmaktadır. İyi olan güç istenci ile insan efendi ahlâkına sahip olur. Bu anlamda efendi ahlâkı da iyi olarak tanımlanmaktadır. İnsan, var olan kural ve dayatmalara karşı güç istencine göre oldukça sert çıkmaktadır. İnsan bu güç doğrultusunda üstün olmaktadır. Söz konusu güç kavramı, insana her şeyi yapma özgürlüğü verir. Fakat her şeyi yapma özgürlüğünün düzenin elzem olarak görüldüğü dünyada düzensizlik yaratacağı ortadadır.

Sonuç olarak Nietzsche'nin ileri sürdüğü ahlâk yaklaşım ile tüm insanlara hitap edecek bir yaklaşım olmadığı kanaati doğacaktır. Genelin kabulünden ziyade bireysel bir ahlâk yaklaşımını benimseyen Nietzsche'nin ahlâk yaklaşımının bir hayatiyeti olmayacağı ortadadır.

3.2. Sartre'ın Ahlâk Yaklaşımının Eleştirisi

Sartre'ın varoluşçuluğa getirdiği tanım yetersiz ve anlaşılmazdır. Zira kendisi tam anlamıyla kapsayıcı bir tanım yapamamaktadır. Yalnızca varoluşçuluğun birkaç özelliğine değinen Sartre, kuşatıcı bir tanım yapamamaktadır. Bu durum da varoluş felsefesinin parolası olan “varoluş özden önce gelir” ifadesinin herkesçe farklı yorumlanmasına sebebiyet vermiştir. Bu anlamda kuşatıcı olmadığının altı çizilmedir (Sartre, 2019a: 8-9).

Sartre, insanın hem sınırsız bir özgürlüğe mahkûm olduğunu hem de diğer insanlara karşı sorumluluğunun olduğunu belirtmektedir. Fakat bir insanın hem sınırsız bir özgürlüğe sahip olması hem de bu anlamda topluma karşı sorumlu olması pek anlaşılır kabul edilememektedir. Çünkü insan sınırsız bir özgürlüğe sahip olduğu takdirde topluma karşı sorumluluğunu yerine getirme de sıkıntılar yaşayacaktır. Esasen Sartre'ın savunduğu hürriyet kavramı kendisinin iddia ettiği üzere, sınırsız bir

hürriyeti ifade etmez. Zira onun ortaya koyduğu hürriyet anlayışı hiçbir şeye dayanmadığından sınırlı bir anlayışı doğurmaktadır. Yani temelsiz, dayanaksız bir hürriyet kavramının sınırsız olması düşünülemeyecektir. Başka bir ifade ile Sartre kişinin kendisi ile hürriyet kavramını sınırlandırmıştır (Gürsoy, 1987: 92). Ayrıca Sartre'ın kişinin toplumdan da sorumludur ifadesiyle de çelişmektedir. Zira dış dünya bir yerde insanın seçimleri ve fiilleri düşünüldüğünde insanın hürriyeti için bir sınır teşkil etmektedir. Dolayısıyla Sartre'ın ileri sürdüğü özgürlük fikri zedelenmiş olacaktır (Gürsoy, 1987: 93).

Sartre'ın savunduğu Tanrı'nın yokluğu fikrinin meydana getirdiği özgürlük kavramı, insanı başıboş bırakması ve herhangi bir istikametinin olmayışı sebebiyle, insanı yalnızlığa mahkûm etmektedir. Ayrıca bir dış sebebi kabul etmemesinden dolayı da insanın hürriyetinin doğruluğunu gösterecek herhangi bir sebep olmayacaktır. Böylece insan amaçsız ve tüm sorumluluğun omuzlarına yüklendiği kritik bir süreç içerisinde kendisini bulacaktır. Bu Sartre'ın ileri sürdüğü gibi kişiyi özgür kılmayıp aksine zorluğa iten bir mahkûmiyeti doğuracaktır (Gürsoy, 1987: 96). Dolayısıyla, insan yapısı gereği her şeyi üzerine alma sorumluluğundan dolayı sıkıntı yaşayacaktır. Zira bu durum, insanın Tanrısız bir dünyaya fırlatıldığı düşüncesinin doğurduğu bir huzursuzluktur. Bu konuda Necati Öner'in ifadesi de çok yerinde ve düşündürücüdür. O Sartre'ı şöyle eleştirmektedir; “İnsan, aşkın ve mutlak olan, başka bir ifade ile Allah'a ve onun kayıtlayıcılığına inanmayışının sıkıntısını çekmektedir” (Gürsoy, 1987: 102). Çünkü Sartre'ın düşüncesinde Tanrı'nın yokluğu insanda bir temel problemi oluşturmaktadır. Ayrıca insan, bu temelsizliği kendisi giderme anlamında yetersiz olacaktır. Bu durumda Sartre'ın düşüncesinin problemlili olduğuna işaret etmektedir (Gürsoy, 1987: 102).

Yukarıda ifade edildiği üzere, Sartre'a göre insan ne yaparsa yapsın kötü hislerden kendisini uzak tutamayacaktır. Filozof böyle demiştir. Fakat tarih boyunca ahlâk yaklaşımlarının en önemli amaçlarından biri, kişinin yaptığı fiiller neticesinde bir iç huzura erişeceğidir. Bu anlamda Sartre'ın ahlâkı kişiye umut veren türden değildir (Altıparmak ve Durakoğlu, 2018: 8)

Sartre'a göre insan, yaptığı her şeyin sorumluluğunu üstlenmektedir. Fakat, insanın ne yaptığı Sartre'a göre önem taşımamaktadır. Bu problemlili bir görüşü

ortaya çıkarmaktadır. İnsanın ne yaptığıının önemi yok ise, sorumluluk duygusunun var olması da anlamsızdır. Ayrıca Sartre, özgürlük ve sorumluluk kavramlarını birlikte ele alıp değerlendirmiştir. Kişinin yaptığı eylemin bütün herkesi kapsadığını ifade eden Sartre'a göre kişi, yalnızca kendisine değil bütün herkese karşı sorumludur. Ancak özgürlük ve sorumluluğun değerle münasebetinin ilişkilendirilememesi söz konusu sorumluluğun sözde bir sorumluluk olarak kalmasına sebep olmuştur (Öztürk, 2016: 151-152).

Sartre varoluşçuluk anlayışı kapsamında bireyci bir ahlâk yaklaşımını savunmaktadır. Yani kişi herhangi bir belirlenim olmadan kendi özgür seçimiyle ahlâkî değerlerini oluşturacaktır. Sartre'ın söz konusu düşüncesi pek tutarlı değildir. Zira ahlâkın belirleyiciliğini sağlayacak olan, insanın bizatihi kendisi olamaz. Nitekim insan, Sartre'ın da ifadesiyle özgür iradesiyle bir seçim yapacak olursa ve bu seçim de yalnızca özgür iradesinden dolayı ahlâkî kabul edilecekse kişiye göre ahlâk yaklaşımı tezahür etmiş olacaktır. Herkes kendi özgür iradesiyle hareket etmiş olacak ve dünyada var olan insan sayısınca ahlâkî yargılar, belirlenimler olacaktır. Böyle bir dünya tasavvurunu düşünmek başlı başına kaos ortamını doğurmuş olacaktır. Ayrıca Sartre, kişinin kendisini gerçekleştirme için de bunu şar koşar. Yani insanın kendisini gerçekleştirmesinin yolu Sartre'a göre özgürce hareket etmesinden geçmektedir. Fakat bu özgürlüğün kaynağı nereden gelmektedir sorusu akıllarda soru işareti taşımaktadır. Sartre'ın cevabı insandır. Ancak, özgürlük kavramı yukarıda ifade e dilen sıkıntıları bünyesinde barındırmaktadır. Zira, insanın özgürlüğünden yola çıkarak kendi anlamını ortaya koyarak keşfetmesi demek, göreceli bir yaklaşımın ileri sürülmesi demektir. Dolayısıyla göreceli olan bir yaklaşımın tüm zamanlarda kabul edilebilir olması pek mümkün değildir. Neticede söz konusu olan insandır.

Sartre'a göre, insan bir Tanrı'ya inandığında özgür olmayacaktır. Ona göre, Tanrı fikri bir belirlenim doğurduğundan dolayı, insanın özgürlüğünü ortadan kaldırmış olacaktır. Oysaki Tanrı tarafından belirlenen kurallar insanı yapıp etmelerine karşı özgür kılacaktır. Neticede insan Tanrı'nın belirlediği kurallar çerçevesinde yaşamının düzenini tahsis edecektir.

Sartre ahlâkî değerlerin mutlak olmadığını savunmaktadır. Ona göre değerler, sürekli bir değişim halindedir. Bu anlamda kişiden kişiye başka bir ifadeyle her kişinin özgürlüğüne dayanan değişken bir yapı meydana gelecektir. Söz konusu yaklaşım, Sofistlerin değerlerin görelilikten doğduğu fikrini savunmalarına benzemektedir. Zira Sofistler “insan her şeyin ölçüsüdür” mottosundan hareketle görelilik yaklaşımının temellerini atmışlardır. Sofistlerle gündeme gelen bu motto, Sartre’ın savunduğu insanın özgürlüğü yaklaşımı ile benzerlik göstermektedir. Her iki yaklaşım da insanı merkeze alarak dünyada var olan her insanın değerleri inşa edebileceğini ileri sürmektedir. Her iki görüşün de insanın istekleri doğrultusunda kendi değerlerini inşa ettikleri ortadadır. Kur’an-ı Kerîm bu noktada, açık olarak zevk, haz duygusu gibi isteklerle ortaya konan ahlâkî rölativizmin yanlışlığını belirtir. Ayrıca, ahlâkî doğrunun insan tarafından bir meleke haline getirilmesini sağlayıp, sürekli hale gelmesini insanın ahlâkî anlamda asıl amacı olarak ortaya koymaktadır. Bunu ise, insanı tabir yerindeyse kodlarla oluşturulmuş robot bir yazılımla değil de insanın bilhassa, mantıkî tarafını önemseyerek ortaya koymaktadır (Güler, 2016b: 106). Burada kastedilen akıl, desteklenmiş ve insan fitratı gereği var olan akıldır. Sonuç olarak, sofistlerin eliyle meydana gelen rölativist ahlâkî yaklaşım ve Sartre’ın da insanın özgürlüğünden yola çıkarak ortaya koyduğu görelî değer yaklaşımı, herkes için evrensel ilkeler değil, yalnızca insana görelî ve insandan hareketle oluşturulmuş bağımlı bir ahlâk yaklaşımını öne sürmektedir. Bağımlı olunan husus, insandan hareketle oluşturulmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla söz konusu ahlâkî yaklaşımın varlığını sürdürmesi, toplumsal uzlaşım, bir arada yaşama vb. gerekçelerden dolayı pek mümkün görünmemektedir.

Sartre, insan ne kadar özgürse yaptıkları da bir o kadar doğrudur der. Zira ona göre insan bu şekilde kendini gerçekleştirecektir. Nitekim kendisi insanın bu dünyaya fırlatıldığını iddia ederek kendisini keşfetmesinin zorunlu oluşundan söz etmektedir. Ona göre, insanın özgür olması ve sınırsız özgürlüğü neticesinde insan, bir bakıma kendi şahsî çıkarları doğrultusunda hareket eder. Başka bir ifadeyle insan, kendi özgürlüğünün şahsî çıkarı noktasında hareket etmiş olur. Bu anlamda da birçok ahlâkî yaklaşım ortaya çıkmış olacaktır. Zira ahlâkın temeline şahsî çıkarlar ya da toplum çıkarı yerleştirildiği takdirde kişi ve toplum temelli bir ahlâk yaklaşımı inşa edilmiş olacaktır. Dolayısıyla inşa edilen bu ahlâk yaklaşımında evrende var olan

tüm insanlık için geçerli ahlâkî ilkeler söz konusu olmayacaktır. Zira insanın kendisi her dönemde, kültürde değişkenlik arz etmektedir. Bu sebeple bütünü kapsayacak bir ahlâk yaklaşımının varlığından söz etmek mümkün değildir.

Sınırsız özgürlüğe sahip birey, dilediğinde eylemde bulunabilir. Sartre, burada insanın topluma karşı sorumlu oldu fikrini dile getirirse de sıkıntılar meydana gelecektir. Örneğin, özgürlüğünün kendisine hissettirdiği ve yaptırdığı bir duygu ile insan, yaptığı fiili doğru kabul edebilecektir. Buna inanması oldukça kolaydır. Zira insan özgürdür ve özgürlüğüyle fiillerini gerçekleştiriyordur. Ancak söz konusu özgürlüğe dünyada var olan yaşamış veya yaşayan zalim insanlar da dahildir. Örneğin Hitler de özgürdür ve özgür iradesiyle milyonlarca insanı katletmiştir. Çünkü sınırsız bir özgürlüğe sahiptir. Bir başka açıdan kendisi gibi düşünenlere karşı da Sartre'ın ifadesiyle sorumlu oluşunu yerine getirmiştir.

Sonuç olarak Sartre'ın ileri sürdüğü varoluşçuluk bağlamındaki ahlâk yaklaşımı insanın özgürlüğü ve sorumluluğu ekseninde oluşturulmuştur. Fakat ortaya konan söz konusu görüş, evrensel bir ahlâk yaklaşımına işaret etmediğinden dolayı kabul edilebilirliği ve geçerliliği oldukça zayıftır.

3.3. Armstrong'un Ahlâk Yaklaşımının Eleştirisi

Zarar temelli ahlâk yaklaşımı yukarıda Armstrong'un görüşleri üzerinden detaylandırılmaya çalışılmıştı. Esasen fayda ve zarar merkezli bir ahlâk yaklaşımının ortaya konulduğunu ifade etmek mümkündür. Armstrong üzerinden incelenmeye çalışılan zarar eksenli ahlâk yaklaşımının birtakım tutarsızlıklar barındırdığını belirtmek gerekir. Bu bağlamda, kendisi üzerinden zarar esaslı ahlâk yaklaşımının tutarsızlıkları eleştirel bir okuma ile bu başlık altında ele alınmaya çalışılacaktır.

Armstrong'a göre, ateistlerin bir kısmının ahlâksız olduğu kabul edilebilirdir. Fakat bunun sebebi yaşadıkları toplumda var olan otoriter baskıcı kültürlerden kaynaklanmaktadır. Ancak bu görüş oldukça zayıf ve temelsizdir. Zira insan kendisinin tarihin mağduru, çevrenin, şartların, yaşadığı kültürün etkisi altında kalmış olarak göstermemelidir. Zira bu insan olmakla aykırı ve insanı zayıf gösteren bir husustur. Esasen bu kılıf uydurmaktan başka bir şey değildir. Yani Armstrong'un gerekçe olarak gösterdiği şey, burada anlamını yitirecektir. Anlamını

yitirmesinin altında Allah'ın insana takvayı vermesi yatmaktadır. Çünkü insan kendisindeki takva ile kendisini koruyabilir olarak yaratılmıştır.

Armstrong, ahlâksızlığı kişinin kendisine ve çevresindekilere verdiği zarar şeklinde tanımlamaktadır. Ancak filozof, kendi tanımından dolayı kendisiyle çelişmektedir. Zira kendisi, başka bir yerde de kişinin sebepsiz kendisine zarar vermesini ahlâksızlık olarak görmeyip, akıldışılık olarak gördüğünü belirtmektedir. Ancak bu iki görüş birbirini çürütmektedir. Bir yerde zarar tanımında kişinin kendisine verdiği zararı ahlâksızlık olarak kabul eden filozof, diğer bir yerde bunun ahlâksızlık değil de akıldışılık olduğunu belirterek düşüncesinde bir tutarsızlık ve anlaşılmazlık doğurmaktadır. Dahası böyle bir düşüncenin aklî zeminde de kabulü yoktur. Ahlâkın temelinde kişiye ve çevresine verdiği zarar ölçü esas kılınmıştır. Fakat bu görüş oldukça sınırlı bir ahlâk yaklaşımını ortaya çıkarmaktadır. Çünkü zarar kavramı herkesçe aynı kabul edilebilir değildir. Ayrıca tüm fiiller ve durumlarda zarar esaslı bir ahlâk yaklaşımının esas kılınması da mümkün olmayacaktır. Örneğin düşman karşısında gösterilecek tutum gibi. Ya da hırsızlık karşısında gösterilecek durum gibi. Bu örnekler çoğaltılabilir. Kişi karşısında düşman varken, zarar esaslı ahlâk yaklaşımına göre ne yapacaktır? Müdahale ederse karşındakine zarar vermiş olacaktır. Müdahale etmediği takdirdeyse, kendisine zarar vermiş olacaktır. Dolayısıyla her iki durumda da zarar esaslı ahlâk yaklaşımının doğruya isabet etmediği ve bir açmaz doğurduğu ortadadır. Ayrıca motive edici bir ahlâkı ortaya koyma konusunda da sorun yaşar. Örneğin neden başkasına yardım etmeyelim neden yangında yanan bir çocuğu kurtarayım vb. zarar eksenli ahlâk, olumsuz olan davranışları ahlâksız olarak kabul eder ve buna göre yapılmamasını talep eder. Ama yapılmadığında ise herhangi bir yaptırım gücü yoktur. Ayrıca olumlu davranışları desteklemek teşvik etmek, erdemleri topluma yaymak için, zarar temelli ahlâkın ne vadedeceği belli değildir. Dahası bu konuda herhangi bir şey de söylemez.

Homoseksüel ilişkilerin zararlı olmadığını savunan Armstrong aynı düşüncesini ensest ilişkiler konusunda devam ettirmez. Ancak düşüncesinin tutarlılığı ve sağlamlığı için devam ettirmesi gerekmekte ve beklenmektedir. Fakat kendisi bunu yapmaz. Dolayısıyla merkeze aldığı zarar kavramından hareketle zararı kendisine göre yorumlamaya çalışmaktadır. Oysaki kendisi Tanrısız bir zeminde

zarar esaslı ahlâk yaklaşımının iddiasını taşımaktadır. Anlaşılan, bu iddia da kendisini çürütmektedir. Çünkü Armstrong, hem homoseksüel ilişkilerin hem de encest ilişkilerin zararsız olduğu genellemesini yapmaktadır. Ancak bu genellemeyi yapan filozof, aile içi evliliğe olumlu bakmayıp iğrenç nitelemesi yapmaktadır. Bu sebeple uzak durulması gerektiğini ifade eder. Fakat söz konusu görüşünden dolayı Armstrong, iddia ettiği ahlâk yaklaşımında kendisiyle çelişmektedir. Çünkü homoseksüellik de encest ilişkiler gibi iğrenç kabul edilebilir. İğrenç ve tiksindirici olarak kabul edilen bir fiilin zararsız olarak değerlendirilmesi çok anlaşılır değildir. Zira zarar merkezli bir ahlâk anlayışını savunan Armstrong'un, zararsız olarak değerlendirdiği durum veya fiile tiksindirici şeklinde bir yorum yapması tutarsızdır. Nitekim, kendi içindeki bu tutarsızlığından dolayı Armstrong'un zarar esaslı ahlâk yaklaşımında sıkıntılar ortaya çıkmaktadır. Bir başka yerde encest ilişkilere büyük bir talebin olmadığını belirten filozof bunu şükrederek karşılamaktadır. Bu yaklaşımda, kendisinin ortaya koyduğu ve savunduğu ahlâk yaklaşımında problemler olduğunun kanıtıdır. Zira zarar vermeyen fiil ahlâklı kabul edilecekse, encest ilişki de iğrenç muamelesi görmemelidir. Armstrong'un ifadeleriyle kendisine ve çevresindekilere zarar vermeyen encest ilişkiye rağbetin az olmasına neden şükür duyulur ki? Ayrıca bir davranışın özü itibarıyla gayri ahlâkî olması onun kabul edilmemesi için yeterlidir. Yukarıda Armstrong'un homoseksüelliği aşkın saf hali olarak nitelendirdiği belirtilmiştir. Homoseksüelliğin eşcinsellik olduğu biliniyorken, encest ilişkilerde de homoseksüel bireylerin birlikteliği söz konusu olmaz mı? Aynı aileden olup, homoseksüel bireyler birliktelik yaşadığında da bu durum, filozof tarafından aşkın saf hali olarak mı, yoksa iğrenç olarak mı değerlendirilecektir. Kanaatimizce Armstrong'un bu düşünceleri de kendi içinde sıkıntılar barındırmaktadır.

Zamandan zamana, durumdan duruma, şartların değişmesiyle bugün ahlâken yanlış veya doğru olarak kabul edilen durum ya da fiillerin, geçmişte böyle kabul edilmemiş olabilirliğine ve gelecekte de bunun değişebileceğini ileri süren Armstrong'un bu düşüncesi de hem evrensel hem de sağlam bir ahlâk yaklaşımının olmadığına işarettir. Bu görüşte oldukça anlamsızdır. Zira ahlâk denilen ilke, geçmişten bugüne var olan kurallar bütününe ifade etmektedir. Bu haliyle ahlâk, keyfi bir ahlâk yaklaşımına karşılık gelmez. Bu anlamda Armstrong'un ifade ettiği daha ziyade keyfi bir ahlâk yaklaşımını doğurarak, değişkenlik arz eden ve herkesçe

kabul edilmeyecek bir ahlâk yaklaşımını doğurmaktadır. Dolayısıyla değişkenlik arz eden bir ahlâk yaklaşımının iç tutarlılığı zayıf olacaktır. Yukarıda Armstrong'un ateistlerin bir kısmının ahlâksız bir yaşam sürdürdükleri ile alakalı görüşlerine yer verilmişti. Ona göre ateistlerin bir kısmının ahlâksız bir yaşam sürdürmelerinin altında, yaşadıkları toplumlarda karşılaştıkları ve maruz kaldıkları otoriter, baskıcı kültürlerin etkisi vardır. Yani Armstrong, ateistlerin baskıcı otoriteye maruz kaldıkları için ahlâksız ve zalim olduklarını ileri sürmektedir. Esasen filozofun bu düşüncesi, ateistlerin mecburi olarak ahlâksızlığı benimsediklerine kılıf uydurmak ve bahane bulmaktan başka bir şey değildir. Bir sonraki başlıkta konunun kapsayıcılığı açısından ateist ahlâkının eleştirisi kısmına yer verilecektir.

3.4. Ateist Ahlâkının Eleştirisi

Ateist ahlâkı, ahlâk ile din arasında herhangi bir bağlantının olduğunu kabul etmeyen yaklaşıma verilen isimdir. Bu yaklaşımı benimseyenlere göre, kişinin ahlâklı olabilmesi için din gerekli görülmez. Ahlâklı olmak için kriter bu olmamalıdır. Yukarıda ateist ahlâkına dair daha detaylı açıklamalar yapılmıştı. Bu bölümde ateist ahlâk yaklaşımının problemli görüşleri ele alınıp, değerlendirilecektir.

Ateistlere göre, teist inancını benimseyenlerin ahlâkî yaklaşımlarının temelinde otoriteden korku ve ceza vardır. Pek tabii Allah aynı zamanda korkulacak bir varlıktır. Allah, Kuran'da azabının şiddetinden bahsederken bunu açıkça ifade etmektedir. Ayrıca insan tabiatı gereğince, korku duyduğu bir duruma inancı olsun olmasın yaklaşma hususunda daha dikkatli davranabilir. Bu, insan tabiatı göz önünde bulundurulduğunda doğal olarak karşılanmaktadır. Nitekim korku, yasaklanmış eylemlerden insanı uzak tutmaya yarayan bir duygudur (Güler, 2016b: 108). Ateistler teistlerin kendilerini bütünüyle ahlâksız olarak nitelendirildiklerini iddia ederler. Oysaki böyle bir şey söz konusu değildir. Öncelikle insan tabiat olarak iyi ve kötüyü ayırt etme kuvvetine sahiptir. Fakat buradaki kuvvet sınırlıdır. Evet, akıl ahlâkî iyiyi ve kötüyü bilme imkanına sahip olmakla birlikte tek başına yeterli değildir. Dikkat edelim, inançlı insan akli iyi ve kötüyü bilme imkanına sahiptir denilmedi. Başka bir ifadeyle söylenecek olursa, inançsız bir insanda ahlâkî anlamda iyi ve kötüyü ayırt edebilir. Ateistlerin iddia ettiği gibi, inançsız insan akli iyi ve kötüyü ayırt edemez

değildir. Ya da inançsız bir kişi, ahlâksızdır demek değildir. Teistlerce esas ortaya konmak istenen husus, inançsız insanın da ahlâklı olduğu ancak sınırlı, eksik bir ahlâk yaklaşımına sahip olduğu görüşüdür. En nihayetinde bu yolu takip ederek, ateist ahlâkın tam, kemale ermiş bir ahlâk yaklaşımını taşıyamacağını ortaya koymak ve bu yaklaşımların çelişkilerini ortaya çıkarmaktır. Belli bir sınıra kadar ahlâklı olmanın ön şartı bir Tanrı'ya inanmak değildir. Buraya kadar ateistler de ahlâklı bireylerdir. Fakat sonrası için bir Tanrı'ya inanç gereklidir. Zira Kur'an inançsızların da ahlâklı olduğu gerçeğini yok sayan herhangi bir ifade de bulunmaz. Kur'an'ın belirlediği ahlâk ölçütü insanın haklarını korumaya yöneliktir. Misal; “Kim inkâr ederse şüphesiz amelleri boşa gider ve o ahirette kaybedenlerdendir” (Maide 5/ 5). Başka bir ayette “Putâ taparlarsa amelleri boşa gider” (Enam 6/ 88) şeklinde belirtilmektedir. Ayetler incelendiğinde, Allah'a inanmayan başka bir ifadeyle O'na şirk koşan bir kişinin dahi ahlâkî davranışlar sergileyebileceği anlaşılmaktadır. Bunun açık örnekleridir yukarıdaki ayetler. Elbette kişi şirke bulaştığı ve doğruyu inkâr ettiğinde ahlâkî davranışları boşa gidecektir. Fakat ayetlerde, söz konusu eylemleri yapan bireylerin dahi ahlâklı davranışlar sergileyebileceği belirtilmektedir. Ancak, Allah ayetlerinde inkarcıların doğru davranışlarının boşa gittiğini belirtmektedir (Güler, 2016b: 105). Ateistler teistlerin korkudan hareketle, çıkara dayalı bir ahlâk yaklaşımını savunduklarını iddia ederler. İnsanın Tanrı'nın varlığı gerçeğiyle diğer insanlara karşı yaptığı davranışlar bir korku ve çıkar dolayısıyla yapılmıştır denilemez. Böyle yorumlanabilir ancak, kesin olarak bu şekilde ifadelendirilemez. Çünkü ahlâklı olmak bir bakıma tüm zorluklara rağmen ahlâklı olmaktır. Bu demek değildir ki çıkara dayalı bir davranıştır. Bilakis ahlâklılık denen kavram budur. Yani, ahlâkın özü budur. Din ile birleştikleri nokta ise, bu ortak anlayıştır. Ahlâk özü itibarıyla bu dünyada yaşadığı tüm zorluklara katlanma sebebini tam olarak ahlâklılık olarak ifadelendirir. Bu çıkardan hariç, başka bir alemin, başka bir evrenin var olması gerçeğinden hareketle açıklanabilir. İşte ahlâk ve dinin bir ortak noktası da budur (İzzetbegoviç, 2020: 193). Ateistler benimsedikleri bu görüşlerinden dolayı eleştirilmektedirler.

Ateistler Tanrısız ahlâkı savunurken, teistlerin Tanrı tarafından birtakım yasaklarla özgürlüklerinin kısıtlandıklarını iddia ederler. Onlara göre teist inanca sahip bir birey, Tanrı'nın belirlediği yasaklar neticesinde hareket etmektedir. Bu

yasaklar onlara göre bireyi özgür kılmaz. Ancak ateistler bu konuda yanılmışlardır. Zira ahlâkın doğuşu belli kurallara dayanmaktadır. Hırsızlık yapma, kötü davranma, zina yapma, zarar verme gibi. Bu örnekler çoğaltılabilir. Fakat değinilecek husus açısından yeterli olacaktır. Ahlâkî kurallar incelendiğinde birtakım yasaklardan oluştuğu görülmektedir. Tanrı'yı reddeden ateist ahlâkından, Hristiyan ahlâkına kadar söz konusu yasaklarla ifade edilen ahlâk yaklaşımları mevcuttur. Aynı şekilde dinde yasaklarla ifadelendirme yapmaktadır. Başka bir deyişle Tanrı birçok emrini yasak olarak belirlemiştir. Bu, Tanrı'nın emirleriyle bireyin kısıtlanmış olduğunu göstermez. Aksine Tanrı tarafından emredilen yasaklar bireylerin yaşamlarının düzenini tahsis etmede gereklidir. Esasen yasak, kökü itibariyle dinî bir mefhumdur. Ahlâk ve dinin bir ortak noktası da budur. Ahlâk bazılarının tanımladığı şekliyle, doğaya uygun yaşamak değildir. Eğer doğa kelimesi gerçek anlamı itibariyle ele alınacak olursa, o halde ahlâk doğaya karşı yaşamak olacaktır. Yani ahlâk, doğa dışı ve doğa üstüdür (İzzetbegoviç, 2020: 194).

Doğru, ahlâklı davranmanın insanın içindeki vicdandan kaynaklandığını söyleyen ateistler, görüşlerini genellikle şöyle temellendirmektedirler. İnsan kimsenin baskısı altında kalmadan başka bir ifadeyle bir yerden emir almadan ya da ilâhî bir varlığa bağlı kalmadan kendi içinde ona hırsızlığın kötü bir fiil olduğunu, birini öldürmenin iyi bir eylem olmadığını söyleyen bir ses (ki bundan vicdanı kastederler) buluyorsa, insan ahlâkı kendi içindeki sese göre yani vicdanına göre yapmaktadır. Yani belirleyici olan ateistlere göre insanın kendisidir. Bu doğrultuda inanılan insanın kendisidir. Ancak ateistlerin, insana inanmanın, elbette dine inanmayı gerektirdiğini bilmeleri gerekir. İzzetbegoviç'in de ifadesiyle insanlığa inanmak dinin daha küçültülmüş bir şeklidir (İzzetbegoviç, 2020: 213). Anlaşılabileceği üzere, bir ateist her ne kadar inanmadığını dile getirerek savunduğu ahlâk yaklaşımının dinden bağımsız olduğunu iddia etse de esasen kalbinin derinliklerinde bir yaratıcının olduğunu bilir. Bu görüşü savunanlardan biri de John Baille'dir (Aydın, 1990: 192). O, vicdanın Tanrı'ya karşılık geldiğini ifade eder. Buradan hareketle vicdanıyla karar veren bir ateistin, gizlese de Tanrı'nın sesiyle karar verdiği belirtmektedir (Aydın, 1990: 193-194). İnsan fıtrat üzere doğar. Fıtrat üzere doğmasından dolayı aslında ahlâkî bir yasa ile dünyaya gelmektedir. Ona verilmiş ve içine yerleştirilen bu temellendirmeyi destekleyecek birtakım deneyler yapılmıştır.

Bu konuda özellikle bebekler üzerinde yapılan deneyler oldukça önem arz etmektedir. Deneye göre bebeklere bir kukla gösterisi izlettirilir. Kukla gösterisinde iyi ve kötü kuklalar vardır. Gösteri sonunda iyi ve kötü kuklalar bebeklerin seçmesi için getirilir. Bunun üzerine bebekler iyi ve yardımsever kuklayı seçerler. Deneyde esasen insanın doğuştan ahlâkî bazı yasalarla dünyaya geldiğine işaret edilir. Ve nihayetinde ahlâkî değerler dine dayandırılır. İnsan ise, dinî naslara yönelerek ahlâkî ilkelerin kaynağına ulaşabilir (Abdurrahman, 2020b: 45). Dine dayandırılmasının sebebi, söz konusu değerlerin içsel oluşumlarıdır. Bu içsel manayı her birey kendisi hisseder. Çünkü bu süreç insanın ilk yaratılış anına yani fitratına kadar götürülür (Abdurrahman, 2020b: 46). Son tahlilde ahlâkî değerler Allah'ın lütfu ve istemesiyle insanların fitratlarında var olan manevi anlamlardır (Abdurrahman, 2020b: 58).

Ateist ahlâkının mümkün olmasıyla alakalı tartışmaların gerçekliğinin imkânı pek yoktur. Zira geçmişten günümüze dek tamamen, bütünüyle dinsiz bir toplum ile karşılaştığı meçhuldür. Örneğin, bir bireyden hareketle bu düşünce desteklenecek olursa; o birey çocukluktan ailesi, çevresi yoluyla yetiştirilirken saygılı olmayı, yardım etmeyi, hoşgörülü olmayı vs. öğrenmiştir. Her şeyden öte doğuştan gelen fitratı vardır. Böyle yetişen bir bireyin, ahlâkı aslında ona aktarılmış olan dindir. Dinden bağımsız bir ahlâk değildir. Bu birey ateist de olabilir. Fakat ateist olması bu gerçeği değiştirecek kuvvette değildir. Zira, dinsiz insanın ahlâkının temelinde de din mevcuttur. İzzetbegoviç bu görüşü şu ifadelerle desteklemiştir: “Güneşin çoktan battığı yerde, gecenin yaydığı bütün sıcaklık yine güneştedir. Ocaktaki ateş sönse de sıcaklık hâlâ odadadır” (İzzetbegoviç, 2020: 209-210). İfadelerinde de anlaşılacağı üzere ona göre, ahlâk da tıpkı güneşin battığı yerde gecenin güneşten aldığı ısıyla yaydığı sıcaklık gibi, geçmiş bir dinin izleri ile oluşan davranış şeklidir. Bu anlamda ahlâkın ateistlerin iddia ettiği gibi dinden ayrı bir mevcudiyeti yoktur. Buradan hareketle İzzetbegoviç, ahlâklı ateist olabileceğini savunurken, ahlâklı ateizmin varlığını mümkün görmemektedir. Ayrıca ateistlerin ahlâklı olmasının önemli bir sebebi de doğuştan ya da sezgi yoluyla ahlâkî kuralları edinmesidir. Bu doğrultuda bir ateist de ahlâklı olduğu zaman, söz konusu doğuştan gelen sezgilerle uyumluluk gösterir. Elbette buna yönelik itirazlar mevcuttur. Ateistler, bu düşüncenin rasyonel bir temelini ve izahının olmadığını, ayrıca tesadüfi gerçekleştiğini söyleyerek insanın kendi içinde var olduğunu ifade ederler.

Fakat insanın kendi içinde var olması demek, onun fitratına işarettir. Burada itiraz kabul görmemektedir. Ayrıca bir şeyin tesadüfî gerçekleşmesi ve rasyonel temelinin olmayışı birbirinden farklı şeylerdir. Eğer insan, tesadüfî olarak doğuştan gelen sezgilere sahipse onu bağlayıcı bir sebep olmayacaktır. Oysa ahlâkın bağlayıcılığı son derece önemlidir. Dahası insanın içinde doğuştan gelen sezgiler, bu ahlâkî yasanın bağlayıcılığına dayalıdır. Bu durumu, ahlâkın bireyin kendi çıkarlarına karşı iyiyi tercih etmesi kuralından yola çıkarak örneklendirecek olursak; yolda giderken değerli bir eşya bulan bir kişiyi düşünelim. Bu kişinin bulduğu eşyayı ilgili yere iletmesini sağlayacak olan mantıklı sebep ne olabilir? Bu, ateist kimliği olan birisi tarafından düşünüldüğünde mantıklı hiçbir sebebi yoktur. Fakat dinî açıdan bakıldığında yaratıcı, her an her yerdedir. Her şeyden haberdardır. Bundan yola çıkarak o değerli eşyayı bulan kişinin eşyayı ilgili yere iletmesinin rasyonel sebepleri vardır. Yaradana karşı kulluk görevi, başka bir ifadeyle yaradana karşı duyulan sevgi gibi. Ayrıca ahirette bunun karşılığını görmek gibi. Görüldüğü gibi sorun ateistlerin iddiası gibi, ateistlerin teistler tarafından ahlâksız olarak görülmesi değildir. Sorun, ahlâkı rasyonel olarak temellendiremeyecekleridir. İnanan insan açısından davranışlarının ahirette ödüllendirilmesi bekleme, bencil olan duygularının yaşamasına müdahale ederek onu bir erdem haline getirir (Hazlitt, 2016: 405).

Ateistlere göre, ahlâk Tanrıdan bağımsızdır. Onların bu iddialarına Kant'ın ahlâktan hareketle, Tanrı'nın varlığını temellendirmesi üzerinden eleştiri getirilebilir. Nitekim Kant, mutluluk ve en yüksek iyinin elde edilmesi için yüce bir varlığın gerekliliğinden söz etmektedir. Çünkü ona göre, insanın ahlâklı olarak mutluluğu elde etmesi için, buna ihtiyaç vardır. Ateist ahlâkçılara göre, ahlâk kurallarının bir temeli yoktur. Ahlâk kuralları onların söylemiyle öylesine vardırırlar. Ateist ahlâkçılarının ileri sürdükleri bu yaklaşım, anlaşılır değildir. Zira, herhangi bir erdemin öylesine var olduğunu ifade etmek temelsizlik ve anlaşılmazlığı beraberinde getirecektir. Şayet herhangi bir erdem öylesine var olduysa, kişiye bu erdem neden ve nasıl bir ahlâkî yükümlülük doğurabilir ki? (Büyük, 2014: 169). İnsan doğası olarak bir dayanak ihtiyacı duymak ister. Eğer bu dayanağı bulamaz ise, neden erdem sahibi olsun ki? Teistler ise, ateistlerin bu yanılgısını, yani ahlâkî yükümlülüğün dayanağını anlamlandırmaktadırlar. Zira teistlerin düşüncesinde Tanrı'nın buyrukları, ahlâkî yükümlülük ve görevlerin belirleyicisidir (Büyük, 2014:

170). Buna inanç ise, dünyanın sebepsiz, boş yaratılmadığına işarettir (Büyük, 2014: 171). Tanrı inancı, insanın dünyada anlamı ararken varacağı nihaî noktadır. Çünkü evreni aşan bir varlık olmadığı müddetçe, değerler anlaşılmaz ve eksik kalmaya mahkumdur (Büyük, 2014: 173).

Ateist ahlâkını savunanlara göre, akıl ahlâkın belirleyiciliği noktasında önemli bir işleve sahiptir. Yani akli muhakeme yoluyla insanın ahlâkî fazilet ve ahlâkî reziletlerin bilgisine erişilebileceği ileri sürülmektedir. Bu anlamda aklın ahlâk ilkelerinin tespitinde tek başına yeterli olmadığının ifade edilmesi gerekmektedir. Akıl kendi başına ahlâkî anlamda yegâne ölçü olarak kabul edilemez. Zira dinin hakikatleri akli aciz ve işlevsiz kılmaktadır (Abdurrahman, 2020: 38). Bir başka açıdan ahlâkın farklı bir uzantısı insan doğası ile ilişkilendirilmiştir. Burada insan doğasının ahlâklı olmak için yeterli olup olmadığı tartışması vardır. Bu tartışma altında temelde iki görüş ileri sürülmektedir. İlk görüş; Allah'ın varlığını kabul etmemekle beraber, ahlâkî değerleri insanî bir ihtiyaç olarak benimseyen görüştür. İkinci görüş ise, Allah'ın varlığını kabul etmekle beraber ahlâkı dinden ayrı görenlerin görüşüdür. Burada akıl merkezdedir (Dorman, 2018: 37). Söz konusu iki görüşün de eksik, yanlış ve problemli olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim ilk görüşte, dinden bağımsız bir ahlâk yaklaşımı doğar. Dinden bağımsız bir ahlâk yaklaşımının anlaşılması ve devamlılığı güçtür. Bu anlamda bu görüş, nihaî doğruya ulaştırması bakımından yetersizdir. İkinci görüşteki problem ise, insan doğasının Allah'ın varlığını ve yarattıklarından neler isteyeceğini neyin ahlâklı neyin ahlâk dışı olduğunu bilebilecek özellikte yaratıldığını belirtmektedir. Evet insan, akıl ile yaratıcısını bulabilir. Zira, yaratıcı bunu ayetleriyle desteklemektedir. “Gökleri ve yeri yaratan Allah'ın varlığından şüphe mi var?” (İbrahim 14/ 10). “O halde sen yüzünü, bir hanîf olarak dine, Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fitrata çevir” (Rum 30/30). Fakat konu yaratıcının akıl ile bilinip bilinmeyeceği hususu değildir. Asıl konu, yaratıcının emirlerinin, isteklerinin tam bir kavrama yoluyla elde edilmesi ve hangi davranışların O'nun kullarının yaratılış amacına uygun olup olmadığının salt akılla bilinip bilinmeyeceğidir. Problem olarak görülebilecek nokta budur. Elbette insan yaratılışı ahlâka uygun yaratılmıştır. Ancak insan, aynı zamanda ahlâkî olmayan davranışlara, durumlara yönelme potansiyeli de taşımaktadır. Bu sebeple, dinden bağımsız bir ahlâk yaklaşımı kabul edildiğinde ahlâkî erdemler, insanlar ya

da toplum tarafından belirlenecek ve bağlayıcılığı da olmayacaktır. Burada sözü edilen dinin İslâm olduğu vurgusu yapılmalıdır. Nitekim kastımız, dine dayandırılan ahlâk yaklaşımında İslâm dinidir. Zira İslâm ahlâkının dışındaki ahlâk yaklaşımlarının bağlayıcı olması da beklenmemelidir. Burada söylenenlere karşı şöyle bir itiraz gelebilir. Ahlâkî erdemler, yaratılıştan insan doğasına verilmedi mi? Ya da akıldan hareketle Allah ve ahlâkî davranışlar bilinemez mi? Birinci itiraza verilebilecek cevap şudur; Allah yarattıklarından birtakım davranışlar yapmalarını isterken, kullarını nasıl olurda isteklerine aykırı yaratır. İkinci itiraza ise cevap şudur; evet akıldan hareketle ahlâkî davranışlar ya da Allah'ın varlığının bilinmesi dine aykırı değildir. Ortaya koymaya çalışılan husus, tüm bu itirazlara kapı kapatır. Akıl ve insan doğasının ilâhî bir yardım ya da bildirim olmaksızın tek ve tutarlı, kabul edilebilir bir ahlâk yaklaşımına kapı aralaması mümkün değildir. İnsan aklıyla hangi davranışın ahlâklılık olup olmadığı, başka bir ifadeyle hangi davranışın doğru olup olmadığı hususunda birtakım çıkarımlarda bulunabilir. Fakat ilâhî buyruklarla desteklenmelidir ki, o davranış hakikatte doğru ve istenilen bir davranış olsun (Dorman, 2018: 40-41). “Andolsun nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirene. Ardından da ona bozukluğunu ve korunmasını ilham edene ki nefsinin temizleyip arındıran, gerçekten kurtulmuştur. Onu kirletip örtense kayba uğramıştır” (Şems 7/10) ayeti de buraya kadar aktarılanları destekler niteliktedir.

Ahlâkın merkezine din dışında herhangi bir ilkenin benimsendiği görüşünü savunanlara göre, ahlâklılık olmak için dine gerek yoktur. Ancak bu iddia tutarsızdır. Basit bir ifadeyle eğer Tanrı'dan ayrı bir ahlâk inşası yapılacaksa ya da Tanrı eliyle gönderildiğine inanılan dinî kurallar insan uydurmalarından başka bir şey değilse, o halde evrende iyi ve kötünün varlığından söz etmek de anlamını yitirecektir. Eğer Tanrı yoksa ya da Tanrının belirlediği kurallar yoksa, örneğin tecavüzcünün ya da tecavüzün normal olarak kabul edildiği bir toplumda söz konusu fiilin kötü bir davranış olduğunun belirleyicisi kim olacaktır? Sorunun cevabının akıl olması, yalnız başına pek bir şey ifade etmeyecektir. Zira, akıl her insanda potansiyel olarak mevcut olsa da, din ile bil kuvve potansiyelini ortaya çıkaracaktır. Bu hususta yukarıda zikredilen fikrin karşısında duranlara göre, şöyle bir çelişki olduğu söylenebilir. Ahlâkî buyrukları, dinden bağımsızlaştırmamak, başka bir ifadeyle ahlâkî kurallar Tanrı tarafından belirlenmiştir demek, teist inanca sahip birinin daha

fazla ahlâklıdır ya da doğru ahlâkî erdemlere sahiptir demek değildir. Elbette bir ateist Tanrı'ya inanan bir bireyden daha fazla ahlâklı olabilir. Fakat burada belirleyici olan, tabir yerindeyse kilit nokta bir ateistin objektif bir ahlâk yasasına göre hareket edip etmediğidir. Zira ahlâk ve beraberindeki kurallar insanın bizatihi aklının icadı değildir.

Doğu Batı Arasında İslâm adlı eserinde Aliya İzzetbegoviç, ahlâkın akıl ile ya da başka bir ifadeyle ahlâklılığın akıl ile tespitinin (belirleyici anlamda) pek mümkün olmadığı kanaatini taşıdığını ifade etmektedir. Bir şeyin, bir davranışın aklî olarak bilimsel manada tespitinin mümkün olmadığını, bu noktada aklın yetersiz olduğunu vurgulamaktadır. Yine aynı şekilde, hak ile haksızlığın ayırımında, hakkın haksızlıktan nasıl ayırt edilebileceği hususunda da aynı görüştedir (İzzetbegoviç, 2020: 185). Yani İzzetbegoviç, bilimsel aklın belirleyiciliği noktasında yeterli olmadığı görüşündedir. Zira bilim ne kadar gelişirse gelişsin, ahlâkın dinden bağımsız olduğunu ispatta yetersiz kalacaktır. İzzetbegoviç'in de deyimiyle bilim bu noktada insanın nasıl yaşaması gerektiği konusunda bir hüküm koymada ölçüt değildir ve olamaz. Bilimin anlamlandıramadığı ve ahlâk konusunda var olan yetersizliğini din gidermektedir. Zira din, üstün bir yaşamın kendisidir. Ahlâk ise dinin hükümleriyle üstün bir yaşamın anlamının anlaşılabilirliğini sağlayacak yegâne bilgidir (İzzetbegoviç, 2020: 189). Anlaşılacağı üzere, akıl tek başına bu bilgiyi sağlayacak konumda değildir.

Sonuç olarak, ateistlerin iddia ettikleri gibi teistler, ateistleri ahlâksız olarak nitelendirmemektedir. Sorun ateistlerin ifade ettiği üzere bu değildir. Asıl sorun, ateistlerin ahlâkî yaklaşımlarının rasyonel bir temeli olmadığıyla alakalıdır. Dolayısıyla söz konusu temel olmadığı takdirde ateistler, yaptıkları davranışların sebebini sağlam bir zeminde açıklayamayacaklardır.

SONUÇ

Ahlâk konusu itibariyle tüm zamanlarda ilgi ve merak uyandıran bir alan olagelmıştır. Bunun yanında düşünce tarihi boyunca ahlâkın kaynağı konusunda da birçok farklı tez öne sürülmüştür. Öne sürülen tezlerin temelde iki başlık altında toplandığı görülmektedir. Buna göre farklı kategorilendirmeler olmakla beraber, genel olarak ahlâkın kaynağı dine dayanan ve dine dayanmayan şeklinde ele alınmış ve böylece incelenmiştir. Buradan hareketle dine dayanan ahlâk yaklaşımları din ve ahlâk münasebetinin olumlu olarak yorumlanmasıyla meydana gelmiştir. Başka bir ifadeyle dine dayanan ahlâk yaklaşımı, ahlâkın merkezinde Tanrı'nın var olduğunu kabul eden bir yaklaşımı doğurmaktadır. Bu yaklaşımın ilk izlerinin, Platon'un Euthyphron dilemması ile gündeme getirildiği bilinmektedir. Söz konusu dilemmayla birlikte ortaya konan düşüncelerin temelinde, din ve ahlâkın zorunlu bir bağlantısının olduğu da görülmektedir. Ayrıca bu dilemma, İslâm düşünce dünyasında hüsün kubuh meselesi olarak gündeme getirilmiştir.

Yukarıda yapılan araştırmalar sonucunda şunlar ifade edilebilir: düşünce var olduğundan bu yana insan, mevcut durum ve olaylara karşı farklı bakış açılarına sahip olmuş ve bunları savunmuştur. Ahlâk alanı da bunlardan biri olmuştur. İnsanların bakış açıları söz konusu alana da nispet etmiş ve farklı ahlâkî yaklaşımlar savunulmuş ve ortaya konmuştur. Temelde iki başlık altında toplanıp incelenen bu yaklaşımlardan ilkinde göre, din ahlâkın merkezine konumlandırılmıştır. Bu bağlamda tezin ilk bölümünde bilhassa İslâm düşünce dünyasındaki Kelâm okullarından hareketle bu yaklaşımın çerçevesi oluşturulmuştur. Söz konusu okullara göre, din ahlâkî anlamda belirleyici olarak kabul edilmiştir. Dinden bağımsız bir ahlâkın kuşatıcılığının mümkün olmadığı belirtilmiştir. İkinci yaklaşıma göre, din ile ahlâk arasında herhangi bir bağ olmadığı kanaati bulunmaktadır. Buradan hareketle daha ziyade ön planda olan ve ahlâkın temeline duygu, sezgi, akıl, zarar, görelilik yerleştiren yaklaşımların genel ifadelerine yer verilerek ikinci bölüme hazırlık yapılmıştır. Bahsi geçen yaklaşımı savunanlara göre, ahlâk sahasında dine ihtiyaç yoktur. Tezin ikinci bölümünde ise, dine dayanmayan ahlâk yaklaşımları ele alınıp bir değerlendirme sunulmuştur. Ele alınan yaklaşımların genel kanaati, bir din olmaksızın ahlâklı olunabileceği yönündedir. İlk olarak, ateist düşüncenin taraftar

bulmasında etkili olan, Nietzsche ve Sartre'ın ahlâk yaklaşımları ve akabinde Armstrong'un ahlâka dair görüşleri incelenmiştir. Bunlardan Nietzsche ile öne çıkan ahlâk yaklaşımına göre, ahlâkın merkezinde din değil insanın özgür oluşu vardır. Bu anlamda geleneksel ahlâk yaklaşımlarından farklı bir tavır içinde olmuştur. Esasen Sartre da Nietzsche ile aynı çizgide durmaktadır. O da Nietzsche gibi, Tanrı'yı reddederek, var olan tüm ahlâk yaklaşımlarını yıkarak insanın özgürlüğüne temas etmiştir. Bu anlamda her iki filozofta ahlâkın bireysel oluşuna dikkat çekmişlerdir. Bu anlamda ahlâkî olanın tespiti de yalnızca insanın hissettiğiyle ve özgür iradesiyle mümkün olmaktadır. Ahlâkın merkezine zarar ilkesini yerleştiren Amerikalı felsefeci Armstrong' a göreyse, kişi kendisine ve başkalarına zarar vermediği müddetçe ahlâklı olabilir. Yani yapılan bir fiil, kişinin kendisine ve etrafındakilere zarar veriyorsa, ahlâk dışı olarak kabul edilmektedir.

Sonuç olarak; tezde verilen bu bilgiler ışığında daha ziyade öne çıkan dine dayanmayan ahlâk yaklaşımlarının problemleri ve çelişkileri tespit edilerek son bölümde ele alınıp tenkit edilmeye çalışılmıştır. Zira tezin amacı, dinden bağımsız bir ahlâk yaklaşımının iç tutarlılığının, kapsayıcılığının ve iddialarının yetersiz olduğunu ortaya koymaktır.

KAYNAKÇA

- Abdurrahman, T. (2020a). *Ahlâk Sorunsalı*. (çev: Tahir Uluç). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Abdurrahman, T. (2020b). *Bilgi Ahlâktan Ayrıldığında*. (çev: Abdi Keskinsoy). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Akdemir, F. (2009). Ahlâkî Normların Ontolojik Kaynağı ve Epistemolojik Değeri Bağlamında Din/ Tanrı- Ahlâk İlişkisi. *Muhafazakâr Düşünce*, 5(19- 20), 35- 53.
- Akdemir, F. (2020). David Hume'da Ahlâk- Siyaset İlişkisi: Duygu Temelli Ahlâktan Fayda Temelli Siyasete Geçiş. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (30), 451- 472.
- Altıparmak, İ. B., Durakoğlu, A. (2018). Sartre'ın Sunduğu Etik Modele Göre “Oda” Öyküsünün Analizi. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 56, 57-66.
- Altunışık, M. A. (2020). Shaftesbury’de Ahlâkın Temeli: Ahlâk Duygusu. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (48), 335-362.
- Ardoğan, R. (2015). *Akideden Kelâma*, İstanbul: Yeni Asya Gazetesi Yayınları.
- Aristoteles. (2016). *Magna Moralia*. (çev: Yasin Gurur Sev). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Aristoteles. (2017). *Eudemos’a Etik*. (çev: Saffet Babür). İstanbul: Bilgesu Yayıncılık.
- Aristoteles. (2017). *Nikomakos’a Etik*. (çev: Saffet Babür). İstanbul: Bilgesu Yayıncılık.
- Armstrong, W. S. (2018). *Tanrısız Ahlâk*. (çev: Atilla Tuygan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Arslan, A. (2017). *İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon’ a 2*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, A. (2017). *İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Avcı, İ. B. (2016). Jean- Paul Sartre’ın Varoluşçu Düşüncesinin İzlerini Modern Sinemada Aramak: Çölde Çay Filmi. *Selçuk İletişim*, 9(3), 321-342.
- Aydeniz, H. ve Topaloğlu, F. (2016). Din Ahlâk İlişkisinin Genel Çerçevesi. *Din-Ahlâk Okumaları* içinde (11- 18). Ankara: Elis Yayınları.
- Aydın, M. S. (1990). *Tanrı- Ahlâk ilişkisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Aydın, M. S. (2018). *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Bartley III, W. W. (2017). *Ahlâk ve Din*. (çev: Ali Yıldırım). Ankara: Elis Yayınları.
- Berkowitz, P. (2003). *Nietzsche Bir Ahlâk Karşıtının Etiği*. (çev: Ertürk Demirel). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Billington, R. (2011). *Felsefeyi Yaşamak*. (çev: Abdullah Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Büyük, C. (2014). *Tanrısız Ahlâk- Eleştirel Bir Bakış*. Ankara: Berkan Yayınevi.
- Büyük, C. (2018). Tanrısız Bir Dünyada Değerleri İnşa Sorunu: Jean- Paul Sartre Perspektifli Bir Bakış. *Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları*, (29), 95-103.
- Çağlayan, H. (2017). Klasik Kelâmın İlâhî Bilgi Anlayışına Eleştirel Bir Bakış. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(1), 193-193.
- Cevizci, A. (2002). *Etiğe Giriş*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Cevizci, A. (2011). *Felsefe Tarihi Thales’ten Baudrillard’a*. İstanbul: Say Yayınları.
- Cevizci, A. (2019). *Felsefenin Kısa Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Çelebi, E. (2008). *David Hume’ da Nedensellik Bağlamında Ahlâk ve Hürriyet Problemi*. Selçuk Üniversitesi, Konya. Erişim adresi: <http://acikerisimarsiv.selcuk.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/123456789/9855/218627.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (23.05.2021).

Çelikkol, S. (2015). Aristoteles' te Etik Göreciliğin Eleştirisi. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9(1), 161-172.

Davies, B. (2011). *Din Felsefesine Giriş*. (çev: Fatih Taştan) İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Doko, E. (2019). *Allah'sız Ahlâk Mümkün mü?* İstanbul: İstanbul Yayınevi.

Dorman, E. (2018). *Din Neden Gereklidir?*. İstanbul: İstanbul Yayınevi.

Dostoyevski, F. (2009). *Karamazov Kardeşler*. (çev: Hasan Ali Yücel). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Düşgün, C. K. (2018). MacIntyre Felsefesinde Aydınlanma Projesinin Ahlâk Üzerindeki Etkisi. *Dört Öge*. (13), 137- 152.

Düzgün, Ş. A. (2013). *Kelam El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.

El-Mâtürîdî, E. M. (2018). *Kitâbü't- Tevhîd*. (çev: Bekir Topaloğlu). Ankara: İsam Yayınları.

Frankena, W. (2007). *Etik*. (çev: Azmi Aydın). Ankara: İmge Kitabevi.

Gökberk, M. (2012). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.

Güler, İ. (2016a). *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Güler, İ. (2016b). *İman Ahlâk İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Güriz, D. A. (1963). *Faydacı Teoriye Göre Ahlâk ve Hukuk*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.

Gürsoy, K. (1987). *J. P. Sartre Ateizmi'nin Doğurduğu Problemler*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Hazlitt, H. (2016). *Ahlâkın Temelleri* (çev: Mehmet Aydın ve Recep Tapramaz). Ankara: Liberte Yayınları.

Hume, D. (2015). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. (çev: Ergün Baylan). Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

Hume, D. (2019). *Ahlâkın İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma*. (çev: Merve Menekşe Özer ve Adnan Akdağ). İstanbul: Say Yayınları.

İbiş, F. (2015). Mâtürîdî' de İman- Ahlâk İlişkisi: Kader. *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 13(2), 717-734.

İmamoğlu, T., Yazoğlu, R., Başçı, V. (2017). *Din Felsefesi*. Erzurum: Eser Basın Yayın Dağıtım Matbaacılık.

İzzetbegoviç, A. (2020). *Doğu Batı Arasında İslâm*. (çev: Edina Nurikiç). İstanbul: Ketebe Yayınları.

Kazanç, F. K. (2016). Mu'tezile Kelam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdülcebâr Ekseninde Bir Değerlendirme. *Journal of Islamic Research*, 27(3), 280- 310.

Ketenci, T. (2008). Kant Etiğinde Duyguculuğun Eleştirisi. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (5), 35- 55.

Ketenci, T. (2009). Kant ve Nietzsche'de İsteme Kavramı. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 8, 1-16.

Ketenci, T. (2014). Descartes ve Hume' un Akıl Anlayışlarının Karşılaştırılması. *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, (1), 61- 67.

Ketenci, T. ve Topuz, M. (2013). Aristoteles ve Auqustinus' un İnsan Anlayışları. *Kaygı Bursa Uludağ Üniversitesi Fen- Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, (20), 1- 18.

Kılıç, R. (2016). *Ahlâkın Dinî Temeli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Kılıç, R. ve Reçber, M. S. (2016). *Din Felsefesi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.

Kırlı, Ö. (2013). John Locke ve David Hume'un Epistemeolojisi ve Beşerî Olanın İzahı. *Uluslararası Yönetim İktisat ve İşletme Dergisi*, 9(20), 99- 114.

Kranz, W. (2014). *Antik Felsefe*. (çev: Suad Yakup Baydur). İstanbul: Cinius Sosyal Yayınları.

- MacIntyre, A. (2001). *Erdem Peşinde*. (çev: Muttalip Özcan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Molacı, M. (2020). Efendi-Köle İkililiğine İlişkin Üç Açıklama. *Temaşa Felsefe Dergisi*, 13, 33- 46.
- Nietzsche, F. (2001). *İyi ve Kötünün Ötesinde*. (çev: Ahmet İnam). İstanbul: Yorum Yayınevi.
- Nietzsche, F. (2010). *Güç İstenci*. (çev: Nilgün Epçeli). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2011). *Ahlâkın Soykütüğü Bir Polemik*. (çev: Zeynep Alangoya). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Nietzsche, F. (2015). *İnsanca Pek İnsanca- 1*. (çev: Mustafa Tüzel). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Onat, H. ve Kutlu, S. (2016). *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Özlem, D. (2015). *Etik Ahlâk Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.
- Özturan, H. (2017). *Akıl ve Ahlâk*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Öztürk, E. G. (2016). *Jean- Paul Sartre'ın Özgürlük Görüşü ve Yol Açtığı Antropolojik- Etik Sorunlar* (Doktora Tezi). İstanbul: Maltepe Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Pieper, A. (2012). *Etîğe Giriş*. (çev: Veysel Atayman ve Gönül Sezer). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Platon (2020). *Euthyphron*. (çev: Furkan Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- Roney, P. (2013). Aşknlık ve Yaşam: Nietzsche ve “Tanrının Ölümü” Üzerine. (çev: Elis Şimşon). *Kaygı Dergisi*, 20, 305-322.
- Sartre, J.-P. (2018). Din ve Ahlâk. M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger (Ed.), (çev: Rahim Acar, Nebi Mehdiyev, Hümeysra Özturan, Osman Baş), *Din Felsefesi Seçme Metinler* İçinde (805- 834). İstanbul: Küre Yayınları.

Sartre, J.-P. (2019a). Önsöz. (çev: Asım Bezirci), **Varoluşçuluk** İçinde, İstanbul: Say Yayınları.

Sartre, J.-P. (2019b). **Varoluşçuluk**. (çev: Asım Bezirci). İstanbul: Say Yayınları.

Şekerci, A. E. (2017). **Aydınlanma ve Din**. Ankara: İnsan Yayınları.

Tekerek, N. ve Tekerek, İ. (2008). Aristoteles'te Poetik ve Etik Bütünlük Örneklerle Eylem, Karakter, Erdem. **Tiyatro Araştırmaları Dergisi**, 26(26), 57- 84.

Tokat, L. (Ed.). (2018). **Din Felsefesi**. (1). Ankara: Bilay Yayıncılık.

Türkan, M. ve Aşkın, Z. G. (2013). David Hume'un Siyaset Felsefesinin Epistemolojik ve Etik İçerimleri. **Beytülhikme An International Journal of Philosophy**, 3(2), 25- 51.

Yıldırım, M. (1992). David Hume'un Ahlâk Felsefesi. **Felsefe Dünyası**. (3), 67- 76.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, Adı: : AVCI, Hediye
Uyruğu: : Türkiye Cumhuriyeti
Doğum Tarihi ve Yeri: :
Telefon: :
Faks: :
E- mail: :
ORCID: :

Eğitim

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet Tarihi
Doktora		
Yüksek Lisans	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi	2021
Lisans	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi	2018

İş Deneyimi

Yıl	Yer	Görev
-----	-----	-------

Yabancı Dil

Yayınlar

Hobiler



16/ 07/ 2021

Tez Başlığı / Konusu:

TANRISIZ AHLÂK VE ELEŞTİRİSİ

Yukarıda başlığı/konusu belirlenen tez çalışmamın Kapak sayfası, Giriş, Ana bölümler ve Sonuç bölümlerinden oluşan toplam 77 sayfalık kısmına ilişkin, 16/07/2021 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından **Turnitin** intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 6 (altı) dır.

Uygulanan Filtreler Aşağıda Verilmiştir:

- Kabul ve onay sayfası hariç,
- Teşekkür hariç,
- İçindekiler hariç,
- Simge ve kısaltmalar hariç,
- Gereç ve yöntemler hariç,
- Kaynakça hariç,
- Alıntılar hariç,
- Tezden çıkan yayınlar hariç,
- 7 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç (Limit match size to 7 words)

Yüzüncü Yıl Üniversitesi Lisansüstü Tez Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılmasına İlişkin Yönergeyi İnceledim ve bu yönergede belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içemediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim.

16/ 07/2021
Hediye AVCI

Adı Soyadı : Hediye AVCI

Öğrenci No : 18920014006

Anabilim Dalı : FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ

Programı : DİN FELSEFESİ (YL)

Statüsü : Y. Lisans [x] Doktora ☐

DANIŞMAN

Dr. Öğr. Üyesi Hakan HEMŞİNLİ

16/07/2021

ENSTİTÜ ONAYI

U Y G U N D U R

...../...../202....

Prof.Dr. Bekir KOÇLAR

Enstitü Müdürü