

**T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**



**ÇAĞDAŞ BATI VE İSLAM DÜŞÜNCESİNDE DİN-AHLAK
İLİŞKİSİ: A.MACINTYRE VE N.TOPÇU KARŞILAŞTIRMASI**

Doktora Tezi

Nurlybek ZHANYKULOV

Danışman
Prof.Dr. Cafer Sadık YARAN

SAMSUN
2023

TEZ KABUL VE ONAYI

Nurlybek ZHANYKULOV tarafından, Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN danışmanlığında hazırlanan “ÇAĞDAŞ BATI VE İSLAM DÜŞÜNCESİNDE DİN-AHLAK İLİŞKİSİ: A.MACINTYRE VE N.TOPÇU KARŞILAŞTIRMASI” başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından 20.1.2023 tarihinde yapılan sınav sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

	Unvanı Adı Soyadı Üniversitesi Ana Bilim/Ana Sanat Dalı	Sonuç
Başkan	Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN Ondokuz Mayıs Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı	☒ Kabul ☐ Ret
Üye	Prof.Dr. Metin YASA, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı	☒ Kabul ☐ Ret
Üye	Doç. Dr. Kenan AYAR Ondokuz Mayıs Üniversitesi İslam Tarihi Ana Bilim Dalı	☒ Kabul ☐ Ret
Üye	Doç.Dr. Mustafa ÇAKMAK Giresun Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı	☒ Kabul ☐ Ret
Üye	Doç. Dr. Fatma YÜCE Sinop Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı	☒ Kabul ☐ Ret

Bu tez, Enstitü Yönetim Kurulunca belirlenen ve yukarıda adları yazılı jüri üyeleri tarafından uygun görülmüştür.

Prof. Dr. Ahmet TABAK
Enstitü Müdürü

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI

Hazırladığım Doktora tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riayet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin Kaynaklar'da gösterilenlerden oluştuğunu, her unsurun enstitü yazım kılavuzuna uygun yazıldığını ve TÜBİTAK Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği'nin 3. bölüm 9. maddesinde belirtilen durumlara aykırı davranılmadığını taahhüt ve beyan ederim.

Etik Kurul Gerekli mi ?

Evet ☐ (Gerekli ise ekler kısmına ekleyiniz)

Hayır ☒

25 /12 / 2022

Nurlybek ZHANYKULOV

TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI

Tez Başlığı : ÇAĞDAŞ BATI VE İSLAM DÜŞÜNCESİNDE DİN-AHLAK İLİŞKİSİ: A.MACINTYRE VE N.TOPÇU KARŞILAŞTIRMASI

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışması için şahsım tarafından 13/12/2022 tarihinde intihal tespit programından alınmış olan özgünlük raporu sonucunda;

Benzerlik oranı : % 17

Tek kaynak oranı : % 3 çıkmıştır.

13 /12/ 2022

Prof.Dr. Cafer Sadık YARAN

ÖZET

ÇAĞDAŞ BATI VE İSLAM DÜŞÜNCESİNDE DİN-AHLAK İLİŞKİSİ: A.MACINTYRE VE N.TOPÇU KARŞILAŞTIRMASI

Nurlybek ZHANYKULOV
Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı
Doktora, Ocak/2023
Danışman: Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN

Din ve ahlak ilişkisi felsefe tarihinin her döneminde güncelliğini korumuş konulardan bir tanesidir. Din ve ahlak ilişkisi sadece kendi aralarında sorun olmakla kalmayıp, başta felsefe olmak üzere sosyoloji, psikoloji, siyaset gibi birçok alanı meşgul etmiştir. Tarihsel olarak bakıldığında her iki disiplin her zaman birbirleriyle ilişki içinde olmuş ve birbirlerini desteklemiştir. Ahlaki zemin üzerine kurulmayan dinler ve dini değerlerden yoksun ahlak sistemleri çoğu zaman sosyal hayatı olumsuz etkilemiş ve başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Bu bakımdan insan için vazgeçilmez olan din ve ahlakın mahiyetinin, toplum üzerindeki bıraktığı etkinin ortaya konulması bir gereklilik arz etmektedir.

Bu çalışmada çağdaş Batı ve İslâm düşüncesinin en belirgin şahsiyetlerinden olan Alasdair MacIntyre ve Nurettin Topçu'nun din-ahlak ilişkisine yönelik yaklaşımları karşılaştırmalı bir biçimde ele alınmıştır. Bu bağlamda düşünürlerin benzer yönleri ile ayrıştıkları noktalar ortaya konmuş ve bu benzerlikler ile farklılıkların hangi sebeplerden ötürü kaynaklanabileceği hususunda bilgiler verilmiştir. Çalışmanın amacı söz konusu filozofların düşünce sistemlerinde din ve ahlak arasında ne tür bir temellendirmenin mümkün olup olmadığını irdelemektir.

Çalışmamız dört bölümden oluşmuştur. Giriş kısmında tezin genel çerçevesi çizilmiş ve araştırma konusu olan MacIntyre ve Topçu'nun fikir dünyasına dair bilgiler verilmiştir. Çalışmamızın ilk bölümünde, din-ahlak ilişkisine dair temel kavramlar, sorunlar ve yaklaşımlar ele alınmıştır. Ayrıca çalışmamızın ikinci ve üçüncü bölümünde, Topçu ve MacIntyre'in din ve ahlakla ilgili görüş ve yaklaşımları ayrı ayrı incelenmiş ve onların bu disiplinleri nasıl değerlendirdikleri ele alınmıştır. Nihai olarak çalışmanın dördüncü ve son bölümünde ise, din-ahlak ilişkisi bağlamında Topçu ve MacIntyre'in ortak ve farklı yönleri tespit edilerek esaslı bir karşılaştırma ortaya konmuştur. Son olarak sonuç kısmında, tezde işlenen konular özetlenip genel bir değerlendirme yapılmış ve öneriler sunulmuştur.

Anahtar Sözcükler: MacIntyre, Topçu, Din, Ahlak, Din-ahlak ilişkisi

ABSTRACT

THE RELATIONSHIP BETWEEN RELIGION AND MORALITY IN CONTEMPORARY WESTERN AND ISLAMIC THOUGHT: COMPARISON OF A. MACINTYRE AND N. TOPÇU

Nurlybek ZHANYKULOV
Ondokuz Mayıs University
Institute of Graduate Studies
Department of Philosophy and Religious Studies
Ph.D., January/2023
Supervisor: Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN

The relationship between religion and morality is one of the issues that has remained up-to-date in every period of the history of philosophy. The relationship between religion and morality is not only a problem among themselves, but has occupied many fields, especially philosophy, sociology, psychology, and politics. Historically, both disciplines have always been in a relationship with each other and have supported each other. Religions that are not founded on a moral basis and moral systems that lack religious values have often negatively affected social life and ended in failure. In this regard, it is a necessity to reveal the nature of religion and morality, which are indispensable for a person, and the impact they have on society.

In this research, the approaches of Alasdair MacIntyre and Nurettin Topçu, one of the most prominent figures of contemporary Western and Islamic thought, towards the relationship between religion and morality are discussed in a comparative manner. In this context, the points where thinkers differ with similar aspects have been revealed and information has been given about the reasons for which these similarities and differences may arise. The purpose of the research is to examine whether it is possible to establish a kind of foundation between religion and morality in the thought systems of the philosophers in question.

Our research consisted of four parts. In the introduction, the general framework of the thesis is drawn and information about the world of ideas of MacIntyre and Topçu, who are the subjects of research, is given. In the first part of our research, the basic concepts, problems and approaches about the relationship between religion and morality are discussed. In addition, in the second and third parts of our research, Topçu and MacIntyre's views and approaches about religion and morality were examined separately and how they evaluated these disciplines were discussed. At last, in the fourth and final part of research, the common and different aspects of Topçu and MacIntyre in the context of the relationship between religion and morality were identified and a substantive comparison was put forward. Finally, in the conclusion section, the topics covered in the dissertation are summarized, a general assessment is made and recommendations are presented.

Keywords: MacIntyre, Topçu, Religion, Morality, The relationship between religion and morality

ÖN SÖZ VE TEŞEKKÜR

Bu çalışmada ahlak felsefesi tarihinde erdem ahlakı ve isyan ahlakı olarak bilinen iki ekolün savunucuları olan Alasdair MacIntyre ve Nurettin Topçu'nun din-ahlak ilişkisine yönelik yaklaşımları ele alınacaktır. Onların düşünce sistemlerinde ahlak ve din olgusunun nasıl yer bulduğu ve nasıl geliştiği karşılaştırmalı bir biçimde değerlendirilecektir.

Çağdaş Batı ve İslâm ahlakının en önemli temsilcilerinden olan MacIntyre ve Topçu'nun erdem ve isyan ahlaklarını günümüz koşullarına uygun bir şekilde yorumlaması ve eleştirel bakış açısıyla çağdaş yaklaşımlara alternatif öneriler getirmesi bu iki düşünürün tez konusu olarak seçilmesinde etkili olmuştur. Çalışmanın konusu olarak bu iki düşünürün tercih edilmesinin diğer bir nedeni, ikisinin de günümüz toplumsal ahlak sorunlarını diğer filozoflardan daha kapsamlı ve sistematik bir şekilde ele alması, ahlak felsefesi alanında tartışmaların meydana gelmesini tetikleyen sorunları başarıyla gösterebilmiş olması ve bu tartışmalarda sağlam argümanlar sunmasıdır. Bu çalışmanın amacı, Nurettin Topçu ve Alasdair MacIntyre'ın ahlak kuramları kapsamında, din ile ahlak arasında nasıl bir ilişki kurulabileceğini, karşılaştırmalı bir biçimde incelemeyi içermektedir.

Araştırma sürecinde pek çok kişinin katkı ve desteği olmuştur. Onların ismini anmayı ve onlara en derin şükranlarımı sunmayı kendime bir borç bilirim. Öncelikle birçok bilim insanının yetişmesine vesile olan ve benim de akademik alanda yetişmemde büyük katkı sağlayan, çalışmam boyunca yakın ve sıcak ilgisiyle en sıkışık anlarında bile sorularıma cevap veren, kendisinin öğrencisi olmaktan şeref duyduğum kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN'a şükranlarımın en büyüğünü sunuyorum. Yine kendisinden hayatla ilgili çok şey öğrendiğim ve katkıları benim için çok değerli olan saygılı hocam Prof. Dr. Metin YASA'ya çok teşekkür ederim. Ayrıca tezimin her aşamasında desteklerini esirgemeyen sayın hocam Doç.Dr. Kenan AYAR'a özel bir teşekkürü borç bilmekteyim.

Çalışmam boyunca yanımda olan tüm dostlarıma ayrı ayrı teşekkür ederim. Zengin kütüphanesini oldukça verimli kullanmama vesile olan kütüphane çalışanlarına da şükranlarımı sunmak istiyorum.

Ayrıca Türkiye'de doktora eğitimi almama olanak sağlayan YTB Başkanlığına verdiği her türlü maddi ve manevi desteklerinden dolayı çok teşekkür ederim.

Ömrümün her aşamasında dualarıyla beni yalnız bırakmayan, varlıkları bana büyük güç veren Annem Muhabbat ve babam Orazbay’a haklarını hiçbir zaman ödeyemeyeceğimi bilerek sonsuz saygı ve şükranlarımı sunuyorum. Her zaman güvenini ve desteğini hissettiren kardeşlerime de çok teşekkür ederim. Ayrıca çalışmam boyunca bana her türlü kolaylığı sağlayan, yaşadığım her zorluk ve mutlulukta yanımda olan sevgili eşim Zere’ye şükranlarımı arz ederim ve tezimi “aile”me ithaf ediyorum.

Nurlybek ZHANYKULOV



İÇİNDEKİLER

TEZ KABUL VE ONAYI	i
BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI	ii
TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR	vii
1. GİRİŞ	1
1.1. Din ve Ahlak İlişkisine Dair Genel Bir Bakış	1
1.2. Nurettin Topçu ve Alasdair MacIntyre’ın Fikir Dünyası.....	5
1.3. Konunun Amacı ve Kavramsal Yapısı	13
1.4. Araştırmanın Sınırlılıkları ve Metodu	15
2. DİN-AHLAK İLİŞKİSİ SORUNLARINA BELLİ BAŞLI YAKLAŞIMLAR.....	17
2.1. Din-Ahlak İlişkisinde Temel Kavramlar	17
2.1.1. Din ve Ahlak	17
2.1.2. İyilik ve Kötülük	20
2.1.3. Sorumluluk ve Özgürlük	21
2.1.4. Erdem ve Vicdan.....	24
2.2. Din-Ahlak İlişkisinde Temel Sorunlar	28
2.2.1. Ahlakın Kaynağı Meselesi	28
2.2.2. Kendini Gerçekleştirme Sorunu (Neden Ahlaklı Olmalıyız?)	30
2.2.3. Ahlaki İlke ve Değerler Meselesi.....	32
2.2.4. Ödeve Uygunluk ve Ödeve Aykırılık.....	34
2.3. Din-Ahlak İlişkisi Sorunlarına Belli Başlı Yaklaşımlar	37
2.3.1. Din ve Ahlak Arasında Görülen Zararlı ve Karşıt İlişki	37
2.3.2. Din ve Ahlak Arasında Görülen Bağımsızlık ve Dışlayıcı İlişki	39
2.3.3. Din ve Ahlak Arasında Görülen Özdeş ve Uyumlu İlişki	43
2.3.4. Din ve Ahlak Arasında Görülen Yararlı ve Zorunlu İlişki.....	53
3. DİN-AHLAK İLİŞKİSİ SORUNLARINA NURETTİN TOPÇU’NUN YAKLAŞIMI.....	56
3.1. Nurettin Topçu’da Din-Ahlak İlişkisine Yönelik Temel Kavramlar.....	56
3.1.1. Topçu’da Din ve Ahlak	56
3.1.2. Topçu’da İyilik ve Kötülük	67
3.1.3. Topçu’da Sorumluluk ve Özgürlük.....	71
3.1.4. Topçu’da Erdem ve Vicdan.....	75
3.1.5. Topçu’da İsyân ve Hareket	80
3.2. Nurettin Topçu’da Din-Ahlak İlişkisine Yönelik Temel Sorunlar	83
3.2.1. Topçu’da Ahlakın Kaynağı Meselesi	83
3.2.2. Topçu’da Kendini Gerçekleştirme Sorunu.....	86
3.2.3. Topçu’da Ahlaki İlke ve Değerler Meselesi.....	95
3.2.4. Topçu’da Varoluş ve Ahlak	99
3.3. Nurettin Topçu’da Din-Ahlak İlişkisine Yönelik Temel Yaklaşımlar	102
3.3.1. Topçu’da Din-Ahlak İlişkisi.....	102
3.3.2. Topçu’da Din-Ahlak İlişkisi Bağlamında Batı ve İslâm.	108
4. DİN-AHLAK İLİŞKİSİ SORUNLARINA ALASDAİR MACINTYRE’İN YAKLAŞIMI.....	117
4.1. Alasdair MacIntyre’de Din-Ahlak İlişkisine Yönelik Temel Kavramlar	117
4.1.1. MacIntyre’de Din ve Ahlak.....	117
4.1.2. MacIntyre’de İyilik ve Kötülük.....	121
4.1.3. MacIntyre’de Sorumluluk ve Özgürlük	130
4.1.4. MacIntyre’de Erdem ve Adâlet	132

4.1.5.	MacIntyre’ın Üç Katmalı Erdem Tasarımı: Pratik, Gelenek ve Anlatı.....	147
4.2.	Alasdair MacIntyre’de Din-Ahlak İlişkisine Yönelik Temel Sorunlar	150
4.2.1.	MacIntyre’de Ahlakın Kaynağı Meselesi	150
4.2.2.	MacIntyre’de Kendini Gerçekleştirme Sorunu	160
4.2.3.	MacIntyre’de Ahlaki İlke ve Değerler Meselesi	166
4.2.4.	MacIntyre’de Modern Etik Kuramların Sorunları ve Başarısızlıkları.....	178
4.3.	Alasdair MacIntyre’de Din-Ahlak İlişkisine Yönelik Temel Yaklaşımlar.....	187
4.3.1.	MacIntyre’de Ahlak Felsefesi ve Teoloji.....	187
4.3.2.	MacIntyre’de Din-Ahlak ilişkisi	199
4.3.3.	MacIntyre’de Tarihsellik ve Rölativizm	204
5.	DİN-AHLAK İLİŞKİSİNDE ALASDAİR MACINTYRE VE NURETTİN	
	TOPÇU KARŞILAŞTIRMASI.....	209
5.1.	Kavramsal Analiz: Topçu ve MacIntyre Karşılaştırması	209
5.1.1.	Farklılıklar – Ortaklıklar	209
5.1.2.	Erdem Ahlakına Özgü Kavramlar.....	225
5.1.3.	İsyan Ahlakına Özgü Kavramlar.....	228
5.2.	Ahlaki Sorunlar ve Çözüm Önerileri: Topçu ve MacIntyre Karşılaştırması	229
5.2.1.	Topçu ve MacIntyre’de Ahlakın Kaynağı Meselesi.....	229
5.2.2.	Topçu ve MacIntyre’de Kendini Gerçekleştirme Sorunu	233
5.2.3.	Erdem Ahlakı ile İslâm Ahlakı’nın Uyumluluğu	237
5.2.4.	MacIntyre ve Topçu’da Modern Ahlak Sorunları ve Çözüm Önerileri	240
5.3.	Topçu ve MacIntyre’ın Din-Ahlak İlişkisine Yönelik Yaklaşımları:	
	Karşılaştırmalı Analiz.....	247
5.3.1.	Birleştikleri ve Ayrıştıkları Noktalar.....	247
6.	SONUÇ	255
	KAYNAKLAR	264
	ÖZ GEÇMİŞ.....	273

SİMGELER VE KISALTMALAR

AN	: Ahlak Nizamı
EP	: Erdem Peşinde
EKT	: Etik'in Kısa Tarihi
IA	: İsyan Ahlakı
İD	: İradenin Davası
KM	: Kültür ve Medeniyet
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
NE	: Nikomakhos'a Etik
TMD	: Türkiye'nin Marif Davası
TDK.	: Türk Dil Kurumu Sözlüğü
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
TDVİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
TRVME	: Three Rival Versions of Moral Enquiry
WJWR	: Whose Justice Which Rationality

1. GİRİŞ

1.1. Din ve Ahlak İlişkisine Dair Genel Bir Bakış

İnsanın bireysel ve toplumsal hayatında doğrudan yansımaları olan din ve ahlak ilişkisi gündelik hayatın her alanında kendini hissettirmektedir. Özellikle ahlak ve din felsefesinin en temel sorunlarından olan din-ahlak ilişkisi insanlık tarihinde ciddi tartışmalara neden olmuş ve konuya ilişkin birçok düşünür tarafından farklı görüşler dile getirilmiştir. Tarih boyunca birçok düşünür ve filozof ahlakın temelini sosyal, dini ve vicdanî sebeplerin oluşturduğunu savunurken, dinin temelini ise kutsalla kurulan ilişkilere dayandırmaktadır.

Ahlaki ilkeler, hayatımızın neredeyse her alanıyla ilişki içerisindedir. Bu ilişki doğrultusunda cevaplanması zor olan birçok soru gün yüzüne çıkmıştır. Örneğin; acaba din ve ahlak arasında nasıl bir ilişki vardır; ikisi birbirinden bağımsız mıdır? Ahlak dinden mi türetildi yoksa din ahlaktan mı türetildi? Din olmaksızın ahlak ve ahlaklılık mümkün müdür? Ahlak ve din birbirine karşıt mıdır? Ahlakın varlığı Tanrı'nın varlığı için kanıt olabilir mi? Bu soruların cevaplandırılması, konuyla ilgili din ve ahlak ilişkisinin analiz edilmesiyle gerçekleşebilir.

Her disiplin dinin tanımını yaparken kendi işine yarayan bir olgu olarak ortaya koymaya çalışır. Psikologlar dini, insanın iç dünyasında yaşanan bir tecrübe olarak tanımlarken sosyologlar, toplum düzenini sağlayan sosyal bir kurum olarak ortaya koyar. Kelamcılar ise dini, akıl ve nakli savunan bir sistem olarak tanımlar. Yani, din, kavramsal bakımdan geniş bir içeriğe sahiptir. “Din” olgusu bir Müslüman ile bir Hristiyan'ın veya bir Yahudi ile bir Budist'in zihninde aynı şekilde tasavvur edilemez. Buradan anlaşılabileceği üzere dini değerlendirmeler, geniş bir kapsamlılığı, derinliği ve kutsallığı arz etmektedir. Din ve onun mahiyetini araştırmak aynı zamanda varlığı araştırmak demektir. Yani, din olgusu çok geniştir. Dolayısıyla yapılan bir din tanımının, her dindarı tatmin edecek şekilde ifade edilmesi imkansızdır. Bu nedenle son dönemin bazı düşünürleri din tanımını yapmak yerine, onu karakterize eden bazı temel özellikleri ortaya koymayı uygun bulmuştur.¹

Birçok düşünürün ifade ettiği gibi din aslında özü itibarı ile ahlaktır ve her zaman ahlakı vazetmiştir. Aynı zamanda din ahlakı kendi şekli içinde muhafaza etmiştir. Ve

¹ Recep Kılıç, *Din Felsefesi*, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, Ankara 2013, s. 372.

böylece hem ahlak ile din hem de din ile ahlak birbirlerini korumuştur.² Dinde Tanrı'ya, ölümden sonraki hayata inanmak gibi inanca dayalı temel akideler ve ahlakta olmayan hukuksal boyutlar mevcuttur. Bu da inananlara daha fazla sorumluluk yüklemektedir.³ Dolayısıyla din, daha çok inananlara yönelirken, ahlak herkese yöneliktir.

Ahlaki değerlerden, insanın davranışlarından söz ettiğimiz her an kuşkusuz ahlak kavramıyla karşı karşıya kalırız. Ahlak kavramı kişiden kişiye, toplumdan topluma değişen, günümüz insanını ilgilendiren ve bundan sonra da onları meşgul edecek kavramlardan bir tanesidir. Bu kavram, varoluşa dair pek çok boyutu içerse de her zaman varlık minvali olan insan tarafından belirlenmekte, yani insan olmaklığa dair bakış açısı tarafından anlaşılmaktadır.⁴ Dolayısıyla ahlak hakkında konuşmak aynı zamanda insanın özü hakkında konuşmak demektir. Çünkü ahlak, insanı merkeze alan bir değerlendirme alanıdır. İnsanın ahlaki alanında konu olmasının en önemli şartı, bir davranış ve durumu şuurlu, bilinçli ve iradi olarak yapmış olmasıdır.⁵

Din ve ahlak ilişkisine dair çalışmalara baktığımızda genel olarak biri dinden ahlaka, diğeri ise ahlaktan dine doğru olmak üzere iki yolu takip ettiği görülmektedir.⁶ Bu ilişkilerin ilki, din dışı bir ahlak anlayışını reddederek ahlaki doğruları Tanrı'nın iradesine bağlamaya çalışır. Bu yaklaşımı, Dostoyevski'nin (1821-1881) romanında geçen "Tanrı yoksa her şey mubahtır"⁷ sözüyle kısaca özetlemek mümkündür. Kant'ın desteklediği ikinci yaklaşım ise, insanın ahlaki yapısından hareket ederek ahlaki yönü ağır basan bir ahlak teolojisini ortaya koymaya çalışmıştır. Böylece Tanrı'nın varlığının rasyonelliğini temellendirme gayretinde bulunmuştur.⁸ Ama tüm ahlak kuramlarının düşünce sistemlerinde din ve ahlak arasında sadece olumlu bir ilişkinin olduğunu söylemek pek doğru değildir.

² Hakan Poyraz, "İnsanın Kendini Gerçekleştirilmesi olarak Ahlak", ed. Ömer Türker, *Ahlakın Temeli*, Nobel Yayınları, Ankara 2016, s. 57.

³ Lokman Çilingir, "Din mi Ahlak mı?" *International Journal of Science Culture and Sport*, SI. 1, July 2014, s. 715.

⁴ Celal Türer, "Ahlak ve Eğitim: Şahsiyetin Oluşturulması", *Eğitim ve Ahlak Şurası*, ed. Musa Kazım Arıcan, Eğitim Bir Sen Yayınları, Ankara 2015, s. 97.

⁵ Kılıç, *Din Felsefesi*, s. 376.

⁶ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir 2018.

⁷ Fyodor Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler II*, çev. Nihal Yalaza Taluy, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 2001, s. 173.

⁸ Ferhat Akdemir, "Ahlâki Normların Ontolojik Kaynağı ve Epistemolojik Değeri Bağlamında Din/Tanrı-Ahlâk İlişkisi", *Muhafazakâr Düşünce*, 5/19-20, Kış - Bahar 2009, s. 37.

Sigmund Freud (1856-1939), Karl Marx (1818-1883), Friedrich Nietzsche (1844-1900) ve Bertrand Russell (1872-1970) gibi bazı düşünürler, dinin ahlâk için gereksiz ve hatta zararlı olduğunu savunacak kadar ileri gitmişler ve görüşlerini desteklemek için çeşitli deliller öne sürmüşlerdir.⁹ Kierkegaard (1813-1855), D.Z. Phillips (1934-2006) ve Wittgenstein (1889-1951) gibi düşünürler ise, dinin kendine özgü ne akıl ne de ahlakla herhangi bir şekilde ilişkisi olmayan imana ait bir olgu olduğunu ileri sürmüştür. Dolayısıyla onlara göre dini, rasyonel ölçülerle değerlendirmek mümkün değildir. Ahlakın nesnel ve evrensel bir temele dayanması gerektiğini düşünen filozof ve teologlar, çatışan hakikat iddialarının çokluğundan ve dinlerin çeşitliliğinden dolayı ahlakı din ile temellendirmenin doğru bir yaklaşım olmadığını savunmuşlardır. Onlara göre bu tür yaklaşımlar cennet ve cehennem motivasyonu ile çıkarıcı bir temele dayandırmaktadır.¹⁰

Din ve ahlak arasındaki ilişki; türünün mahiyeti, ahlak ve din kavramına yüklenilen anlama göre değişmektedir. Dini, ahlaki değer ve ilkeleri belirleyen bir alan olarak gören anlayış için ahlak dinin bir parçası olarak görülür. Aksi bir görüşün düşüncelerine göre ise, hakikat iddiaları ahlaki değerlere indirgeyen ve belirleyen din, ahlaktan türetilmiştir.¹¹

Mesela Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etme olayı, Kant'ın (1724-1804) ahlak felsefesine göre sebebi ne olursa olsun ahlaka aykırıdır ve ahlak ile din arasındaki uyumsuzluğun bir göstergesidir. Kierkegaard gibi bazı felsefeciler ise, Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmeye kalkışması tam da ahlaka uygun bir davranıştır. Bu sebeple Hz. İbrahim tam da bir ahlak insanıdır. Çünkü Kierkegaard'a göre din ve ahlak birbirinden bağımsız, ayrı şeylerdir. Hz. İbrahim'in kutsal ile kurduğu iman ilişkisi paganizme yabancıdır.¹²

Din ve ahlak arasında farklı bakış açılarına göre farklı ilişki türleri kurmak mümkün olabilir. Bu konuda Bartley, *Morality and Religion* isimli eserinde din ile ahlakı “özdeşlik”, “uyumluluk”, “bağımsızlık”, “kısmi uyumsuzluk” ve “dışlayıcılık” başlıklarıyla ele almıştır.¹³ Din ve ahlak arasında kurulan ilişkiyi Cafer Sadık Yaran,

⁹ Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 2. bs., Rağbet Yayınları, İstanbul 2018, s. 223.

¹⁰ Akdemir, “Din/Tanrı-Ahlâk İlişkisi”, s. 37.

¹¹ Kılıç, *Din Felsefesi*, s. 378.

¹² Yaran, *İslâm'da Ahlak'ın Şartı Kaç*, Elif Yayınları, İstanbul 2012, s. 39; Kılıç, *Din Felsefesi*, s. 379.

¹³ Recep Kılıç, “Din ve Ahlak İlişkisi”, ed., Recep Kılıç ve Mehmet Sait Reçber, *Din Felsefesi*, Grafiker Yayınları, 1. bs., Ankara 2014, s.354

“zararlılık”, “ilişkisizlik”, “yararlılık” ve “zorunluluk” olmak üzere dört farklı yaklaşım üzerinden değerlendirmiştir.¹⁴ Günümüz din felsefesinin önemli teolog ve filozoflarından biri olan Brian Davies ise, din-ahlak ilişkisine yönelik yaklaşımlarını a) dini gerektiren bir şey olarak ahlak, b) dinin içerdği bir şey olarak ahlak, c) din olmaksızın anlamsız kalan ahlak, d) dine zıt bir şey olarak ahlak vb. başlıklar altında toplamıştır. Aslında din ve ahlak konusu üzerinde ortaya konulan bütün problemleri bir çalışmada ifade etmek mümkün değildir. Konuyla ilgili çalışmalara baktığımızda din felsefecilerinin konuyu birbirinden farklı birçok soruyla ele aldığına şahit oluruz. Dolayısıyla çalışmamızda konuya ilişkin çoğu filozofun gündeme getirdiği en büyük problemleri – zararlı ve karışık, bağımsızlık ve dışlayıcı, özdeş ve uyumlu, yararlı ve zorunlu – sınırlandırmak mümkündür.

Din ve ahlak arasında pek çok farklılığın olmasına rağmen, her iki alanı da ilgilendiren ortak noktalar bulunmaktadır. Her iki alan da hayatın anlamını sorgular; insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemeyi amaçlar, her ikisi de doğru eylemi onaylar ve insanı ebedi mutluluğa ulaştırmayı hedefler. Dolayısıyla din ve ahlakı kısaca “mutlu olma, iyi yaşama” sanatı olarak tanımlamak mümkündür.¹⁵

Tarihi ardalanı insanlık tarihine uzanan din-ahlak ilişkisi her dönemde ve toplumda yeniden ve tekrar ortaya çıkmıştır. Plato'nun *Euthyphro* diyalogunda geçen Sokrates'e sordurduğu “*Bir şey Tanrı emrettiği için mi iyidir, yoksa iyi olduğu için mi Tanrı emretmiştir?*” sorusundan beri bu konu her dönemde bilim insanlarını meşgul etmiştir ve din-ahlak ilişkisi tartışmasının ana eksenini oluşturmuştur. Bu bağlamda 21. yüzyıl insanı olarak bu tartışmaların günümüz açısından tekrar ele alınması, irdelenmesi gerekmektedir. Konuyla ilgili olarak, Hz. Mevlâna'nın “Dün dün de kaldı cancağızım. Bugün için yeni şeyler söylemek lazım!” ifadesinde belirtmiş olduğu gibi yeni ufuklar açılmalı ve yeni şeyler söylenmelidir.

Bu çalışmada çağdaş Batı ve İslâm düşüncesinin en önemli isimlerinden olan MacIntyre ve Topçu'nun din-ahlak görüşlerinin genel mukayesesini yapma gayretinde bulunduk. Araştırma soruları çerçevesinde her iki düşünürün görüşlerini objektif açıdan sistematik bir biçimde inceleyerek görüşlerindeki benzerlikler ile farklılıkları neden-sonuç ilişkileri içerisinde ortaya koymaya çalıştık.

¹⁴ Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 2. bs., s. 223.

¹⁵ Çilingir, “Din mi Ahlak mı?”, s. 714.

1.2. Nurettin Topçu ve Alasdair MacIntyre'in Fikir Dünyası

Çalışmamızda konu aldığımız MacIntyre (1929 -) ve Topçu'nun (1909-1975) din-ahlak düşüncesi, tezimizin ana eksenini oluşturmaktadır. Her iki düşünür de modern ahlak felsefesine en çok katkı veren isimlerin başında gelmektedir. Topçu ve MacIntyre, farklı coğrafyalarda büyümüş ama ikisi de çağına damgasını vurmuş en belirgin şahsiyetlerdir. Herhangi bir düşünürün görüşlerini içinde yaşadığı toplumundan ayrı düşünemediğimiz gibi Topçu ve MacIntyre'in da fikir dünyasını kendi kültüründen ve toplumundan ayrı düşünmek imkansızdır.

Çağdaş İslâm düşüncesinin en önemli filozoflarından olan Topçu'nun düşüncelerinin oluşumunda kendi kültür ve medeniyeti, tarihi ve özellikle İslâm dini önemli rol oynamıştır. Dolayısıyla Topçu, ahlak felsefesini incelerken İslâm'ın özü itibariyle ahlak olduğunu savunmuştur.¹⁶ Bu nedenle ahlakın ilkeleri dini kurallara dayanmalıdır. Topçu, sosyal alanda meydana gelen tüm sorunlara esas itibariyle ahlak üzerinden yaklaşmıştır. İsyân ile insanı ahlaki zirveye ulaştırmayı hedefleyen Topçu, en önemli eseri olan “*İsyân Ahlakı*”nda ahlak temelli bir din anlayışını ortaya koymaya çalışmıştır.¹⁷

Topçu ile aynı dönemde yaşamış olan MacIntyre ise, farklı bir çizgide ilerlemiştir. Düşünür modern ahlak felsefesinin temel sorunlarını ve çıkış yollarını Thomist-Aristotelesçi bir gelenek üzerinden ele almıştır.¹⁸ Bu geleneğinin bir temsilcisi olan MacIntyre'a göre ahlak, insan hayatını anlamlı kılan varoluşsal bir durumdur. Ahlaklı yaşamın temelini teşkil eden şey ise “erdemler”dir. MacIntyre öncelikle erdem tanımının peşine düşer ve tarihte erdemle ilgili teori oluşturmuş, Homeros, Aristoteles ve Aquinas gibi birçok düşünürün görüşlerini inceler ve bunları “*Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma*” isimli eserinde ortaya koyar. Ona göre erdem, etik pratikleri ayakta tutan, her türlü tehlike ve kötülüklerin üstesinden gelmemizi ve içsel olan iyileri edinmemizi sağlayan en önemli unsurdur. Dolayısıyla MacIntyre, Aristoteles'in erdem ahlakını günümüz açısından yeniden inceleme ihtiyacı duymuştur. Gördüğümüz üzere MacIntyre ve Topçu'nun çizdiği yolları, kullandığı yöntemleri birbirinden farklı olsa da onların ilgi odağı aynı

¹⁶ Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan / Mevlâna ve Tasavvuf*, Dergâh Yayınları, 15.bs, İstanbul 2019, s.15

¹⁷ Aziz Sekman, “İbn Rüşd Perspektifinde Nurettin Topçu'nun Felsefe-Din Münasebeti”, *Sosyal ve Beşerî Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 19/43, Güz 2018, s. 155.

¹⁸ Barış Mutlu, “Alasdair MacIntyre'in Çağdaş Sorunlar Karşısında Yeni Aristotelesçiliği”, *Kilikya Felsefe Dergisi*, S.1, Nisan 2018, s. 40.

olmuştur; ikisi de ahlakla ilgilenmiş ve toplumu ahlaki bunalımdan, krizden kurtarma çabasında bulunmuştur. Şimdi onların fikir dünyasına ve entelektüel biyografisine kısaca değinelim.

İslâm düşünürü olan Nurettin Topçu, ahlak, din, felsefe, mantık, siyaset, edebiyat ve eğitim olmak üzere sosyal bilimlerin birçok alanında eser vermiş ve tüm hayatını bilimin yoluna adanmış bir düşünürdür. Osmanlı İmparatorluğu'nun eğitim kurumunda öğrenime başlayan Topçu, daha erken yaşlarındayken İslâmî değerler ile yakından tanışmıştır. Daha sonra Fransa'daki altı yıllık eğitiminde ise Batı düşüncesinin önde gelen felsefe sistemlerinden olan hareket felsefesinin konularıyla ilgilenir. Böylece düşünür hem İslâm hem Batı düşüncesine hâkim olmuştur.

Topçu Fransa'daki altı yıllık bir süreye iki senelik lise eğitimini, lisans eğitimini ve doktora çalışmasını sığdırmıştır. Bourdeaux Lisesi'nde psikoloji eğitimini almaya başlayan Topçu, daha sonra Strasbourg Üniversitesi'nde ahlak ve felsefe alanıyla ilgilenmeye başlar. Strasbourg Üniversitesi'ni başarıyla tamamlayan Topçu, Sorbonne Üniversitesi'nde doktora çalışmasına devam eder. Onun 1934 yılında hazırlamış olduğu doktora çalışması (Conformisme et Revolte) *Uysallık ve İsyan*'dır. Topçu'nun görüşüne göre *İsyan Ahlakı*, insanın ahlaki olgunlaşma, kendini gerçekleştirme, kemale erişme yolunda karşılaştığı engellere karşı verdiği mücadelenin ifadesidir. Aşk ile birleşen isyan ahlakı, insanın ruhunu yükselterek onu Allah'a ulaştırmayı hedeflemektedir.¹⁹

Topçu'nun fikir dünyasının oluşmasında Maurice Blondel'in (1861-1949) katkısı büyüktür. Düşünür, birçok konuyu ele alırken Blondel'in yöntemini kullanmış ve onun hareket felsefesinden etkilenmiştir. Bu nedenle Topçu, anlayış ve yöntem bakımından hareket felsefesine bağlı kalmıştır. Aslında düşünür, Blondel'in yöntemini kullanarak İslâm dünyasının ahlak sorunlarına çözüm arama girişiminde bulunmuştur. Onun eserlerini yakından incelediğimizde derin bir ruhçuluk vurgusunu görmek mümkündür. Özellikle düşünürün din ve ahlakla ilgili çalışmaları tasavvufi, mistik bir içeriğe sahiptir. Bu açıdan bakıldığında düşünürün erken yaşlarındayken İslâmî ilimleri okumaya ve öğrenmeye değer vermesi ve Fransa'da yaşadığı senelerde

¹⁹ Fahri Yetim, "Ahlakçılık Düşüncesi Bağlamında Nurettin Topçu'nun İslâmcılık Eleştirisi", *Tarih ve Gelecek Dergisi*, 3/1, Nisan 2017, s. 17.

Hristiyan mistisizmi ile yakından tanışması, onun tasavvufi ve mistik anlayışının oluşumunda büyük katkı sağlamıştır.

Fransa'daki okulunu başarıyla tamamlayan Topçu, Türkiye'ye döndükten sonra Galatasaray Lisesi, İstanbul Erkek Lisesi, Vefa Lisesi, İzmir Lisesi, Haydar Paşa Lisesi ve Denizli Lisesi olmak üzere ortaöğretim kurumlarında 40 yıl öğretmenlik yapar. Düşünür sadece felsefe öğretmenliği yapmakla kalmamış, ahlak, felsefe, mantık ve sosyoloji dersleri için kitaplar yazmıştır.

1934 yılından itibaren “Hareket Dergisi”nde yazılar yazmaya başlayan Topçu, yazılarında o dönemin siyasi, dini ve ahlaki durumlarına dair tespitlerini ortaya koymaya çalışır. Aynı zamanda düşünür bu dergide tasavvuf ve hareket felsefesine dair görüşlerini kaleme alır. Daha önce bahsettiğimiz gibi Topçu, fikir dünyasının merkezine hareket felsefesini yerleştirmiştir. Topçu, felsefe ve tasavvufa, ahlak ve dine, İslâm ve insana hareket felsefesi açısından yaklaşmıştır. Düşünür felsefi açıdan Pascal, Blondel, Bergson ve Massignon; tasavvuftan Mevlâna, Yunus Emre gibi şahsiyetlerden önemli ölçüde etkilenmiştir.

Topçu'nun ahlak anlayışında hareket felsefesinin önemli bir yeri vardır. Hareket felsefesi, 18.yüzyılda Batı dünyasında gelişen materyalist-pozitivist akımların prensiplerine karşı çıkarak insanlığın kurtuluşunun manevi ve ahlaki yükseliş ile mümkün olabileceğini öngören bir felsefi akımdır.²⁰ Düşünüre göre hareket, iç dünyamızdan dış tarafa doğru atılmak üzere meydana gelen bir kuvvettir. Ona göre en büyük değişim ve oluşumlar ancak ve ancak hareket sonucunda meydana gelir. Düşünür inanç ve iradeyi, düşünce ve bilgiyi birer hareket olarak görür. Hareket insanın kendisini ve başkalarını değiştirmesidir. Yani, insana verilen irade sayesinde dünyayı değiştirmesidir. Bu irade yetisi, gayenin tasarlanması, düşünüp taşınma, karar verme ve yapma (gerçekleştirmek) gibi dört basamaktan oluşur.²¹ Genel bir ifade ile hareket, insan ile Tanrı'nın terkididir.²² Düşünür aslında insanın bu ilahi iradeye yönelik hareketine isyan adını vermiştir. Yani, bir hareketin kendinden daha üstün bir düzene doğru yönelmesi isyan demektir.

²⁰ Mehmet Doğan, *İki Yol Açıcı; Nurettin Topçu ve Necip Fazıl*, 1.bs., Yazar Yayınları, Ankara 2016, s. 52.

²¹ Mustafa Cihan, “Nurettin Topçu ve Ahlak Eğitimi”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S.56, Erzurum 2016, s. 1391.

²² Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı*, çev. Mustafa Gök ve Musa Doğan, Dergah Yayınları, 24. bs., İstanbul 2020, s. 23.

Topçu, kendisinin geliştirmiş olduğu *İsyan Ahlakı*'nı açıklarken iki farklı isyandan söz eder. Birincisi Rousseau (1712-1776)'nın toplum kaynaklı her şeyi inkâr eden ferdiyetçiliği, Schopenhauer (1788-1860)'in nihilizme yol açan kötümser iradeciliğidir ve Stirner (1806-1856)'in anarşizmidir. Düşünüre göre Rousseau ve Stirner, bencillik ve benliklerine sığınırken, Schopenhauer ve Nietzsche nihilizmin çukuruna düşmüştür. Ona göre bunlardan hiçbiri gerçek isyancı değildir.²³ Diğer bir isyan da insanın kendi eksikliğini ve yetersizliğini tamamlamak için ilahi bir iradeye bağlanmasıdır. Farklı bir deyişle ilahi iradenin bizzat bize karşı isyanıdır. Düşünür bu isyanı İslâmî açıdan değerlendirmeye çalışmıştır.

Yaşadığı ve sonraki yıllar üzerinde iz bırakan Nurettin Topçu ağırlıklı olarak ahlak üzerinde çalışmıştır. Yani, düşünür ahlak merkezli bir felsefeyi ortaya koymaya çalışmıştır.²⁴ Onun ahlak alanındaki temel amacı ahlak sorununu evrensel düzeyde ele almak ve buna evrensel ölçüler içerisinde çözüm üretmeye çalışmaktır. Ona göre evrensel ölçüye uymayan her ahlak anlayışı eksiktir. Aslında düşünür ahlak sorunlarını hareket felsefesinin (ruhçuluk) yöntemlerini kullanarak din ile birleştirmek suretiyle çözmeye çalışmıştır.

Ruhu önemseyen düşünür Topçu, metafiziği dışlayan pragmatizm, pozitivizm, determinizm ve rasyonalizm gibi felsefi akımlara ve kapitalist dünya görüşüne karşı çıkmıştır. Ona göre bu akımlar maddiyatı ön plana çıkarırken insani ve manevi değerleri devre dışı bırakmıştır. Dolayısıyla Topçu, hareket felsefesinden hareketle sağlam zeminler üzerine dinle örtüşen yeni bir ahlak modelini inşa etmeye çalışmıştır. Düşünür modern dönemde ahlaki kriz içinde kalan milletlerin, bu sorunlardan kurtulabilmesi için kendi kültür dünyalarına ve manevi değerlerine bakmaları gerektiğini ileri sürer. Çünkü kültür ve medeniyet, her milletin kendi düşüncesini ve milli kimliğini oluşturur. Ona göre her milletin kültür kaynaklarında kendi mistik tecrübesi ve aydınları mevcuttur. İslâm dünyasının Mevlana'sı olduğu gibi Batı'nın da St.Teresa'sı vardır. Düşünür bu aydınların izini takip ederek ahlaki sorunlara çözüm bulabileceğimizi savunur. Bununla birlikte Topçu, tasavvuf ve mistik düşüncede sıkça karşımıza çıkan “aşk”, “akıl”, “ilham” gibi kavramların günümüz açısından yeniden yorumlanması gerektiğini düşünür.

²³ Topçu, *İA*, ss. 23-24.

²⁴ Cihan, “Nurettin Topçu ve Ahlak Eğitimi”, s. 1389.

Bir bakışta düşünürün fikir dünyası çok dağınık görünse de görüşlerini yakından incelediğimizde eserlerinin bir bütünlüğe sahip olduğunu görebiliriz. Topçu, ağırlıklı olarak toplumun sorunlarıyla ilgilenmiş ve onlara çözüm üretmeye çalışmıştır. Topçu'nun fikir dünyası ve tartışma konularının ana hatları bunlarla sınırlı değildir. Özellikle eğitim alanına dair güzel tespitler yapmış ve ortaya çıkan sorunlara yönelik yeni çözüm önerileri sunmuştur.

Günümüzde “erdem etiği” ile tanınan MacIntyre, yaşadığımız çağda özellikle Batı dünyasında en önemli isimlerden biridir. Düşünür 20.yüzyılın ikinci yarısında yaşayan etik teorisyenlerin başında gelmektedir. MacIntyre, tıpkı Topçu gibi, felsefe, teoloji, psikoloji ve ahlak olmak üzere sosyal bilimlerin birçok alanında eser bırakmıştır. Düşünür hayatı boyunca kendisini büyük bir öykünün bir parçası olarak görmüş ve bu düşünce ile eserler vermiştir. Düşünür çıkmaz içerisinde gördüğü Batı toplumuna yeni bir proje geliştirmeye çalışmıştır. MacIntyre'in bu projesi “Pratik Rasyonalitenin Yeniden İnşası” olarak adlandırılmıştır.²⁵

MacIntyre, 1929 yılında İskoçya'nın Glasgow şehrinde dünyaya gelmiş ve orada büyümüştür. Ailesinin kökenleri İskoçya ve İrlanda'da kök salması onun düşüncesinde İskoçya ve İrlanda kültürünü canlı tutmasına vesile olmuştur. Düşünürün çocukluğunda farklı paradigmlar arasında bulunması onun mit ile teori, öykü ile gerçek arasındaki farklılıkları ayırt etmesine vesile olmuştur.²⁶ Eğitiminin neredeyse tamamını İngiltere'de alan MacIntyre, yüksek öğrenim süresince Yunanca ve Latince, tarih, felsefe gibi sosyal bilim alanında dersler görmüştür.

Düşünür daha genç yaşlarındayken teorik ve pratik doğruluk iddiaları üzerinde kafa yormuştur. Düşünürün yaşam serüvenine baktığımızda öncelikle Protestanlığı, ardından Marksizmi, kısa bir süre fideizmi, sonra analitik felsefeyi, daha sonra ateizmi, en sonunda da Katolik geleneğine bağlı Aristoteles-Thomasçı bir Hıristiyan düşünce çizgisini benimsediği görünmektedir.²⁷ Gördüğümüz üzere MacIntyre, Aristoteles-Thomasçı bir geleneğe ulaşmaya kadar hayat serüveni içerisinde birçok karmaşık yoldan geçmiştir.

²⁵ David Solomon, “MacIntyre and Contemporary Moral Philosophy”, *Alasdair MacIntyre*, ed. Mark Murphy, Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 142.

²⁶ Fran O'Rourke, “Introduction”, ed. Alasdair MacIntyre and Fran O'Rourke, *What Happened in and to Moral Philosophy in the Twentieth Century?*, University of Notre Dame Press, Indiana 2013, s. 3.

²⁷ Christopher Stephen Lutz, *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre*, Lexington Books, Oxford 2004, s. 3.

MacIntyre modern toplumun Aristotelesçi ahlak anlayışından uzaklaştığından dolayı ahlaki ve politik sorunlarla karşı karşıya kaldıklarını savunmaktadır. Düşünür birbirlerine rakip farklı etik kuramlar içerisinde Aristotelesçi etiğin daha güçlü bir temele sahip olduğunu ileri sürer. Ona göre tarihsel bağlamlarından koparılmış, yitirilmiş, ahlaki kriz içerisinde olan Batı toplumunu Thomist-Aristotelesçi erdem etiği ile yeniden inşa etmek mümkündür.

Tarihsel olarak Batı felsefesinin en eski normatif geleneklerinden biri olan erdem etik teorisi, dört büyük erdemi vurgulayan Platon'un ahlak anlayışından ve daha sonra erdemlerin edindiğimiz güzel alışkanlıklar olduğunu savunarak ondan fazla erdemi ortaya koyan Aristoteles'in ahlak felsefesinden beslenmektedir. Erdemin iki aşırı karakter özelliği arasında orta yerde bulunduğunu düşünen Aristoteles'in erdem etiği, özellikle 18-19. yüzyıla kadar düşünürlerin ilgi odağı olmuştur. Ama 18-19. yüzyıllarda ödev, faydacı etik gibi ahlak kuramlarının ortaya çıkmasıyla erdem etiğine olan ilgi yavaş yavaş azalmaya başlamıştır. Ancak 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra kural ve eylem merkezli ahlak kuramlarından farklı olarak MacIntyre gibi filozoflar erdem etiğini yeniden canlandırmaya başlamıştır. Ona göre modern insanın Aristotelesçi geleneğe bağlı olarak iyi bir yaşam sürdürebilmesi mümkündür. MacIntyre'ın, Marx'ın kapitalizm eleştirilerine baktığımızda da Aristotelesçiliğe bir dönüş çağrısında bulunduğunu görmekteyiz. Düşünürün bütün gayreti Aristotelesçi erdem etiğini yeniden canlandırmak olmuştur. Ona göre, Aristotelesçi erdem etiğinin tarih sahnesinden bir dönem kaybolmasının temel nedeni, Aristotelesçi terimlerin rakipleri karşısında bir kenara çekilmesidir.

MacIntyre'a göre modernitenin inşa ettiği ahlak kuramları insanlara rehberlik etmekten uzak kalmıştır. Bireyden hareket eden Analitik filozoflar, Varoluşçular, Faydacılar, Hume ve Kantçılar ahlaki ilke ve değerleri bireyin saf aklına, duygularına, varoluşsal isteklerine ve tutkularına göre belirlemiştir. Oysaki onların ortaya koymuş oldukları ahlaki kaideleri, ödev ve yükümlülükleri ahlakı giderek bağımsız bir disiplin haline getirerek yaşamın diğer önemli etkilerinden, sözelimi politik, yasal, dinsel ve benzeri idealler ve yargılamalardan uzaklaştırmıştır.²⁸ Ve böylece ahlakın içeriğini giderek darlaştırmış ve ahlakın konusunu salt belli yükümlülüklerle bağlı seçim ve isteklerle sınırlamıştır.

²⁸ Mutlu, "Alasdair MacIntyre'in Çağdaş Sorunlar Karşısında Yeni Aristotelesçiliği", s. 42.

Düşünür, çağdaş ahlaki söylemin büyük sorunu olarak insanların ahlaken iyiye seçme, karar verme konusunda modern kültürde rasyonel olarak tutarlı biçimde savunabilir, ortak ahlaki bir standartın olmadığına işaret etmektedir. Böylelikle insanlar hangi iyiye ne denli öncelik vereceğini bilememiş ve herkes kendi istek ve seçimlerine göre kimileri paraya, kimileri onura, kimileri ise politik güce öncelik vermiştir. Yani, modern toplumda insanlar, hangi iyiye ne denli öncelik vermesi gerektiği konusunda bir fikir birliğine ve ortaklığa ulaşamamıştır ve sonucunda birçok ahlaki sorunlar meydana gelmiştir.²⁹

MacIntyre, ahlaki kişisel tercih meselesi olarak gören liberal dünya görüşüne, egoizm ve faydacılık benzeri etik anlayışlarına şiddetle karşı çıkmıştır. Düşünür ahlakın insanın varoluşsal açıdan anlamlı bir hayat yaşayabilmesinin temel koşulu olduğunu belirtmiştir. MacIntyre göre liberalizm, etik ve sosyal düşünceyi gelenekten kopartır. Böylece birey kendine ve topluma yabancılaşır. Birey ahlaki davranışlarını belirleme, akıl yürütme konusunda birçok sorunla karşı karşıya gelecektir. Bu durum ahlaki krize yol açar. Liberal düşünce, yarar ve haklar benzeri birtakım kavramlar üzerinden yeni bir gelenek oluşturmaya çalışmıştır. Ama bu proje başarısızlığa uğramış ve nihilizmle sonuçlanmıştır. Görüleceği üzere liberalizmin kendisi bir kriz içine girmekle kalmamış, fazladan ahlaki nihilizme yol açmıştır. Bu noktada düşünür ahlaki veya ahlaklı yaşamayı birtakım erdemlere bağlar.

Moderniteyi reddeden MacIntyre, günümüz insanı için çözümün Eski klasik gelenekte aranması gerektiğini vurgular. Ona göre Aristoteles'in ahlak anlayışı hala güncelliğini kaybetmemiştir. Filozof onu günümüz şartlarında uygulanacak şekilde tekrar yorumlayarak yeniden icat etmemiz gerektiğini düşünür. Bu bağlamda MacIntyre, pratik, öykü ve gelenek olmak üzere üç unsurdan oluşan çekirdek bir erdem tanımını ortaya koyar. MacIntyre'da bu üç kavram birbirlerinden ayrılmayacak şekilde bir ana zemin oluşturmaktadır. Dolayısıyla bazı düşünürler MacIntyre'nin erdem etiğini, Aristoteles'in klasik erdem etiğinden türetilmiş “pratik”, “anlatı” ve “gelenek” kavramlarıyla zenginleştirilmiş çağdaş versiyonu olarak tanımlamıştır.

Topçu'nun din ve ahlaka dair bilgiler içeren eserlerinden bazıları şunlardır:

Ahlak, Dergâh Yayınları, 16.bs., İstanbul 2020.

²⁹ Mutlu, “Alasdair MacIntyre'in Çağdaş Sorunlar Karşısında Yeni Aristotelesçiliği”, s. 43.

- Ahlâk Nizamı*, Dergâh Yayınları, 12.bs., İstanbul 2019.
- “Aşkın Halleri”, *Hareket Dergisi*, 7/77, 1972, ss. 10-16.
- Büyük Fetih*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2013.
- Bergson*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2006.
- Felsefe*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2006.
- “Hayatın Değeri”, *Hareket Dergisi*, 7/74, 1972, ss.1-3.
- İradenin Davası / Devlet ve Demokrasi*, Dergâh Yayınları, 8.bs., İstanbul 2018.
- İslam ve İnsan / Mevlâna ve Tasavvuf*, Dergâh Yayınları, 15.bs., İstanbul 2019.
- İşyan Ahlâkı*, çev. Mustafa Kök ve Musa Doğan, Dergâh Yayınları, 24. bs., İstanbul 2020.
- Kültür ve Medeniyet*, Dergâh Yayınları, 15.bs., İstanbul 2018.
- Psikoloji*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2008.
- Türkiye’nin Maarif Davası*, Dergâh Yayınları, 38.bs., İstanbul 2020.
- “Toplumda Din Adamının Görevleri”, *Hareket Dergisi*, 5/56, 1970, ss.1-4.
- Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi*, 6.bs., Dergâh Yayınları, İstanbul 2016.
- Yarınki Türkiye*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017.
- MacIntyre’in önemli eserlerinden bazıları şunlardır:
- “A Partial Response to my Critics”, *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, ed. J. Horton and S. Mendus, University of Notre Dame Press, Indiana 1994, ss. 283-304.
- “Can Medicine Dispense with a Theological Perspective on Human Nature”, *The Roots of Ethics*, ed. D. Callahan and H. Tristram, The Hastings Center Series in Ethics, 1981, ss. 119-137.
- Erdem Peşinde: Bir Ahlak Teorisi Çalışması*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001.
- Ethikin Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Hakkı Hünler, Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma, İstanbul 2001.

Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative, Cambridge University Press, Cambridge 2016.

Difficulties in Christian Belief, SCM Press, London 1961.

“How can We Learn What Veritatis Spondor Has to Teach?”, *Thomist* 58, 1994, ss. 171-195.

“Moral Relativism, Truth, and Justification”, *The Tasks of Philosophy: Selected Essays*, vol 1, Cambridge University Press, Cambridge 2006, ss. 52-73.

“Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods”, *The MacIntyre Reader*, ed. Kelvin Knight, University of Notre Dame Press, Indiana 1998, ss.138-144.

Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy and Tradition, University of Notre Dame Press, Indiana 1990.

“The Epistemological Crises, Dramatic Narrative and The Philosophy of Science”, *The Task of Philosophy*, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge 2006, ss. 3-23.

“Truth as a Good: A Reflection on Fides et Ratio”, *The Task of Philosophy*, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge 2006, ss. 197-215.

“What Has Christianity to Say to the Moral Philosopher”, *The Doctrine of God and Theological Ethics*, ed. Alan J. Torrance and Michael Banner, Continuum, London 2006, ss. 17-32.

Whose Justice? Which Rationality, University of Notre Dame Press, Indiana 2003.

“Vatanseverlik Bir Erdem Midir?”, çev. Mustafa Tüzel, *Cogito*, S. 21, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1999, ss. 30-47.

1.3. Konunun Amacı ve Kavramsal Yapısı

Araştırmamızın amacı Alasdair MacIntyre ve Nurettin Topçu’nun felsefelerini tüm boyutlarıyla ortaya çıkarmak değildir. Çalışmamızda filozofların felsefî ve siyasi görüşlerinden daha ziyade onların ahlak ve dinle ilgili görüşlerini irdelemeye çalışacağız.

Araştırmamızın temel amacı A. MacIntyre ve N. Topçu'nun düşüncesinde din ve ahlak arasında ne tür bir temellendirmenin mümkün olup olmadığını irdelemektir. Söz konusu iki düşünürün ahlak-din ilişkisine yönelik ortaya koydukları kavramları, konuları, eleştirileri ve düşünceleri karşılaştırmak tezin temel amaçları arasındadır. Çalışmamızın bir diğer amacı da ahlak ister Tanrı'ya dayalı olsun ister erdeme, önemli olan insanı ve toplumu barış ve huzur içerisinde yaşamaya sevk etmeye çalışmaktır. Zira ahlak evrensel ve insani bir değer taşıdığı için, ahlakı bir tarafa ait görmek mümkün değildir. Çünkü ahlakın Batısı veya Doğusu olmaz.

“Çağdaş Batı ve İslâm Düşüncesinde Din-Ahlak İlişkisi. A. MacIntyre ve N. Topçu Karşılaştırması” konusu, ilk kez bu çalışmayla karşılaştırmalı olarak araştırılma imkânı bulacaktır. Bu anlamda çalışmamız özgün bir değer taşımakla beraber MacIntyre'ın modern etik eleştirileri ile Topçu'nun ahlak temelli din anlayışının karşılaştırılması, konuyla ilgili araştırmalara katkı sağlayacaktır.

Hem erdem ahlakına hem de dini ahlaka dair yazılmış birçok çalışma mevcuttur. Biz bu çalışmada bahsi geçen iki ahlak filozofunun ahlak kuramlarında ahlakın temellendirilişini ve onların oldukça önem verdikleri “isyan”, “irade”, “hareket”, “pratik”, “anlatı” ve “gelenek” gibi kavramların çağdaş dönemde nasıl bir öneme sahip olduğunu açıklamaya çalışacağız. Bu kavramlar bağlamında her iki düşünürün görüşlerinin ortak ve farklı yönleri tespit ederek esaslı bir karşılaştırma ortaya koyacağız.

Kavramsal bakımdan her iki filozofun da ahlak felsefesi zengin bir içeriğe sahiptir. Topçu üzerinde çalışan araştırmacılar, düşünürün ahlak kuramında ortaya çıkan kavramları sınıflandırırken hemen hemen birbirlerine yakın bir tespitte bulunmuştur. Örneğin Kurt, Topçu'nun ahlak tasarımının “isyan”, “irade”, “insan”, “mesuliyet” ve “hürriyet” kavramlarından oluştuğunu düşünürken³⁰ Güven, Topçu'nun ahlak anlayışını “merhamet”, “mesuliyet”, “hürriyet” ve “isyan” kavramlarıyla ele almıştır.³¹ Bununla birlikte “sevgi”, “aşk” ve “hürmet” de Topçu'nun ana kavramlarından sayılmaktadır. Bu kavramlardan hiçbiri diğerinden bağımsız değildir ve birbirlerini tamamlamaktadır. Bahsi geçen kavramlar aslında

³⁰ Hamit Kurt, *Nurettin Topçu'nun Düşüncesinde Temel Felsefi ve Ahlakî Kavramlar*, T.C. Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Şanlıurfa 2014.

³¹ Ahmet Güven, “Kısakürek'in 'Aksiyon'undan Topçu'nun 'Hareket'ine: Mukayeseli Bir Okuma Denemesi”, *Muhafazakâr Düşünce*, S. 47, Ocak-Nisan 2016, s. 190.

düşünürün din ve ahlak anlayışını şekillendirmektedir. Filozofun düşünce sisteminde bu kavramlar aynı kaynaktan gelen yüce bir gücün farklı elbiselerini ifade etmektedir.

MacIntyre’a gelince düşünürün erdem tasarımı üç kavramdan oluşur: pratik, gelenek ve anlatı. Ama düşünürün erdem etiğinde öne çıkan kavramları bunlarla sınırlandırmak pek doğru değildir. Çünkü erdem etiğinin çatısı altında “mutluluk”, “adâlet”, “eşitlik”, “cesaret”, “ölçülülük” ve “cömertlik” gibi birçok kavramlar bulunmaktadır. Çalışmamızın kavramlar kısmında bunlara ayrı ayrı yer vereceğiz.

1.4. Araştırmanın Sınırlılıkları ve Metodu

Elimizdeki çalışma giriş ve sonuç kısımları hariç dört bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın giriş kısmında din ve ahlak ilişkisine dair genel bilgiler verilmiş ve ayrıca araştırma konusu olan Alasdair MacIntyre ve Nurettin Topçu’nun entelektüel biyografileri üzerinde durulmuştur. Çalışmanın ilk bölümünde din-ahlak ilişkisine yönelik temel kavramlar; – din ve ahlak, iyilik ve kötülük, özgürlük ve sorumluluk, vicdan ve erdem – ele alınmıştır. Daha sonra din-ahlak ilişkisinde ortaya çıkan temel sorunlar; ahlakın neliği, ahlaki değerlerin kaynağı/temeli sorunu, ahlaki erdemler ve ilkeler meselesi, insanın kendini gerçekleştirme sorunu ve ahlakın varoluşsal sorunlar incelenmiştir. Daha sonra da bu bilgiler ışığında din-ahlak ilişkisinde görülen yaklaşımlar; zararlı ve karışık ilişki, bağımsızlık ve dışlayıcı ilişki, özdeş ve uyumlu ilişki, yararlı ve zorunlu ilişkiler ele alınmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümünde Topçu’nun din ve ahlak anlayışına yer verilmiştir. Onun din ve ahlaktan ne anladığı ve bu disiplinleri nasıl değerlendirdiği ele alındıktan sonra Topçu’nun eserleri kapsamında din-ahlak ilişkisine yönelik temel sorunlar işlenmiştir. Daha sonra bu bilgiler ışığında Topçu’nun din-ahlak ilişkisine yönelik temel yaklaşımları ortaya konulmuştur.

Çalışmanın üçüncü bölümünde ise MacIntyre’ın ahlakı nasıl yorumladığı, ahlak ve din ilişkisine nasıl yaklaştığı üzerinde duruldu. Ve son olarak çalışmanın dördüncü bölümünde farklı coğrafyada ama aynı çağda yaşamış olan Topçu ile MacIntyre’ın aynı kavramları ve aynı sorunları nasıl değerlendirdiği ve bu konuda ne tür temellendirme ve önermelerde bulunduğu ele alındı. Böylece onların din-ahlak ilişkisine yönelik yaklaşımlarının karşılaştırmasını yaparak her iki düşünürün benzer yönlerini ile ayıştıkları noktaları ortaya konuldu. Bu bağlamda farklılıkların ve benzerliklerin hangi sebeplerden ötürü kaynaklanabileceği noktalarına da değindik.

Bunun yanında çalışmanın ikinci ve üçüncü bölümlerde kullandığımız benzer ifadeleri ve içeriği kullanmaktan uzak durduk. Sonuç kısmında da her bölümde nelerin anlatıldığı, hangi sorunların ele alındığı ve düşünürlerin nasıl bir yaklaşımda bulunduğu özetlenmeksizin çıkarımlarda bulunduk.

Çalışmada ilk olarak kavramsal çözümleme yöntemini kullanarak din-ahlak ilişkisine yönelik temel kavramları incelemeye çalıştık. Daha sonra MacIntyre ve Topçu'nun din-ahlak düşüncelerini sistematik olarak incelenmesini sağladık. Burada dikkat edilmesi gereken husus, seçilen yöntem ve tekniklerin araştırmanın amacına uygunluğudur. Çalışmamızı yaparken ulaşma imkânı bulduğumuz her iki düşünürün basılmış kitaplarını, makalelerini, hakkında yazılan ve konumuzla ilgili diğer eserleri, araştırma kapsamına dahil ederek bu çalışmaları literatür tarama tekniği ile inceledik. Araştırmanın gidişatı yönünde, anlama, açıklama, çözümleme ve değerlendirme gibi metotlardan da yardım aldık.

2. DİN-AHLAK İLİŞKİSİ SORUNLARINA BELLİ BAŞLI YAKLAŞIMLAR

2.1. Din-Ahlak İlişkisinde Temel Kavramlar

2.1.1. Din ve Ahlak

Din ve ahlak kavramları birbiriyle ilişkili ve aynı zamanda birbirini tamamlayıcı kavramlardır. Bu kavramlar arasında yakın benzerlikler olmasına rağmen günlük hayatta ve akademik çalışmalarda insanlar birtakım değerlendirmelerde bulunmuştur. Dolayısıyla konumuzun daha iyi anlaşılabilmesi için din ve ahlak kavramları üzerinde kısa bir açıklama yapmamızda yarar vardır.

Batı dillerindeki din (religion) kelimesi latince “religio” kökünden türetilmektedir. Çiçero’ya göre, kelimenin kökü bir şeyi tekrarlamak, bir işi özenle yapmak anlamındaki “religer” fiilinden gelmektedir. Yani, kendini Tanrı için ibadete vermek, yortulara katılmak manasını vermektedir. Lactance ise, dinin “religare” fiilinden türetildiğini ileri sürerek, bağlamak, bağlanmak, (Tanrı’ya bağlanmak) anlamına geldiğini belirtmektedir. Buna benzer şekilde St. Augustin, dinin saygı ve korku yoluyla, insanın Tanrı’ya bağlanması anlamındaki “religere” fiilinden türetildiğini belirtir.³²

İslâm açısından bakacak olursak, din kelimesi Arapça “deyn” kökünden türetilmekte ve “itaat; ceza, mükafat; durum, adet;” şeklinde üç anlamı vermektedir. Ragıp el-Esfahani dini “ceza” ve “itaat” anlamlarıyla tarif ederken, İbn Manzur bunlara “İslâm” ve “hesap” anlamlarını da eklemiştir. Kur’an’da din kelimesine yüklenilen anlamlar on altı yerde “Din Allah içindir, Allah’ın dini, halis din, dosdoğru din, Hak din”, on üç yerde “din günü” ve on yerde “dinde ihlaslı olma” olarak geçmektedir.³³

Dinin temel özellikleri üzerinde duran düşünürler arasında şu temel görüşler ortaya çıkmıştır. İman ve tecrübenin ahlaki boyutlarına dikkat çekenler, dini büyük ölçüde bir davranış meselesi haline getirenler ve dini düşünceyi bir doğru davranış ilkelerinin ifadeleri olarak görmüşlerdir. Kant’a göre din, dogma ve ayinlerden ibaret değildir; aksine bütün beşerî görevleri ilahi buyruk gibi yerine getirilmesi gereken ödevlerden biridir. Aynı şekilde Matthew Arnold ise, dini olanla ahlaki olan arasında

³² Mehmet Bayrakdar, *Din Felsefesine Giriş*, Eskiye Yayınları, Ankara 2018, ss. 103-104.

³³ Lütfi Bozkale, “Dini-Manevi Sistemler ve İnsan Tasavvurları İlişkisi Bağlamında Din, Ahlak ve Tasavvuf”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/2, Güz 2014, s. 208.

zıtlık görmenin yanlış olduğunu, esas itibariyle her ikisinin de davranış ve pratik ile yakından bağlantılı olduğunu savunur.³⁴ Carl Gustav Jung’a göre din, insanlığın mutluluk ve iyiliği için Tanrı’nın bir peygamber aracılığıyla gönderdiği kanun ve kurallar bütünüdür.³⁵ Ali Bardakoğlu’nun görüşüne göre ise din, insani değerleri ortaya koymaz; onları sadece onaylar ve destekler. Biz değerleri kendi içimizde, kendi dünyamızda buluruz. Dolayısıyla da dinin bize kazandırdığı irade ile o değerleri hayata geçirme bilinci kazanırız.³⁶

Freud, Marx gibi bazı düşünürler, dinin insanlık için son derecede zararlı olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmişler. Kendi iddialarını desteklemek için çeşitli görüşler öne sürmüştür. Örneğin, Freud dini, “insanlığın evrensel obsesif (takıntılı) nevrozu” olarak nitelendirmiştir. Buna benzer bir değerlendirme Karl Marx tarafından yapılmıştır. Marx’a göre, din, halkın afyonudur. Din, henüz kendisini bulamamış ya da kendisini ararken bir kez daha yitirmiş insanın öz bilincidir. Düşünüre göre, insan soyut bir varlık değildir. İnsan, insanın dünyasıdır, toplumdur, devletidir. Din, ruhsuz koşulların ruhu olduğu gibi, ezilmiş bir yaratığın iniltisidir. Din, ortadan kaldırılmadığı sürece insanlar gerçek mutluluğa ulaşamazlar.³⁷ Buna benzer bir ifadeyi Bertrand Russell’in *Why I am not a Christian* adlı eserinde görmek mümkündür. Düşünür dini, çocukların bilimsel iş birliğine dayalı ahlaki öğretileri öğrenmesini ve rasyonel bir eğitim almasını engelleyen canavar olarak nitelemiştir.³⁸

John Hick’in din anlayışı üzerinde çalışanlar özellikle şu sorulara yanıt aramaya çalışmıştır: John Hick’in, din kavramından anladığı ve kavramına yüklediği anlam nedir? Dinin mahiyetinde bulunan unsur nedir? Bütün dinlerde aynı Tanrı’dan mı bahsedilmekte yoksa farklı Tanrılardan mı bahsedilmekte? Her dini gelenek insanları kurtuluşa götürür mü? Eğer bütün din kurtuluşa götürebiliyorsa neden birbirleriyle çelişkili ifadelerle karşı karşıya gelmektedir? Bunlar nasıl açıklanabilir?

Hick’in din anlayışındaki genel ifadelere baktığımızda düşünür, herkesi tatmin edecek evrensel bir din tanımını yapmanın imkânsız olduğunu anlatmaya çalışmıştır.

³⁴ Kılıç, *Din Felsefesi*, s. 375.

³⁵ Şahin Filiz, *Ahlakın Akli ve İnsani Temeli*, Say Yayınları, 2. bs., İstanbul 2014, s. 86.

³⁶ Ali Bardakoğlu, “Dinin Ahlakla İlişkisi”, *Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi*, 15/44, Ankara 2005, s. 214.

³⁷ Alvin Plantinga, “Teizm, Ateizm ve Rasyonalite”, çev. F. Akdemir, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 22, İstanbul 2010, s. 289.

³⁸ Brian Davies, *Din Felsefesine Giriş*, çev. Fatih Taştan, Paradigma Yayıncılık, 1. bs., İstanbul 2011, s. 213.

Filozofa göre din, “aşkın bir Tanrı veya tanrılarla kurulan bir ilişki sonucu ortaya çıkan dünya görüşü veya hayat tarzıdır”. Nitekim din, insanın kendisiyi ve çevresiyle uyumunu sağlayan bir olgudur. Natüralistler, dini, insani ya da zihinsel faaliyetlerin ürünü olarak görmüş ve böylece dini tam olarak yansıtmaktan uzak kalmıştır.³⁹

Dinin kısaca tanımını verdikten sonra diğer bir kavramımız olan ahlaka geçebiliriz. Genel bir tanım verilecek olursa ahlak, insanın doğasındaki kötülük yönünün arındırılması ve iyilik yönünün geliştirilmesi, (kemale erdirilmesi) böylece toplumsal ilişkilerin barışçıl bir biçimde sürdürebilmesi için erdemli düşünsel ve duygusal huylar, davranışlar ve bunların gerçekleşmesine yönelik değerlerdir.⁴⁰

Genellikle günlük konuşma dilinde etik ve ahlak terimleri birbirlerinin yerine kullanılsa da felsefede bunları ayrı olarak ele almaktadır. Yunanca “ethos” sözcüğü genellikle insanın karakter özelliğini ifade etmek için kullanılmıştır. Pratik anlamda (ta ethica) “ethos” felsefi bir disiplini ifade ederken, dar anlamda ise alışkanlık, adet ve görenek anlamına gelmektedir. Cicero, kendi çalışmalarında “ethos” teriminin karşılığı olarak “mores” (gelenek, töre, alışkanlık) ve “moralis” ifadelerini kullanmıştır. “Moral” terimi, genellikle bir toplumda herkes tarafından kabul edilen ilke ve kuralları ifade etmek için kullanılır. Etik ise, daha çok felsefi-bilimsel yönü ağır basan, ahlaki eylem ve normlar üzerine akıl yürütme, düşünme gibi anlamlara gelmektedir.⁴¹ “Moral” karşılığı olarak bilinen “ahlak” sözcüğü de Arapça “hulk” kökünden gelmekte ve huy, karakter, alışkanlık, gelenek, görenek gibi birçok anlamı içermektedir.⁴² Buradan görüleceği üzere “ahlak” ve “moral” sözcükleri birbirlerine yakın anlam içeriğine sahiptir. “Etik” sözcüğü ise özellikle felsefede özel ve özgül bir anlamı taşımaktadır.

Tarihin hangi döneminde olursa olsun toplumsallığın söz konusu olduğu her yerde ahlaki değerlerden söz edilmesi kaçınılmaz bir gerçekliktir. Dolayısıyla toplumsallık, insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemek ve insanların nasıl yaşamaları gerektiğini bildirmek için insan davranışlarına yön veren ahlaki değerlere her zaman

³⁹ Hasan Tanrıverdi, “Dini Çoğulculukta Din Tasavvuru (W. Cantwell Smith ve John Hick’in Görüşleri Bağlamında)”, *The Journal of Academic Social Science Studies, International Journal of Social Science*, 6/7, July 2013, s. 1055.

⁴⁰ Cafer Sadık Yaran, *Ahlak ve Etik*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2010 s. 9; Yaran, *İslâm Ahlak Felsefesine Giriş*, 3. bs., Dem Yayınları, İstanbul 2014, s. 13.

⁴¹ Seyit Çoşkun, “Ahlak Felsefesi Bağlamında Sorumluluk ve Özgürlük İlişkisi”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 9/2, Ankara 2019, s. 516.

⁴² Doğan Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi*, Notos Kitap Yayınevi, 1.bs., İstanbul 2014.

ihtiyaç duymuştur. Milletlerin birbirlerine uymayan, bir toplumun iyi olarak kabul ettiklerinin diğer bir toplumda kötü olarak algılanması bu bir adettir. Dolayısıyla din gibi ahlak da insanın bir varlık şartıdır; insan ile iç içedir.⁴³ Şimdi din ve ahlak kavramlarını ele aldıktan sonra iyilik ve kötülüğe geçebiliriz.

2.1.2. İyilik ve Kötülük

İyilik ve kötülük ahlak felsefesinin ana kavramlarıdır. İyilik ve kötülüğü neye dayanarak, niçin ve nasıl kullandığımızı, neyin iyi, neyin kötü olduğunu tartışmadan önce her zaman karşımıza çıktığı bu kavramların ahlak felsefesi meselesi olarak var olduğunu açıklamak gerekmektedir.

Biz nesnelerin iyi veya kötü olduklarına dair herhangi bir yargıda bulunduğumuz gibi bir kimsenin davranışlarından söz ettiğimizde aynı niteliklerle izah etmeye çalışırız. Dolayısıyla bu kategorileri hemen hemen her yerde ve her zaman kullanıyor olmamız, iyi ve kötünün genel ahlak kavramları olduğunu kabul ettiğimizi göstermektedir. Demek ki, iyi ve kötü kavramları hakkında genel bilgiye sahibiz. Hiç kimse “kötü”nün ahlaka uygun olduğunu söylemez, onaylamaz ve “iyi”den tiksizmez, uzaklaşmaz. Şimdi bu kavramlar hakkında bazı düşünürlerin görüşleri üzerinde kısaca değerlendirelim.

Kötülük ve zulüm ahlak felsefesinin başında yer almaktadır. Acaba, kötülük ve zulüm kendinde gerçeklikler mi? yoksa insanın eylemleri aracılığıyla ortaya çıkan görece bir durum mu? O zaman adâlet ve iyilik, kendinde gerçeklik olarak mı kabul edilecektir? Bu ve benzeri sorulara filozoflar çeşitli yanıtlar vermişlerdir.

Augustine, kötülüğün sadece yokluktan, iyiliğin eksikliğinden ibaret olduğunu belirtmiştir.⁴⁴ Buna benzer şekilde Jean Paul Sartre da kötülüğü, olumsuz yargıların temelini, bir şeyin ters anlamını düşünmekten çok, yokluk olarak değerlendirmiştir. Yaklaşık aynı kanıyı beslemektedir.⁴⁵

Protagoras’ın iyilik ve kötülük konusundaki ifadesi ahlaki değerlerin değişebileceği iddiasını desteklemektedir. Ona göre yeme, içme gibi insanın temel ihtiyaçları sağlıklı bir insan için iyidir. Ama hasta için kötüdür. Hastalık, hastalanan insan için kötüdür ama hekim için iyidir. Ölüm ise ölen kişi için kötüdür. Ama tabut

⁴³ Kılıç, *Din Felsefesi*, s. 378.

⁴⁴ Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yayınları, Ankara 2014, s. 12.

⁴⁵ Filiz, *Ahlakın Akli ve İnsani Temeli*, s. 17.

satanlara iyidir.⁴⁶ Yani, iyi ve kötü olarak nitelendirdiğimiz olgular kişi algılarına göre değişim gösterebilmektedir. Zygmunt Bauman'ın ifadesiyle iyilik ve kötülük, sabit değerler değildir. Bu imgeler yere, döneme ve duruma göre değişmektedir. Türk düşünürlerinden Yusuf Has Hacib ise, iyi ve kötünün doğalarını karşılaştırarak, “‘iyi’”nin zor; “‘kötü’”nün kolay bir seçim olduğunu belirtmiştir. Ona göre, “‘iyilik’” yokuşa çıkmak gibidir, güçtür, herkes yükselemez; uğraş ve gayreti gerektirir. “‘Kötülük’” ise iniş gibidir, kolay elde edilebilir. İnsanın bir ahlak varlığı olarak manevi yükselişi ve düşüşü de böyledir. Kendisini hırs ve arzularına bırakıveren insan hiçbir gayrete ihtiyaç duymadan kolayca kötülük yapabilir. İyilik tam da bunun tersidir. Bilinç, akıl ve iradi yöneliş gerektirir.⁴⁷ Gördüğümüz üzere iyilik ve kötülük kavramı, felsefi akımlarda ve filozofların düşüncesinde farklı şekillerde değerlendirilmiştir.

2.1.3. Sorumluluk ve Özgürlük

Din ve ahlak ilişkisinde en çok tartışılan konuların başında sorumluluk ve özgürlük gelmektedir. Sorumluluk ve özgürlük, tarihsel ve kültürel olarak birbirleriyle yakından bağlantılı olan ve eylemi ahlaklı yapan en temel kavramlardır. Her ikisi de kendilerini ancak eylemde gösterir. Dolayısıyla eylemin incelenmesi aynı zamanda sorumluluk ve özgürlüğün de incelenmesi demektir. Çünkü bu iki kavram, harekete geçirilmedikçe farklı bir deyişle eylemler dünyasına girilmedikçe soyut kalacaktır. Şimdi kavramları tek tek ele alacak olursak, ilk kavramımız olan sorumluluk, genel bir ifade ile kişinin önce kendine ve daha sonra başkalarına ve dünyaya karşı yerine getirilmesi gereken yükümlülükleridir. Yani, sorumluluk, öncelikle kendine yüklenmiş bir eylemin mesuliyetini üzerine alma hissi, ödevini özgür iradesiyle yerine getirme becerisidir. Kur'an da bunu emanet olarak nitelendirir.

Sorumluluk, kelime olarak Türkçe “sor-mak” fiilinden türetilmekte ve felsefi Arapça'da sorumluluğu tam karşılayan bir kavram bulunmasa da “sorguya tabi tutma”, “sorguya çekme” ve “sorumlu tutma” gibi sözleri ifade etmek için kullanılan “yus'elu”, “mesul” filleri sık sık geçmektedir.⁴⁸ İnsan, diğer varlıklar arasında yaptığı davranışlarından sorumlu tutulacak tek varlıktır ve bu bilinci ile diğer varlıkların

⁴⁶ Hüsnü Aydeniz ve Fatih Topaloğlu, *Din-Ahlak Okumaları*, 1. bs, Elis Yayınları, Ankara 2016, s. 13.

⁴⁷ Filiz, *Ahlakın Akli ve İnsani Temeli*, s. 124.

⁴⁸ Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu ve Atilla Arkan, *Litera Yayınları*, İstanbul 2004, s. 37; Kemal Yıldız, “Sorumluluk”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, C.37, s. 380.

üstüne çıkar. Kişiliğin oluşmasında önemli bir unsur olan sorumluluk, ahlaki bir hayat sürdürebilmenin zorunlu şartı, ahlaki bir varlık olmanın gereğidir. Dolayısıyla sorumluluğun bulunmadığı yerde ne ahlaktan ne de kişi olmaktan söz etmek mümkündür. Sorumluluk en temelde insanın kendisini eylemlerinin öznesi olarak bilmesidir. Bu bağlamda özgürlük ve akıl sorumluluk için şarttır. Bu iki şart birleşince kişilikten ve ahlaktan söz edilebilir.⁴⁹ Ahlakî sorumluluğun merkezinde fitrat, akıl ve tebliğ yer almaktadır. İnsanın doğasında fitratının yerleşmesi ve akıl sahibi bir varlık olması sorumluluğunun kaynağı olabilmektedir. İslâm açısından bakıldığında İslâm inanç sisteminin en temel boyutlarından bir olan ahiret inancı insan sorumluluğunun da temeli olmaktadır. Çünkü bu inanç sistemine göre bu dünyada yapılan her iyilik ahirette karşılığını alacaktır, aynı şekilde kötülükler de cezaya çekilecektir.⁵⁰

Akseki'ye göre İslâm dininde en önemli sorumluluk, insanın kendine yönelik şahsi sorumluluktur. İslâm dini, insanı özgür ve irade sahibi olarak kabul ettiği için her bireyin yaptıkları işlerinden bizzat kendisi sorumlu olacağını belirtmiştir. Buna göre hatta peygamberler bile kendi yaptıklarından, hareketlerinden ve fiillerinden sorumludur.⁵¹ Yani İslâm düşüncesine göre sorumluluk, herkesin kendi şahsi görevi olduğu için, biri başka birinin yaptıklarından sorumlu tutulamaz.

Richard Swinburne ise sorumluluk ve özgürlük kavramlarını Tanrı-insan ilişkisi bağlamında ele almıştır. Düşünür konu ile ilgili şu sözleri dile getirmektedir. “Eğer Tanrı varsa, kâinatı yaratmışsa ve insanlara emirleri göndermişse, o zaman insanların da bir ahlaki sorumlulukları/yükümlülükleri vardır. Bu yüzden ilişkili olduğu ahlaki sonuçlarından dolayı doğru dini inancı aramak da ayrı bir önem taşımaktadır”.⁵² Filozofa göre, Tanrı zihnimize iyi ve kötünün, doğru ve yanlışın bilgisini yerleştirmiş olsaydı, karar alma, tasdik etme ve iman etme gibi özgür iradeye ait durumlar ortadan kalkardı. Dolayısıyla insanlar başkalarını yangından kurtarmak gibi iyilik yapmaya kalkışmaz, insanların birbirlerine olan insani sorumluluk hissi olmazdı.⁵³ Tanrı'nın var

⁴⁹ Hayrani Altıntaş, *İslam Ahlakı*, Akçağ Yayınları, Ankara 1999, ss. 114-115; Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1994, s. 171-172.

⁵⁰ Fadil Aygün, “Dinî Bir Sorumluluk Olarak Çevre Ahlâkının Teolojik Temelleri”, *3rd International Symposium on Environment and Morality*, Alanya – Turkey, 4-6 November 2016, s. 869.

⁵¹ Salih Yalın, “Ahmet Hamdi Akseki’de Ahlaki Sorumluluk”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1/38, 2015, s. 216.

⁵² Cafer Sadık Yaran, *Richard Swinburne’e özel bir referansla Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Aklılığı*, Rağbet Yayınları, 2. bs., İstanbul 2018, s. 72.

⁵³ Abdiraşit Babataev, “Richard Swinburne’ün Kötülük Sorununa Yaklaşımı”, *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6/3, Bişkek 2017, s. 14; Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 2. bs., s. 184.

olması ve peygamber aracılığıyla kurallar ortaya koyması eylemlerin ahlaki boyutu açısından önem arz etmektedir. Ahlaklı olmayı buyuran ve ahlaklılığı konu haline getiren de Tanrı'nın kendisidir. Tanrı'nın ahlaki emirleri buyurması, yapmakla mükellef olduğumuz alanlarda bize teşvik sağlamaktadır. Buradan anlaşıldığı üzere Tanrı'nın insanları öldürmeyi yasaklamasına gerek yoktur. Zaten insan öldürmenin kötü bir eylem olduğu bilinmektedir. Ancak Tanrı'nın öldürmeyi yasaklaması insanlar arasında bunun gibi olayların yapılmamasına katkıda bulunmaktadır.

Plantinga'ya göre, Tanrı'nın hem özgür hem de sürekli doğru ve en iyi olanı yapan insanları yaratması mantık açısından yanlıştır. Tanrı özgür yarattıkları yaratabilir ama onların sadece doğruyu yapmalarına neden olamaz. Eğer Tanrı sadece doğru ve iyiyi yapacak insanları yaratırsa, yarattıkları önemli ölçüde özgür olmayacaktır. Düşünre göre, sorumluluk ve özgürlük, Tanrı'nın insanların birbirine kötülük yapmalarına izin vermesinin haklılığını gösterecek kadar iyi bir şeydir.⁵⁴

Düşünce tarihinde en çok tartışılan diğer bir kavramımız özgürlüktür. Özgürlük nedir, sınırları nelerdir, neyi içerir, insan özgür müdür soruları geçmişten günümüze tartışılmalıdır. Özgürlük kavramı daha önce bahsettiğimiz sorumluluk gibi oldukça geniş anlamli bir kavramdır. Şimdi özgürlük kavramının genel bir tanımını vermeden önce kavramın felsefe sözlüğünde hangi anlamlarda kullanıldığını ve nasıl değerlendirdiğini ele alacağız.

Ahmet Cevizci'nin *Felsefe Sözlüğü*'nde özgürlük; a) bireyin kendini yönlendirmesi, denetlemesi, düzenlemesi ve belirlemesidir. b) kişinin kendisini, zorlamalardan, dış etkilere ve baskılardan bağımsız olarak, kendi istekleriyle eylemleri gerçekleştirebilmesidir. Yani, bireyin, başkalarının istek ve buyruklarına göre değil de kendi isteklerine göre davranabilme gücüdür. c) mevcut alternatif eylem tarzları arasında bir seçim yapabilme gücü⁵⁵ olarak tanımlanmaktadır.

Bedia Akarsu'nun *Felsefe Terimleri Sözlüğü*'nde ise özgürlük; a) dışarıdan etkilenmiş, engellenmiş ve bağılı olmama durumudur b) herhangi bir dış etki ve baskıdan bağımsız olarak bireyin kendi düşüncesine, yasasına, istek ve arzularına dayanarak karar vermesidir. c) bireyin dıştan engellenmeden kendi irade ve isteğiyle

⁵⁴ Rafiz Manafov, *John Hick'in din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, 2. bs., Elis Yayınları, Ankara 2019, s. 65.

⁵⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, 3.bs., İstanbul 1999, s. 667.

eylemde bulunabilme, etki yapabilme olanağı⁵⁶ olarak tanımlanmaktadır. Bu tanımlardan anlaşılacağı üzere özgürlük, herhangi bir kısıtlamaya bağlı olmaksızın kendi istenci ile davranma veya düşünme, “iyi” ve “kötü” arasında seçim yapabilme ve bu yapılan seçimi yerine getirebilme gücü olarak tanımlamak mümkündür.

Felsefi problem olarak özgürlük kavramı, geçmişten günümüze değin birçok filozof tarafından ele alınmış, kavramla ilgili çeşitli açıklamalar yapılmıştır. Felsefe tarihine baktığımızda özgürlüğün rasyonel teorik çerçevesi Antik Yunan felsefesinde çizildiğini görmek mümkündür. Özellikle özgürlük kavramına ilişkin ilk sistematik ve detaylı bilgileri Sokrates ve Platon’un görüşlerinde bulmak mümkündür. Sokrates için etik tutum, iyiye dair bir düşünceye sahip olan kişinin sorumlu bir biçimde davranmasını, kendi ruhuna özen göstermesini, başkalarına karşı dürüst olmasını, söz ve eylemlerinin tutarlı olmasını ifade eder.⁵⁷ Platon’un da özgürlüğe dair görüşüne baktığımızda üstadı Sokrates’in izini takip ettiği açık görünmektedir. Ona göre, özgürlük, kişinin kendi kendini yönetmesi, bireyin kendi yapısını seçme olanağı; nasıl bir insan olmasına kendisinin karar vermesi olarak tanımlamıştır. Yani, herkes kendi yaşamının efendisi, kendi kişiliğin yaratıcısıdır. Dolayısıyla kişinin nasıl bir insan olacağı kendi elindedir.⁵⁸ Platon’un öğrencisi Aristoteles de hocasına benzer ifadeyi dile getirmiştir. Düşünüre, özgürlüğü, bir şeyin yapılması veya yapılmaması konusunda insanın seçim yapma olanağı olarak tanımlamıştır. Kendi ifadesi ile “yapılması elimizde olan şeyleri yapmamak da kendi elimizdedir, demek ki erdem ve kötülük bizim elimizdedir”⁵⁹ şeklinde değerlendirmiştir.

2.1.4. Erdem ve Vicdan

Latince kökenli olan İngilizce “virtue”, Arapça “el-fadîle” ve Türkçe karşılığı olan “erdem” kavramı “yüce karakter, ahlaki güç, iyilik, kahramanlık, yiğitlik, cesaret ve mertlik, değer ve mükemmellik,” gibi birçok anlamı vermektedir. TDK Sözlüğü’ünde ise “erdem” a) istencin ahlaksal iyiye yönelmesi b) Fazilet, hüner, c) insanın ruhsal olgunluğu, ahlakın övdüğü iyi olma, yiğitlik, alçak gönüllülük, doğruluk, fazilet vb. anlamlarla ele alınmıştır.⁶⁰ Ahmet Cevizci’nin *Felsefe*

⁵⁶ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1975, s.138.

⁵⁷ Platon, *Sokrates’in Savunması. Diyaloglar*, çev. T. Aktürel, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, s. 39.

⁵⁸ Platon, *Devlet*, çev. Hüseyin Demirhan, Sosyal Yayınları, İstanbul 2002, s. 617e.

⁵⁹ Aristoteles, *NE*, çev. Saffet Babur, Bilge Su Yayıncılık, 7.bs., Ankara 2017, s. 53. 1113b.

⁶⁰ Seda Arıkan, “Türkçede İkili Karşıtlık Kavramları Olarak Erdem ve Kusur”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, Sayı: 7/1, 2018, ss. 594-596.

Sözlüğü’nde ve Orhan Hançerlioğlu’nun *Felsefe Ansiklopedisi*’nde ise ⁶¹ “erdemî” madde olarak ele alınmış ve “insanın kendini açma gücü” olarak tanımlanmıştır.

Yunanca “arete” erdem kavramı felsefe tarihinde ilk defa Sokrates kullanılmıştır. Yunanca “arete” herhangi bir konuda üstün gelmek, işlev üstünlüğü anlamlarına gelmektedir. Sokrates bu tür bilgileri ifade etmek için “techne” kelimesini de kullanmıştır. Farklı kullanımlarla *techne*, herhangi bir şeyi yapmak için yetenek, sanat, teknik, zanaat, ticaret, yöntem ve sistem anlamlarına gelmektedir. Günümüzde kullanılan İngilizce “teknik”, “teknoloji” kelimelerinin köküdür. Sokrates erdemin (arete) hikmet veya bilgi (techne) olduğunu ileri sürerken kullanmıştır.⁶²

Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* adlı eserinin 2. kitabında erdemleri “karakter erdemi” ve “düşünce erdemi” olarak ikiye ayırır. Ve böylece Platon’dan bir adım daha ileriye gitmiştir. Aristoteles, düşünce erdeminin daha çok eğitimle, karakter erdeminin ise alışkanlıkla kazanılacağını ileri sürmüştür. Bu yüzden karakter erdemi “alışkanlık” anlamını veren “ethos”tan gelmektedir. Düşünüre göre erdemler ne doğal olarak ne de doğaya aykırı olarak edinebilir. İnsan olarak onları edinebilecek bizim doğal yapımız (ahlaki yatkınlık) vardır ve bu doğal yapıyı, diğer deyişle ahlaki yatkınlığı alışkanlıklarımızla geliştiririz. Yani, bir işi yapa yapa öğreniriz. Mesela, ev yapa yapa mimar, âdil şeyleri yapa yapa âdil insan, gitar çala çala gitarıcı, yiğitçe davranma davranma da yiğit, ölçülü davranma davranma ölçülü insan oluruz.⁶³

Karakter erdeminin örnekleri cömertlik ve ölçülülük gibi erdemlerdir. Bilgelik, akli başındalık ve doğru yargılama gibi erdemler ise düşünce erdeminin örnekleri olabilmektedir. Düşünüre göre, insanı insan yapan akıldır. Dolayısıyla en erdemli ve en mutlu yaşam akla göre yaşamdır. Aristoteles’in yaklaşımı İlahi Buyruk Teorisinden veya Kant’ın ahlak kuramından farklı olarak, teorik kurallardan daha çok aydınlanmış bir vicdana önem vermiştir.⁶⁴

Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*’inde düşünce erdemlerinin daha üstün olduğunu belirtse de daha çok karakter erdemleri üzerinde durmuş ve eserinde ölçülülük, cömertlik, yiğitlik, şakacılık, utanmayı bilme, infial, adâlet, dostluk, ihtişam sakinlik,

⁶¹ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*, Remzi Kitabevi, C.2., İstanbul 1985.

⁶² Douglas J. Socio, *Felsefeye Giriş*, çev. Kevser Kıvanç Karataş, Kaknüs Yayınları, 1.bs., İstanbul 2010, ss. 213-214.

⁶³ Aristoteles, *NE*, s. 30.

⁶⁴ Yaran, *İslâm’da Ahlak’ın Şartı Kaç*, s.90.

samimiyet, yüce gönüllülük gibi ondan fazla karakter erdemi ayrıntılı bir biçimde incelemiştir.⁶⁵

Felsefe tarihi boyunca birçok şekilde tanımlanan kavramlardan bir tanesi vicdandır. Kimi düşünürler vicdanı “Tanrısal ses” olarak ifade ederken, kimisi “uyarıcı ses” olarak tanımlamaktadır. Örneğin Sokrates, zaman zaman insanı uyaran Tanısal ses veya vicdanı “daimon” terimi ile dile getirmiştir. “Daimon” terimi “Eudaimonia sözcüğü” ile doğrudan bağlantılı olup “iç dünya ile barışık olmak”, “huzur bulmak”, “vicdanı rahat olmak” ve “mutlu olmak” anlamlarına gelmektedir. Farklı bir deyişle “Eudaimonia”, kişinin yapması gereken ahlaki ödevleri yerine getirdiğinde vicdanı ile barışık yaşaması, iç huzuru bulmasıdır.⁶⁶ Sokrates’in sıklıkla dile getirdiği içten gelen Tanrısal ses kavramını Kant’ın düşüncelerinde bulmak mümkündür. Kant’a göre, içimizde hissettiğimiz “yapmalısın” şeklindeki bir emir, bir ödev duygusu (vicdan) vardır. Bu buyruk, insanın akıl varlığının yapısından ileri gelen bir gerekliliğin ifadesidir. İnsan aklına sunulmuş olan “son amaç”, sadece bilgi alanında değil, aynı zamanda eylem alanında salt pratik aklın kategorik buyruklarına göre gerçekleşecektir. Dolayısıyla insan, ahlak ve akıl sahibi bir varlık olarak ahlaklı olmaya mecburdur.⁶⁷ Aslında vicdan kavramına dair tanımlar birbirine yakın veya benzer gibi görünse de kavrama yüklenilen anlama göre düşünürler arasında farklılık göstermektedir. Şimdi vicdan kavramıyla ilgili düşünürlerin vermiş olduğu diğer tanımlara geçelim.

Güngör vicdanı, “bizi hem ahlaki tutarsızlıklardan korur hem de dışarıdan herhangi bir kontrol edici bir etken olmadan da ahlaka uygun bir şekilde davranmamızı sağlar. Böyle bir durum olmazsa adaleti sağlamak için herkesin peşinde bir müfettiş ya da polis olurdu” şeklinde tanımlamıştır. Akseki ise, vicdanı, insanın fitratında bulunan bir güç, kuvvet ve meleke olarak tanımlamıştır. Bu melekenin görevi fazileti reziletten, iyiyi kötünden ayırmak ve böylece insanı iyiye yöneltip kötülükten alıkoymaktır. Zulliger, vicdanı doğuştan gelen bir istidat olarak görürken Hökelekli ise, insanın ahlaki bilincinin merkezi olarak ifade etmiştir.⁶⁸

Vicdan, vecd ve vücut kelimelerin hepsi Arabça v-c-d mastarından türetilmektedir. Bu kelimeleri tek tek ele alacak olursak vicdan; his, duyarlılık, niyet

⁶⁵ Yaran, *İslâm’da Ahlak’ın Şartı Kaç*, ss. 91-92.

⁶⁶ Poyraz, “İnsanın Kendini Gerçekleştirme olarak Ahlak”, s. 60.

⁶⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 76.

⁶⁸ Mahmut Zengin ve Elif İçöz Arslan, “Dini, Felsefi, Psikolojik Boyutlarıyla Vicdan ve Değerler Eğitimindeki Yeri”, *AUID*, 6/10, Haziran 2018, s. 328.

anlamına gelmektedir. Vecd; aşk, güçlü duygu, sevgi ve vücut ise, varlık, var olma, bulunma, mevcudiyet anlamlarına gelmektedir. Modern ve klasik Arapça’da vicdan için kullanılan “damir” kelimesi ahlaki bilinç, açığa vurulmayan içsel bilgi manalarına gelmektedir.⁶⁹

Terim olarak vicdan, “insanın içinde kurulan bir muhakeme, insan davranışlarını iyi ve kötü açısından değerlendiren bir iç kontrol gücü” olarak tanımlamak mümkündür. Yani, vicdan, herhangi bir eylemin karşısında doğru veya yanlış olduğu hakkında düşündüğümüzde, içimizde bulduğumuz bizim ve başkalarının eylemleri hakkında hüküm veren hâkimdir. Vicdan öyle bir şey ki, insanlardan uzak, hiçbir cezaya uğramayacağından emin olduğu durumlarda dahi insanı kötülüklerden alıkoyabilir.⁷⁰ Genellikle biz ahlak veya dinden söz ettiğimizde iyilik ve kötülük kavramlarıyla sık sık karşılaşırız. Vicdan söz konusu olduğunda aynı şeyi söyleyemeyiz. Çünkü, vicdanın iyisi ve kötüsü olmayan (bazı görüşler de kara vicdanlılardan söz edildiği görülebilse de) esas itibarıyla tek yönlü olan sadece iyilikten oluşan insanın belki de tek yetisidir. O, sadece iyiyi gösterir, iyiye işaret eder ve iyiyi aydınlatır. Basit bir deyişle, vicdan, iyi ve kötü olarak nitelediğimiz huylarımızın sadece iyi olanından çıkan iyiliği yapmakla ilgili rehberlik, işaret, sezgisel ses, mahkemedir ve ödündür ve aynı zamanda iyiliği yapmamakla ilgili pişmanlık, üzüntü ve duygusal cezadır.⁷¹

Vicdanın kaynağı ve temeli hakkında iki türlü görüş vardır. Bunlardan ilki, vicdanın doğuştan var oluşu görüşü, diğeri vicdanın çevre ve toplum etkisiyle ortaya çıktığı görüşü. İlk görüşü savunanlar vicdanı fitrat üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. Onlara göre vicdan insan fitratına yerleşen içgüdü halinde bir güç, bir yetidir. Susuzluk, açlık gibi zorunlu ve doğaldır.⁷² Vicdanın çevresel etkilerle ortaya çıktığını savunan düşünürlerden biri John Locke, kendi görüşlerini “tabula rasa” tezi ile değerlendirmeye çalışmıştır. Düşünür, vicdanî ve ahlaki değerlerin doğuştan insanın zihninde bulunduğunu reddeder. Yani, ahlaki değerler, bilginin deneysel yollarla elde edildiği gibi sonradan kazanılır. Bu nedenle bütün insanlara ortak,

⁶⁹ Zengin ve Elif İçöz Arslan, “Dini, Felsefi, Psikolojik Boyutlarıyla Vicdan ve Değerler Eğitimindeki Yeri”, s. 327.

⁷⁰ Mehmet Zeki Aydın, “Ailede Ahlak Eğitimi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.VII, S.2, Aralık, Sivas 2003, s. 149.

⁷¹ Cafer Sadık Yaran, “Ahlakın Temelleri ve ‘Hakla Kal’ Önerisi”, ed. Türker, *Ahlak’ın Temeli*, 2.bs., s.74.

⁷² Abdurrahman Kasapoğlu, “Kur'an'a Göre Vicdanın Kaynağı ve İşlevleri”, *Akademik Araştırma Dergisi*, S.18, 2003, s. 133.

herkesin kabul ettiği evrensel bir ahlak yasasının olması imkansızdır. Düşünüre göre, akıl ve vicdan aynı anlama gelir. Akıl, yasaları tanımak, bulmak veya yorumlamak konusunda yardımcı olabilir ama yasa veya yasa koyucu olamaz. Dolayısıyla her türlü deneyden önce gelen bir yasa olarak gören ve bizim eylemlerimizi düzenleyen bir otorite olarak tanımlayan vicdan anlayışını reddeder.⁷³

Sonuç olarak vicdan, insanın yoluna şaşırp yanlışla düştüğünde ona hangi yoldan yürümesi ve nasıl hareket etmesi gerektiği konusunda rehberlik eden, doğruyu yanlıştan, erdemi erdemsizlikten ayırarak bizi iyiye yöneltip kötüden alıkoyan bir melekedir. Diğer deyişle vicdan, ahlaki sorumluluğun temeli, yani eylemlerimizi ve niyetlerimizi inceleyerek onların mahiyetlerine göre bizi sorumlu tutan ve ceza veren insanın içinde bulunan en önemli unsurdur. Aslında insan doğasında hiçbir bilgi olmaksızın iyi ve kötüyü, doğru ve yanlış, adâlet ve haksızlığı, merhamet ve zulüm gibi ahlaki ilkeleri ayırt edebilen genel bir anlayış vardır. Öyleyse bu doğuştan bizde mevcut olan bu ahlaki ilkelerin kökeni, kaynağı nereden gelmektedir? ‘İdeal kurallar’dan söz ettiğimizde ortaya çıktığı ‘iyi’ ve ‘kötü’ kategorileri neye dayandırıyoruz? Bu kategorileri yapan kimdir ve kaynağı nedir? Ahlaki ilke ve değerler değişebilir mi? Bu değerler, insanın sırf görev ve sorumluluklar listesini mi oluşturmaktadır? İşte bu ve benzeri sorular, şu helaldir bu haramdır, şunu yapma bunu yap, şu yasaktır bu serbesttir, şunu yaparsan kötü olur, bunu yaparsan iyi olur gibi pratik kaygı ve yargıların ötesinde bir karaktere sahip bir cevap arayışa bizi zorlamaktadır.⁷⁴

2.2. Din-Ahlak İlişkisinde Temel Sorunlar

2.2.1. Ahlakın Kaynağı Meselesi

Ahlaki ilkelerin kaynağı konusunda ilk çağ filozoflarından Sokrates ve Platon, ideler alemine atıfla, bireysel iradenin, önce iyinin ne olduğunun bilinebilmesi için kendi dışında bir bilgiye ihtiyacından hareketle ahlakın kaynağını bilgi ile tanımlamışlardır. Çünkü onlara göre evrensel anlamda iyinin ne olduğu hakkında bir bilgiye sahip olmadıkça gerçek anlamda bir ahlaki eylem istenemez.⁷⁵

⁷³ Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2.bs., İstanbul 1965, s. 121.

⁷⁴ Filiz, *Ahlakın Akli ve İnsani Temeli*, s. 14.

⁷⁵ Burhanettin Tatar, “Ahlakın Kaynağı Sorunu”, ed. Lokman Çilingir, *Ahlak Felsefesi Yazıları*, Elis Yayınları, Ankara 2015, s. 17.

Düşünce tarihi ahlaki temellendirirken birbirinden farklı şekilde ele almışlardır. “Ahlakın Temeli” problemini analiz eden düşünürlerden Epikür ve Kireneler ahlakın kaynağının haz⁷⁶, Aristoteles akıl⁷⁷, J. S. Mill de fayda⁷⁸, Moore ve Bergson sezgi⁷⁹, Hume ise tutku/insan tabiatı/duygu⁸⁰ olduğunu savunmuştur. Batı dünyasında Kant ve Kantçı geleneğine mensup olan Newman, Rashdall, Sorley ve Taylor gibi felsefeciler, J. Calvin, Paul Tillich ve Gordon Clark gibi teologlar ve İslam dünyasında İslâm felsefe ve kelam geleneğine mensup olan Gazali ve Eş’arî gibi kelamcı-filozoflar din ve ahlakın temelini Tanrı düşüncesi ile temellendirmeye çalışmıştır.⁸¹

Bilindiği üzere kimi görüşler ise ahlakın kaynağı konusunda, ahlakın Tanrıdan alındığını savunarak, insan düşüncesi ve ikisinden de bağımsız olan bir kaynağa karşı çıkmışlardır. Onlar, Tanrı emirlerinin mutlak ahlaki normlara uygun olduğunu ve söz konusu normların kaynağını Tanrı’nın mahiyetinde bulunduğunu savunmuşlardır. Ama diğer teistler, bu “ahlaki süreklilik” tezini kabul etmemiştir. Onların ileri sürdüğü argüman Tanrı, insan için dikkatli, tutarlı bir ahlaki ölçüt yaratmıştır. Söz konusu ölçütler takip edilirse hem Tanrı’nın istediği şeyi hem de herkes için en yüce kemali meydana getirecektir. Ancak Tanrı her ne sebeple olursa olsun istediği şeyi yapabilir, kendi yarattığı ölçütler tarafından sınırlanmış değildir.⁸²

Birbirinden farklı olan bu yorumlar ve yaklaşımlar önemli bir tartışmaya yol açmıştır. Bir tarafta inananlar, Tanrının bütün buyruklarının ahlaka uygun olduğunu söylediklerinde, Tanrı tarafından emredilmiş olduğu sürece her şeyin – hatta dünyada yer alan işkence veya tecavüzün bile – ahlaken izin verilebilir olduğunu kabul etmiş olur. Dolayısıyla bu düşünce bizim tasavvurumuza yabancı gibi görünmektedir. Diğer bir tarafta inanmayanlar ise, Tanrı’nın temel ahlaki kuralları belirlemediğini söylediğinde, ahlaki kuralların Tanrı’dan bağımsız ve onun otoritesi dışında olduğunu savunmuş olur.⁸³

⁷⁶ Nigel Warburton, *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, s. 53.

⁷⁷ Aristoteles, *NE*, çev. Saffet Babur, BilgeSu Yayıncılık, 7.bs., Ankara 2017.

⁷⁸ Sibel Öztürk Güntöre, *Jean Stuart Mill’in Ahlâk Anlayışı*, İlya Yayınevi, İzmir 2007, s. 17; Recep Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, TDV Yayınları, Ankara 1992, s. 72.

⁷⁹ Osman Elmalı, *George Edward Moore’da Etik*, Arı Sanat Kitabevi, İstanbul 2007; Henri Bergson, *Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı*, çev. M. Karasan, M.E.B. Basımevi, Ankara 1949, s. 299.

⁸⁰ Hümevra Özturan, “Ahlaki Önergelerin Kaynağı Olarak Akıl”, ed. Türker, *Ahlakın Temeli*, ss. 92-97.

⁸¹ Ferhat Akdemir, “Din/Tanrı-Ahlâk İlişkisi”, s. 36.

⁸² Micheal Peterson, vd., *Din Felsefesi seçme metinler*, çev. Rahim Açar, vd., Küre Yayınları, İstanbul 2013, s. 807.

⁸³ Peterson, vd., *Din Felsefesi seçme metinler*, s. 807.

Değerlerin kaynağı konusunda bazı düşünürler dini, ahlaki, etik, moral ve milli-manevi değerlerin aynı kaynaktan geldiğini savunmuştur. Onlara göre aynı değerler bir toplumda, bir bölgede, bir muhitte dini değerler olarak, başka bir muhitte etik değerler olarak, bir başka anlayışta milli kültürel değerler olarak değişmektedir. Ama birbirinden farklı şeyler değillerdir. Dolayısıyla ahlakın yegâne kaynağının din olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Aslında tüm bu ahlaki ilke ve değerler, insan olmanın özünü alakalı şeylerdir. Tanrı, insana rahmetinin bir tecellisi olarak ona iki inayet ile yardımda bulunmaktadır. Birisi, insana akıl ve onur vermiştir. İkincisi de onlara Peygamberler göndererek, insanı o verdiği aklın, düşüncenin çizgisinde yürüebilmesi için güçlendirmiştir.⁸⁴

Ahlakın temeli ile ilgili sorunun iki yönü bulunmaktadır. Birincisi, ahlakın nerede durduğu meselesi, diğer yönü ise, ahlakın nereden geldiği, yani ahlakın kaynağı meselesidir. Ahlakın nereden geldiği sorusuna Heidegger, “değer, değerli olandan gelir” yanıtını vermiştir. Heidegger, olan ile olması gerekeni birbirinden ayırmakta ve olması gerekeni olanın karşısına yerleştirme yoluyla, pozitivizme karşı bir tedbir almaya yönelmiştir. Pozitivizm ise, olan ile olması gerekene aynı şekilde bakmakta ve olanın olması gereken olduğunu söylemektedir. Nasıl bir insan ağaca baktığında onun yeşil ya da kahverengi olduğunu ayırt edebiliyorsa, benzer bir şekilde bir eylemin iyi veya kötü olduğunu algılayabiliyor.⁸⁵

Ahlakın nerede durduğu meselesine cevap ararken, ahlaki değer hükümlerini nerede kullandığımıza bakmak işi daha da kolaylaştırır. Mesela, okyanusta bir balığın diğerini yemesini veya bitkilerin mineralleri kullanmasını iyi ya da kötü bir eylem olarak niteleyemiyoruz. Kısaca insanın dışında olan hadiseleri ahlaki olarak nitelemeyiz. Dolayısıyla ahlakın nerede durduğu meselesi doğrudan insanla irtibat içindedir.⁸⁶ Çünkü, İnsan söz konusu olduğu yerde kuşkusuz ahlak ortaya çıkar.

2.2.2. Kendini Gerçekleştirme Sorunu (Neden Ahlaklı Olmalıyız?)

“Niçin ahlaklı olmalıyız?” sorusu “Ahlaki nasıl yaşamalıyız?” sorusu ile bağlantılıdır ve bu soru sadece felsefenin değil, din ve bilimin de ilgilendiği ortak sorusudur. İlk çağ filozoflarından Platon, bu soruya basit bir şekilde “mutlu olmak

⁸⁴ Bardakoğlu, “Dinin Ahlakla İlişkisi”, ss. 213-214.

⁸⁵ Tahsin Görgün, “İnsan Olmak ve Ahlak”, ed. Türker, *Ahlakın Temeli*, s. 4.

⁸⁶ Görgün, “İnsan Olmak ve Ahlak”, s. 6.

için” yanıtını vermişti. Bu mutluluk, “eudaimonia” ruhtaki erdemlerin uyumu ile gerçekleşeceğini belirtmişti.

İnsan, ahlaklı davranma ya da davranmama seçenekleriyle karşılaştığında ilk önce “neden ahlaklı olmalıyım” sorusunu kendi kendine sorar. Bazen bu sorunun cevabı zaten ahlak kuralları öğretilirken baştan öğretilmiş olabilir gibi çelişkileri ortaya çıkarabilir. İnsan, bu sorulara cevap veremediği takdirde neden ahaksızlık değil, ahlaklılığı seçmesi gerektiği üzerinde düşünür. Bazı kişiler için bir ahlaki davranışı yapmak zor gelebilir. Belki de ondan kurtulmak için bahane de bulabilir. Bu durumlar ahlaki kuralların kaynağı ve kapsamı üzerinde durulan soruları ortaya çıkarır. Ahlaki davranışları yapmak zorunda mıyım? Herkesin uyması gereken genel bir ahlak kuralından söz edilebilir mi? ve bu tür ahlaki sorunlar üzerinde düşünmek, kafa yormak ahlak adına ve kişiliğin gelişmesinde iyi bir adım olacaktır.⁸⁷ Meta-etığın ya da analitik etığın ana sorularından olan “Neden ahlaklı olmalıyız”, “ahlaklı olmak zorunda mıyız” sorusuna K. Baier, J. Hospers, K. Nielsen gibi birçok düşünür yanıt arama çabasına girişmişlerdir.

“Neden ahlaklı olmalıyız?” sorusuna K. Baier “insanların ahlaklı davranması açıklama gerektiren bir durum olarak değil, doğal bir şey olarak karşılanmalıdır. İnsan doğal eğilimleriyle, arzu-istekleriyle ve içgüdüleriyle eylemleri gerçekleştirebileceği gibi, düşünüp taşınarak sahip olduğu aklı ile kendisine açık olan ‘en doğru eylem yolunu’ bulabilmesidir” yanıtını vermiştir.⁸⁸ Aynı soru üzerinde K. Nielsen de K. Baier’den yanıtına benzer şekilde “açık düşünceli insanın ahlaklı olmak için herhangi bir temellendirme istemeyeceğini, ahlaklı olmanın mutlu olmanın en azından ön koşulu olduğunu” söylemiştir. J. Hospers ise “Neden ahlaklı olmalıyız?” sorusuna sıralayarak “1) kişisel çıkarımız için, 2) Tanrı’nın emri olduğu için, 3) genel ortak faydadan dolayı, 4) en doğrusu bu olduğu için” yanıtını vermiştir.⁸⁹

Yukarıdaki ifadelerden hareketle “Niçin ahlaklı olmalıyız” sorusuna en basit ve kısa bir şekilde “insan olmak için ve insanın kendisini gerçekleştirmek için” yanıtını verebiliriz. Çünkü kişinin kendisini gerçekleştirmesi, insan olarak kendini

⁸⁷ Yaran, *Ahlak ve Etik*, s. 10.

⁸⁸ Harun Tepe, “İnsan ve Ahlak”, ed., Çilingir, *Ahlak Felsefesi Yazıları*, s. 55.

⁸⁹ Tepe, “İnsan ve Ahlak”, s. 56.

yaratmasıdır.⁹⁰ Şimdi kendini gerçekleştirme sorununa kısaca değindikten sonra ahlaki değer ve ilkeler meselesine geçebiliriz.

2.2.3. Ahlaki İlke ve Değerler Meselesi

Değerler birey ve toplumla birlikte anılan geniş kapsamlı bir kavramdır ve insanlık tarihi kadar bir geçmişe sahiptir. Değerler sorunu felsefe tarihinde kimi zaman ikincil plana itilmiş olsa da bazı dönemlerde çoğu filozofun birincil sorunu olmuştur. Mesela, Epikürcüler ve Stoacılar için “değer sorunu” felsefenin diğer problemleri kadar oldukça önemlidir. Bunların içinde en çok bilineni ahlaki değerlerdir.

Felsefede ve özellikle ahlak felsefesinde insan davranışlarından söz ettiğimizde en çok tartışılan meselelerden biri ahlaki değerler –aksiyoloji – sorunudur. Öncelikle kavramının mahiyetine, yani ne olduğuna dair kısaca değinecek olursak, “değer” kavramı Yunanca “aresko” kelimenin fiil hali olup Türkçe’de “iyi yapmak”, “iyi hale getirmek”, “düzeltmek”, “halletmek”, “becermek” gibi anlamlara gelmektedir.⁹¹ Yani, genel bir ifade ile “değer” yapıp edileni anlamlı kılan şeydir. Değerler, evrendeki diğer canlılar arasında özellikle insan için büyük bir anlam ifade eder. Çünkü değerlerden bağımsız bir insanın düşünülmesi imkansızdır.

İnsanlar ruhsal gelişim ve fiziksel görünüş açısından birbirlerinden farklı olduğu gibi ahlaki açıdan da değerlerin gücü ve etkisi her insanın kişiliğine göre farklılık gösterebilir. Dolayısıyla değerler meselesi söz konusu olduğunda sürekli bir çeşitliliğe karşı karşıya geliriz. Doğruluğa ve dürüstlüğü “değer” dendiği gibi aynı zamanda bilime ve sanata da “değer” denilmektedir. Bu açıdan bakıldığında değerler genellikle insan davranış-tutumlarıyla birlikte anılmaktadır.

Modern dönemde yaşanan büyük problemlerle olumsuzluklar ahlaki değerlerin yoksunluğundan kaynaklanmaktadır. Günümüzde genç nesiller bilgi yüklenmesi gereken bir makine olarak görülmekte ve onlara bol bol gerekli-gereksiz bilgiler yüklenmektedir. Ama ne yazık ki bu bilgileri nasıl ve nerede kullanacağı öğretilmiyor.⁹² Bu yüzden modern dönemde geleceğe yönelik hayalleri olmayan veya olsa da çok kısa olan, geleceğinden daha çok bugünü düşünen, zevkleri sıradan bir

⁹⁰ Poyraz, “İnsanın Kendini Gerçekleştirilmesi Olarak Ahlak”, s. 55.

⁹¹ Hasan Hüseyin Bircan, “Felsefede Değer(ler) Problemi”, ed., Hasan Hüseyin Bircan ve Bülent Dilmaç, *Değerler Bilançosu*, Çizgi Kitabevi, Konya 2015, s.11.

⁹² Süleyman Hayri Bolay, “Aşkın Değerler Buhranı”, *Değerler ve Eğitimi Uluslararası Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, DEM Yayınları, İstanbul 2007, s. 56.

basit, bilgi donanımı ve kültürü zayıf, özgür ve özgün düşünemeyen, kendisini ve dünyayı salt maddeden ibaret olduğunu düşünen, manevi değerlerden uzaklaşan insan tiplerinin sayısı günden güne artmaktadır.⁹³ Genel bir ifade ile modernizm insanın maddi yönüne önem vermiş ve manevi yönünü hiç dikkate almamıştır. İnsanın hayatını anlamlı kılan değerler arka plana itilerek insan artık “tüketim makinesi” olarak görülmektedir. Bencillik ve bireyselliği insanı insan yapan temel özellik olarak göstermiştir.⁹⁴ Ama bu yeni düzen her ne kadar teknolojik ve bilimsel gelişmeler yaşasa da günümüz insanını mutlu edememiş ve barışı sağlayamamıştır. Aksine insanlığı mutluluğa götüren etik, moral, ahlak, vicdan, din ve benzeri değerlerden uzaklaştırarak günden güne gelişen ekonomik rekabetler sömürü ve savaşlara yol açmıştır.

Değerleri kabaca ahlaki, estetik ve dini olarak üç açıdan değerlendirmek mümkündür. Bunlardan ilki ve en çok bilineni ahlaki değerler iyi ve kötüye ilişkin olup “yapılması gerekeni” içermektedir. Bunlar kendini hep eylemde gösterir. “Olması gerekeni” içeren estetik değerler, “güzel ve çirkine”, “kaba ve zarife” ilişkindir. Dini değerler ise “sevap ve günaha” ilişkindir. Bunların içerisinde “ahlaki değerler” günümüze kadar birçok filozof tarafından iyice incelenmiş ve çözümlemeye çalışılmıştır. “Estetik değerler” ise çok az çözümlenmiştir. Bunlardan çözümlenmesi çok zor olan ve temelinden bir çalışma beklenen dini değerlerdir.⁹⁵ Aslında bu üç boyutlu değerlerin hepsi birbirleriyle iç içedir. Örneğin kişi öldürmek ahlaki açıdan caniliktir, dini açıdan da büyük günahdır. Yani, kötü eylemi ikisi de onaylamaz. Buradan anlaşılacağı üzere değerler, insanın eylemlerini iyi veya kötü, güzel veya çirkin şeklinde nitelendirme etkisine sahiptir. Ahlak, davranışları “iyi ve kötü” olarak değerlendirirken, din “sevap ve günah” olarak ifade eder. Sanat ise, davranışları “güzel ve çirkin” olarak nitelendirir.

Sonuç olarak “değer” kişi, birey ve varlık bilincine sahip insanın, somut veya soyut hakikate yönelmesiyle ortaya çıkan bir ilişki biçimidir. Birey ve toplumun huzur ve barış içinde yaşaması değerlerin varlığına bağlıdır. Yani, bir toplumun veya bir insanın zihinsel ve ahlaki açıdan sağlıklı olabilmesi için evrensel değerleri

⁹³ Hamdi Kızıler, “Ahlaki Değerlerin Şahsiyet Oluşumuna Etkisi”, *Mili Eğitim*, S.204, Güz 2014, s. 8.

⁹⁴ Veysel Bozkurt, *Püritanizmden Hedonizme Yeni Çalışma*, Alesta Yayınları, Bursa 2000, s.176.

⁹⁵ Hasan Hüseyin Bircan, “Felsefede Değer(ler) Problemi”, s.13.

davranışlarına yansıtması gerekiyor. Çünkü toplumun kültür ve medeniyetini oluşturan din, dil, bilim, sanat, tarih gibi öğelerin hepsi birer değerlerdir.

2.2.4. Ödev Uyumluk ve Ödev Aykırılık

Ödev ahlakı söz konusu olduğunda ilk zikredilmesi gereken düşünürlerden biri kuşkusuz Immanuel Kant'tır. Onun ahlak felsefesinde “ödev” kavramı önemli bir yere sahiptir. Düşünürün göre insan sadece etrafında olup biteni anlayan bir varlık değil, aynı zamanda ne yapması gerektiği hakkında düşünebilen akıl sahibi bir varlıktır. Yani, insanı diğer varlıklardan ayıran en temel özelliklerden biri onun eylemde bulunma, davranma konusunda özgürce karar verme yetisine sahip olmasıdır.

Düşünür, kendisinden önce yaşamış olan ahlak filozoflarının ileri sürdüğü mutluluk kavramının yerini ödevi koymuştur. Kant'ın oluşturduğu ahlak felsefesi, bu niteliğiyle diğer ahlak kuramlarından ayrılmaktadır. Kant'ın ödev anlayışı sorumlulukla sınıksız bağlıdır, bu yüzden ödev ahlakını bazen sorumluluk ahlakı olarak da adlandırır. Bu ahlak anlayışının temeli ahlaka yasasına yönelik saygıya dayanır.⁹⁶

Ödev ahlakına geçmeden önce “ödev”⁹⁷ kavramının sözlük anlamına bakılırsa; “bir kimsenin yapması gereken, ahlaki açıdan yükümlü olduğu; yerine getirmesi zorunda olduğu şeydir”⁹⁸ ifadesi ile karşılaşılır. Bir diğer tanıma göre ödev, “temeli vicdana dayanan ahlak yasasının, bir şeyi yapmamız veya yapmamamız konusunda buyurduğu şeydir”.⁹⁹ Ödev ahlakı ise, ahlaki bir eylemin doğru veya yanlışlığının eylemin sonuçlarından bağımsız olarak birtakım ahlaki ödev tarafından belirlenmesidir.¹⁰⁰ Bu ahlak anlayışı ahlakın temeline ödevi yerleştirir.

Şimdi “ödev uyum”, “ödev aykırı” ve “ödevden dolayı” yapılan davranışlar nelerdir? sorusunu Kant'ın görüşleri üzerinde ele alalım. Kant'a göre nasıl davranmamız veya ne yapmamız gerektiğini irdelemeden önce ilk olarak ahlaki açıdan doğru olanı yanlıştan ayırt etmemiz ve bunların anlamını belirlememiz gerekir. Kant eylemleri “ödev uyum”, “ödev aykırı” ve “ödevden dolayı” olarak üçe ayırır. Düşünür, ödev aykırı olan eylemlerin ödevden dolayı yapılmış olmaları söz konusu

⁹⁶ Bedia Akarsu, *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*, İnkılap Yayınları, İstanbul 1999, s. 7.

⁹⁷ Ödev kelimesi (Osm. vecibe, vazife, teklif, fariza, vücup), İngilizce'de "duty", Almanca'da "müssen, sollen", Fransızca'da ise "devoir" kavramlarıyla ifade edilmektedir.

⁹⁸ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimli Sözlüğü*, s. 139.

⁹⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 211.

¹⁰⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, 2. bs., İstanbul 2003, s. 304.

olmadığından dolayı onları irdeleme gereği bile duymamıştır. Buna ek olarak Kant, ödeve uygun olsa da insanların doğrudan eğilimi olmadan başka bir eğilim tarafından itildikleri eylemleri de incelememiştir. Burada üzerinde durulması gereken önemli bir nokta; eylemin ödevi uygun olması ve öznenin doğrudan doğruya eyleme bir eğilim duyması arasındaki ciddi bir farktır. Düşünür bunları ahlak konusunda öne çıkan önemli eseri olan *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nde bir bakkal örneği üzerinde değerlendirir. Bir bakkal müşterilerine farklı fiyat uyguluyorsa veya onları kandırıyorsa bu eylem Kant’a göre dürüstlük ilkesini çiğnediği için “ödevde aykırı”dır. Bakkal gelen müşterileri kaybetme korkusuyla, kandırıldıkları öğrenilirse artık müşterilerin kendisine güvenmeyeceklerini ve dolayısıyla alış-verişe gelmeyeceklerini düşünerek dürüst davranıyorsa bu davranış şekli “ödevde uygundur” ama ahlaki değildir.¹⁰¹ Eğer buna karşılıklı olarak aldatmanın doğru bir eylem olmadığını ve kendisinin sorumlu bir varlık olduğunu düşünerek – içten gelen vicdan sesine kulak vererek – bunu yapmışsa bu eylem tam da “ahlaki bir davranış”tır. Yani burada eylemin “ödevden dolayı” veya “ödevde uygun” olması bakkalın amacına, niyetine göre değişir.

Buna benzer bir örneği trafik kurallarına uyan araç kullanıcıların davranışlarıyla göstermek mümkündür. Mesela araç kullanan birinin kırmızı ışıkta durma nedeni kameraya yakalanmamak veya ceza almamak ise Kant’a göre, bu eylem “ödevde uygun”dur ama ahlaksız bir davranıştır. Çünkü bu eylemin temelinde bir çıkar vardır. Eğer insan hiçbir çıkar, beklenti içerisine girmeden vicdanen bu kurallara uyuyorsa bu eylem tam da bir ahlaki davranıştır. Bunlara karşın araç kullanıcı herkes için geçerli olan trafik kurallarına hiçbir şekilde uymuyorsa bu eylem “ödevde aykırı” bir davranıştır.

Bilineceği üzere Kant, doğal istek, arzulardan, ihtiyaç ve eğilimlerden kaynaklanan davranışları “ödevde uygun” davranışlar, salt pratik aklın yönettiği isteklerden kaynaklanan davranışları ise “ödevden dolayı” olarak nitelendirmiştir.¹⁰² Kant’a göre ödevde uygun davranışların ödevden dolayı yapılmış davranışlardan ayırt eden önemli özelliği onun bencil bir amaçtan dolayı yapılmasıdır.¹⁰³

¹⁰¹ İmmanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, 7.bs., Ankara 2018, ss. 12-13.

¹⁰² Ülker Öktem, “Kant Ahlakı”, *Araştırma Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, C.18, Yıl 2007, s.4.

¹⁰³ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 12.

Aslında Kant'ın ödev ahlakı, dini etik gibi evrensel ahlak yasasının varlığını, insanın birtakım yükümlülükleri olduğunu kabul eder ve *ödevden dolayı* yapılan eylemi doğru davranış olarak tanımlar. Tıpkı dini etik gibi, o da ahlaki yükümlülük veya ödevin sonuçla değil, eylemin kendi özellikleri veya nitelikleriyle ilgili olduğunu ileri sürer. Bu açıdan bakıldığında Kant'ın ödev ahlakı Orta çağ'ın dini etiğinin modern versiyonunu oluşturduğu söylenilebilir. Kant'ın ödev ahlakı sadece iki noktada dini etikten farklılık göstermektedir. Bunlardan birincisi, dini etikte insan iradesini Tanrı tarafından gönderilen evrensel ahlak yasasına bağlamıştır. Kant'ın ödev ahlakının temel kavramı ise özgürlüktür. İkincisi, dini etikte ahlak yasasının kaynağının Tanrı olduğunu savunurken Kant'ın ahlak anlayışında ahlak yasasının insan kaynaklı olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁴

Düşünür ahlak felsefesini oluştururken pratik aklın – Tanrı, ölümsüzlük ve özgürlük – üç idesini öne sürer. Kant'a göre mutlulukla ahlaklılığın birleşme hali olan “en yüksek iyi”nin gerçekleşmesi iki postulatın – Tanrı'nın varlığı ve ölümsüzlüğü – ortaya konmasıyla mümkün olacaktır.¹⁰⁵ Özgürlük idesi ise, akla dayanan davranışlarda gerçekleşme imkânı bulur. Bu nedenle düşünür ahlaka ilişkin kaleme aldığı “Pratik Aklın Eleştirisi”nde akli yeni bir problem olarak ortaya koyar. Ama insanın özgür eylemleri, hiçbir yasaya bağlı olmayan başıboş davranışlar olmadığı gibi özgürlük de aklına geleni, canı ne isterse onu yapmak da değildir. Bu yüzden insan bu tür davranışlarda aklın yasalarına, emirlerine başvurmak zorundadır. Aklın yasaları, doğanın yasalarından farklıdır ve burada zamana bağlı sebep-sonuç ilkeleri söz konusu olamaz. Zaman üstü olan “yapmalısın” buyruğunun kendisinden geldiği numen'in yasaları insanı, zorlamazlar ama bazı şeyleri yapmasını isterler ve insan kararlarının sorumluluğunu taşır.

Sonuç itibarıyla Kant'ın ödev ahlakında ahlak yasası tarafından belirlenen, ödevde uygun eylemi ifade eden “iyi irade”, ahlaki eylemin çıkış noktası konumundadır. Haz ve mutluluğun ahlakın temeli olmayacağını savunan Kant, insan ahlaklılığına önemli ölçüde katkıda bulunan merhamet, aşk benzeri tutku ve duyguları da ahlakın dışına atmıştır. Düşünür bu duyguların – aşk ve merhametin – insanlarda aynı düzeyde mevcut olmadığını, herkese eşit paylaştırılmadığını savunmuştur.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Ahmet Cevizci, *Etik Ahlak Felsefesi*, Say Yayınları, 3. bs., İstanbul 2018, s. 115.

¹⁰⁵ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 257.

¹⁰⁶ Cevizci, *Etik Ahlak Felsefesi*, s. 117.

Böylece filozof, kendisinden önceki filozofların ileri sürdüğü mutluluk ve faydacılık etiğinin karşısına insanın hayat anlayışındaki ahlaklılığı ortaya koymuştur.

2.3. Din-Ahlak İlişkisi Sorunlarına Belli Başlı Yaklaşımlar

2.3.1. Din ve Ahlak Arasında Görülen Zararlı ve Karşıt İlişki

Din karşıtı filozofların savunduğu bu yaklaşım, dinin ahlak için gereksiz ve hatta zararlı olduğunu ileri sürerek din olmadan da ahlakın olunabileceğini iddia eder. Bu yaklaşımı savunan düşünürlerin başında Freud, Marks ve Russell gelmektedir. Özellikle bu yaklaşım, eylemlerini Cennet ve Cehennemle irtibatlandıran dindar insanların ahlaki eyleminin değerini düşürmektedir.¹⁰⁷

Din ve ahlak arasında görülen zararlılık ilişkisi söz konusu olduğunda ilk anılması gereken düşünürlerin biri Bertrand Russell'dir. Düşünüre göre, dini inancın her çeşidi insan için zararlı ve hatta tehlikelidir. Bu tür düşünürleri Kant, “dogmatik bir inançsızlık” içinde olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁸ Russell'in görüşlerine baktığımızda özellikle dini ahlak üzerinde durduğu ve konuyla ilgili birçok eleştiride bulunduğunu görmek mümkündür. Russell, dini ahlakın “şunu etmeyeceksin”, “bunu yapmayacaksın” şeklinde emirler veren salt itaate dayalı bir düşünce olduğunu düşünür. Yani, ona göre dini ahlak nedensiz, Tanrı'nın buyrukları hakkında herhangi bir açıklamada bulunmayan teslimiyete dayalı bir tabu ahlakıdır. Burada ahlaki kötülükler günah olarak bilinmekte ve bu günah kavramı da insanların düşünmeksizin kabul edilecek teolojiye ait bir kavramdır.¹⁰⁹ Russell gibi dine karşı fikir üreten düşünürlerden biri D'Holbach'tır (1723-1789). 18. yüzyıl Fransız materyalistlerinden olan D'Holbach, ahlakın insan doğasından kaynaklandığını ve dinin insan için faydasından daha çok zararı olduğunu savunmuştur. Ona göre din, insanın bilgisini bir adım daha ileriye götürememiştir. Nitekim ahlakı insan doğasından başka bir şeyle temellendirmeye çalışmak hep bir yanılgı sonucudur.¹¹⁰

Diğer bir eleştiriye göre, ahlakın dinileştirilmesi ahlaklı olmayan çıkarıcı, bencil bireylerin ortaya çıkmasına neden olur. Çünkü seküler ahlaka göre, bir şeyin iyi veya kötü olarak nitelenmesi onun ontolojik karakterine bağlıdır. Din de ise kötünün karşısına günahı ve cehennemi, iyinin karşısına ise sevap ve cenneti yerleştirerek onu

¹⁰⁷ Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 2. bs., s. 223.

¹⁰⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, 14.bs., s. 331.

¹⁰⁹ Bertrand Russell, *Düşünceler*, çev. S. Eyüboğlu, ve V. Günyol, Say Yayınları, İstanbul 1982, s. 62.

¹¹⁰ Tuncay İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefî Temelleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 38.

pragmatik bir karaktere dönuştürmüştür. Yani burada ahlaki değerler eylemin doğasına göre değil, eylemin sonucuna göre değerlendirilmiştir.¹¹¹

Din ve ahlaka dair yaklaşımların içinde din ile ahlakın birbirlerine zararlı olduğunu savunanalar gibi onların zıt olduğunu iddia edenler de vardır. Din ile ahlakın zıttı olduğunu benimseyen filozoflardan bir kısmı, dindar insanların iyi birer vatandaşı olmadığını savunurken, diğer bir kısmı dindar insanların inançlarının sayısız kötölüklere neden olduğunu iddia etmişlerdir. Lucretius'un "din pek çok kötülüğe yol açabilir" meşhur ifadesi açık bir örnek olabilir. Buna benzer şekilde Bertrant Russel, "din, çocuklarımızın rasyonel bir eğitim almasını engellemekte; din berbat bir günah- ceza doktrininin yerine bilimsel iş birliğine dayalı bir ahlaki öğretmemizi engellemektedir. Öyleyse, ilk iş olarak, kapıyı tutan canavarı öldürmek zorunludur. Bu canavar da dindir" ifadesini vermiştir.¹¹²

Ama burada şunu belirtmemiz gerekir ki, din-ahlak ilişkisi üzerinde çalışan birçok düşünüre göre, bu yaklaşım diğer yaklaşımlar arasında en yanlış' dır. Hem de bu yaklaşımın dini konulardaki eleştirilerinin de haksızlık yönü çoktur. Örneğin, tarih boyunca birçok acıya ve ahlaksızlığa neden olan savaşılara dinlerin yol açtığı görüşü tamamen kabul görülecek bir iddia değildir. Çünkü insanlık tarihindeki savaşların nedeni araştırıldığında dinin dışında dünyevi ve ideolojik gibi birçok faktörlerin olduğu ortaya çıkmaktadır.¹¹³

Din ve ahlak konularındaki D'Holbach'ın ileri sürdüğü dinin, insan bilgisini bir adım daha ileriye götüremediği görüşünde haksızlık yönü çoktur. Çünkü, bunlar dinin temsil ettiği aydınlık, özgür düşünmek, fikir yürütmek gibi insanlığın maddi ve manevi açıdan ilerlemesini sağlayan yönlerini göz ardı etmiştir. Böylece din ile bilim arasındaki bazı tarihi çatışmalardan hareketle dini tamamen bilgisizlik, kör inançlık ve karanlık olarak tanımlamıştır.

Nitekim, bazı eleştirmenlerin ileri sürdüğü dindar insanın ahlaki eyleminde ümit ve korku, Cennet ve Cehennem motiflerinin rol oynadığı eleştirisi de oldukça abartılıdır. Çünkü hangi dinden olursa olsun, gerçek dindarın salt Cennet ümidi veya salt Cehennem korkusundan dolayı ahlaki eylemde bulunduğunu söylemek çok zordur. Dolayısıyla dünyevi bir çıkarı için ahlaki eylemle bulunmakla Cennet ve

¹¹¹ Akdemir, "Din/Tanrı-Ahlâk İlişkisi", s. 45.

¹¹² Davies, *Din Felsefesine Giriş*, s. 213.

¹¹³ Yaran, *İslâm'da Ahlak'ın Şartı Kaç*, s. 42; Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 2. bs., s. 223.

Cehennemi dikkate alarak yapan insanın ahlaki eylemlerini ile karşılaştırmak pek de doğru değildir.¹¹⁴

Dini ahlakın cinsel ve ekonomik konularda kısıtlamalar getireceği düşüncesi de haklı bir eleştiri değildir. Çünkü dinlerde yer alan sadaka, zekât, fakirlere yardımcı olma gibi anlayışlar aslında sosyal adâletin sağlanmasına belli bir ölçüde katkıda bulunmaktadır. Kişinin kendi malında diğerlerinde hakkı olduğunu düşünmesi ahlaki açıdan eleştirilecek değil, övülecek bir durumdur.¹¹⁵

Bu yaklaşımla ilgili öne sürülen eleştirilere karşı cevapları özetleyecek olursak, insan Tanrısızlık veya herhangi bir ideoloji adına kötülükler yapmaktadır. Yani insan, din gibi sanat ve bilimi de kötüye kullanabilmektedir. Örneğin bilim, bir yandan gelişmiş teknolojilerle insanlara yeni bir hayat sunarken bir yandan da nükleer patlama ile dünyada yüz binlerce canlı varlığın hayatına son vermesine neden olmaktadır. Dolayısıyla bilim ile bilimin uygulanması arasında bir ayırım yapılması gerekliyse, din ile dinin uygulanması arasında da bir ayırım yapılması gereklidir.¹¹⁶

2.3.2. Din ve Ahlak Arasında Görülen Bağımsızlık ve Dışlayıcı İlişki

Bu yaklaşıma göre din ve ahlak birbirleriyle ilişkili olmayan farklı alanlardır. Bu yüzden din ve ahlak arasında olumlu veya olumsuz herhangi bir ilişki söz konusu olamaz. Bu yaklaşımı benimseyen düşünürlerin başında Kierkegaard, Wittgeinstein ve Phillips gelmektedir. Bu düşünürler, din ve ahlak arasında doğrudan, organik bir ilişkinin olmadığını belirtmiştir. Onlara göre din ve ahlak birbirinden bağımsızdır.¹¹⁷

Bu görüşü dile getiren varoluşçuluk felsefenin babası sayılan Danimarkalı Kierkegaard, imanın tutkuya dayalı, içinde riski barındıran ve özü gereği paradoksal bir akıl-dışı teslimiyet olduğunu belirtmiştir. Yani, düşünüre göre risk olmadan iman söz konusu olamaz. Tanrı inancı, ancak bir iman sıçramasıyla gerçekleşir ve bu iman sıçraması aklın durduğu yerde başlar.¹¹⁸ Dolayısıyla iman, bir deliliktir ve Tanrı'yı kazanmak için insan aklını yitirmeye hazır olmalıdır.¹¹⁹

¹¹⁴ Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 2. bs., s. 224.

¹¹⁵ Yaran, *İslâm'da Ahlak'ın Şartı Kaç*, s. 43; Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 2. bs., s. 225.

¹¹⁶ Aydın, *Din Felsefesi*, 14.bs., s. 331.

¹¹⁷ Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 2. bs., s. 226.

¹¹⁸ Akdemir, "Din/Tanrı-Ahlâk İlişkisi", s. 42.

¹¹⁹ Kierkegaard Soren, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1997, s. 52.

Ahlak ise, rasyonel zeminde temellendirilmesi gereken insani ve doğal bir etkinliktir. Dolayısıyla ahlak ve iman hem kaynak hem de nitelik açısından birbirlerinden bağımsız farklı alanlardır. Ama bu, iki bağımsız alanın arasında hiçbir çelişki ve çatışmanın olmayacağı anlamına gelmez. Bazen Tanrısal buyruklarla ahlaki ödevler arasında bağdaştıramaz uçurumlar olabilir. Örneğin Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etme teşebbüsü örneğinde ahlaki açıdan bir katil ve dini açıdan bir mü'min insan karşı karşıya gelebilir. Bu durumda Kierkegaard'a göre, iman en üst otorite olduğu için ahlaki yükümlülükler karşısında tanrısal emirlerin yerine getirilmesi gereklidir.¹²⁰ Dolayısıyla Soren Kierkegaard, *Korku ve Titreme* adlı eserinde İbrahim ve oğlu İshak arasında olan meşhur hikayesini ele alırken İbrahim'in Tanrı'nın buyruğunu yapmaya kalkışması ahlaken doğru bir eylem olduğunu iddia etmiştir. Çünkü burada etik meselesi söz konusu olamaz, önemli olan Tanrı'nın buyurduğu şeyi, görevi yerine getirmektir. Neticede din ve ahlak birbirinden farklı şeylerdir.¹²¹

Kierkegaard'ın görüşlerinin izlerini D. Z. Phillips'in eserlerinde görmek mümkündür. Phillips, dini görev kavramını ahlaki bir kavram olarak ele alındığı sürece asla anlaşılamayacağını belirtmiştir. Çünkü, inanan bir insan için görevi yerine getirmek Tanrı'nın emrettiği şeyi yapmak demektir. Hem de burada dikkat edilmesi gereken önemli şey, inanan biri tarafından verilen kararın Tanrı'nın emrine uyumlu olmasıdır. Bu durumda etik ile Tanrı emri arasında ciddi bir fark ortaya çıkar.¹²²

Din ve ahlak arasında hiçbir ilişkinin olmadığını görüşünü benimseyen diğer bir düşünür Wittgenstein'dir. Düşünüre göre, dilin sınırı dünyanın sınırı olduğuna göre olgusal içeriği olmayan şeyler hakkında konuşmak veya adlandırmak imkansızdır. Burada yapmamız gereken tek şey susmaktır.¹²³ Dolayısıyla ahlak ve din konuları da olgusal içerikten yoksun olduğu için, bu tür konularda konuşmak anlamsızdır. İlk dönem olarak adlandırılan *Tractatus Logico-Philosophicus* adlı çalışmasında Wittgenstein, herhangi bir önermenin anlamlı olabilmesi için bir olguya tekabül etmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Yani, düşünür bu dönem çalışmalarında dilin merkezinde mantığın olması gerektiğini dile getirir.¹²⁴

¹²⁰ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul 2002, ss. 48-50.

¹²¹ Davies, *Din Felsefesine Giriş*, s. 212; Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 2. bs., s. 226.

¹²² Davies, *Din Felsefesine Giriş*, s. 213.

¹²³ Soccio, *Felsefeye Giriş*, s. 65.

¹²⁴ Kılıç, "Din ve Ahlak İlişkisi", s. 264.

Daha sonraki çalışmalarında Wittgeinstein, sözcüğün kullanımı ve işlevi üzerinde yoğunlaşmıştır. Çünkü herhangi bir sözcüğün ne olduğunu ve anlamını belirten şey onun kullanımı ve işlevidir. Wittgeinstein'in din-ahlak ilişkisine yönelik ilişki veya ilişkisizlik görüşleri tam da burada, onun “din oyunları” olarak adlandırılan linguistik kuramda ortaya çıkmaktadır. Düşünüre göre, ahlâk, din, bilim, sanat... bunların hepsi kuralları birbirinden farklı olan, bağımsız dil oyunlarıdır. Hepsi kendi anlam ve değerlerini kendi içerisinde bulmaktadırlar. Ahlâkî bir ödev ancak ahlâk dilinde, dinî bir buyruk da ancak din dilinde, bir anlam ve işlev icra etmektedir. Nasıl ki damanın kuralları ile satrancın kuralları arasında karşılaştırılamayacak kadar fark varsa, ahlâka dair dil oyunun kuralları ile dine ilişkin dil oyunun kuralları arasında o kadar fark vardır. Bu nedenle ahlâkî bir buyruk ile dinsel bir buyruğu birbirleriyle ilişkilendirmek veya karşılaştırmak imkansızdır. Çünkü satrancın taşlarıyla dama oynamaya kalktığımızda filin oyundaki işlevi bambaşkalaşmıştır. Benzer şekilde, ahlâkî açıdan kötü olarak bilinen “öldürmek” fiili bazen dinî açıdan gerekli olabilir. Çünkü her iki durumda “öldürme” fiilinin anlamsal içeriği farklıdır. Yani, kısaca özetleyecek olursak, din ve ahlâk, alan ve olgu açısından birbirlerinden farklı olduğu için aralarında hiçbir ilişki söz konusu olamaz. Her iki olgu kendi alanı içerisinde bir değer ve anlam kazanacaktır.¹²⁵

Şunu da belirtmemiz gerekir ki, bu yaklaşımın haklı yönlerinden daha çok hatalı yönleri vardır. Özellikle Kierkegaard'ın ileri sürdüğü Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etme olayı yerinde kullanılan bir örnek değildir. Çünkü bu olay çok özel ve tikeldir. Dolayısıyla spesifik amacı olan mucizevi mesajlardan veya tarihsel kıssalardan yola çıkarak din ve ahlak arasında hiçbir bağın olmadığını savunmak sağlıklı hem haklı bir yaklaşım değildir. Bazı özel istisnai durumların var olabileceğini düşünebilirsek, böyle bir tikel, özel olaylar karşısında ahlaki seçimlerde bulunurken kültürel örfi, beşerî, vicdan ve akli ilkeler göz ardı edilmemelidir.¹²⁶

Bir diğer yaklaşım ise din ile ahlak arasında dışlayıcı bir ilişkisinin olduğunu savunmaktadır. Burada ahlakın dini dışlaması, yani dinsiz ahlak (Tanrısız Ahlak) söz konusudur. Bu yaklaşımda din ve ahlak arasında ne özdeşlik ne de uyumluluk söz konusu olabilir; bunlardan biri diğerini yok farz eder. Gerçekten de dinsiz bir ahlak düşünebilir mi? Tanrısız ahlak mümkün müdür? Dostoyevski'nin *Karamazov*

¹²⁵ Ferhat, “Din/Tanrı-Ahlâk İlişkisi”, s. 43.

¹²⁶ Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 2. bs., s. 226; Yaran, *İslâm'da Ahlak'ın Şartı Kaç*, s. 41.

Kardeşler'inde İvan'ın ifade ettiği gibi “Tanrı yoksa her şey mubah” mıdır? Felsefe tarihine baktığımızda dinsiz ahlakın düşünülüp düşünülmemeyeceği bir yana, ahlakın dinden kurtarılması gerektiğini savunan görüşler mevcuttur. Başta ateist varoluşçular olmak üzere anarşistler, marksistler, bilimci pozitivistler, liberaller ve seküler hümanistler özgürlük ve çoğulculuk gerekçesiyle dine karşı çıkmıştır. Onlara göre din, hastalıklı bir yapıya sahiptir ve haklar ile özgürlükler konusunda hep kısıtlayıcıdır. Örneğin, Nietzsche dini, irade zayıflığının, köle ahlakının ve samimiysizliğin en temel sebebi olarak gösterirken, Freud, birçok nevrozun ve psikozun sebebi olarak göstermiştir. Natüralist ve deist filozoflara göre, dinin ahlaka müdahale etmesi ahlaki değerlerin yozlaşmaya uğraması demektir. Onlara göre ahlaka dinin müdahalesi insanlarda bir çeşit vicdanî körlük yaratabilmektedir. Genel itibarıyla bu tür görüşler, günümüzün en büyük sorunlarından olan terör, şiddet, savaş ve fundamentalizmi din ile irtibatlandırarak bu ahlaki sorunların dinden beslendiğini ileri sürmektedir.¹²⁷ Ama dine yönelik bu tür eleştiriler birçok düşünür tarafından kabul görülmemiş ve haksız bulmuştur. Bununla ilgili konulara daha önce zararlılık ilişkisinde ayrıntılı bir şekilde yer vermiştik. Şimdi din ahlak ilişkisinde esas konumuz olan dinsiz ahlak ile ilgili düşünürlerin görüşlerine geçebiliriz.

Şimdiye kadar yapılan analizlerden hareketle, bazı düşünürlerin din olmaksızın ahlakın olabileceği görüşünü benimsediğini söyleyebiliriz. Konfüçyüs'un, İsa ile ilgili hiçbir bilgiye sahip olmaksızın akıl yoluyla kendi ahlak sistemini oluşturduğunu savunan Christian Wolf, Tanrı olmasa da bütün insanları bağlayacak bir doğal yasa olacağını ileri sürmüştür. Düşünür, bizim dışımızdakileri mükemmel duruma getirecek şeyleri yapmakla sorumlu olduğumuzu belirtmiştir.¹²⁸ Buna benzer bir görüşü Sartre'nin felsefesinde bulmak mümkündür. Jean-Paul Sartre, Tanrı olmaksızın bir dünyanın olabileceğini iddia etmektedir. Ona göre, Tanrısız bir dünyada, dışarıdan bizim üstümüze yüklenmiş mutlak değerler olmadığı için, mecburen kendi yasalarımızı yaratmak zorunda kalırız.¹²⁹

Öyleyse Tanrı olmazsa insanlar kendi aralarında vahiyden bağımsız bir yasa yaratabilir mi? İnsan, aklı ile nasıl yaşamamız, nasıl davranmamız gerektiğine ilişkin ahlaki iyiyi/doğruyu bulabilir mi? Bu konuda John Lock'un ifadesi oldukça dikkat

¹²⁷ Abdülatif Tüzer, “Din ve Ahlak”, *Din Felsefesi*, ed. Latif Tokat, Bilimsel Araştırma Yayınları, 1. bs., Ankara 2018, s. 327.

¹²⁸ Kılıç, “Din ve Ahlak İlişkisi”, s. 351.

¹²⁹ Peterson, vd., *Din Felsefesi seçme metinler*, s. 823.

çekicidir. Ahlaki ilkelerin ancak vahiy aracılığıyla bilinebileceğini savunan John Lock, “insan aklı ile ahlaki konularda öğüt ve tavsiyede bulunabilir ama bunlar sadece Tanrı’nın buyruklarını yasa haline getirir” ifadesini dile getirmiştir.¹³⁰

Nietzsche’nin ahlak ve din ilişkisine dair yaklaşımına göre, ahlaki normları doğrulayacak, özü itibarıyla bir gerekçe yoktur. Ahlaklı olmanın nedenlerinden bahsedeceğimiz söyleniyorsa bu sadece ahlaki eylemlerin karşılığını uhrevi şekilde veren bir neden olabilir.¹³¹ Bu konuda Kant, açık bir şekilde herkes dinden bağımsız olarak kendi içindeki ahlaki yasayı kendi aklıyla bulabileceğini ve insan kendi yasalarını kendisi belirleyebildiği için dine ihtiyaç duymadığını söylemektedir.¹³² Tanrısız bir ahlakı savunan ateistler ve Kai Nielsen gibi seküler hümanistler bu konuda Kant’ın görüşlerini Din dışı ahlakın savunucularından Kai Nielsen, ahlaki doğruların kaynağının Tanrı’nın dışında insanın aklında aranması gerektiğinin dile getirmiştir.¹³³

Kant, ahlakın kendi başına zorlayıcı olduğunu düşündüğü için Tanrı’nın varlığını postulat olarak görür.¹³⁴ Onun, Tanrı-ahlak ilişkisinde Tanrı’nın ahlaki bir varlık oluşuna dayalı bir ahlak dininden bahsederken, bu ahlak dininin, değerlendirme açılarından bazı boşlukları içerdiğini görmekteyiz. Çünkü din ve ahlak ilişkisinde *Tanrı’yı postulat olarak görmek değil, ne dediğine, dahası ne demek istediğine bakmamız önemlidir.*¹³⁵ Bu tartışmalardan hareketle, Tanrısız ahlak mümkündür, ama Tanrı’yı ahlak alanının kökünden koparmak ahlakın en önemli damarından mahrum etmek demektir. Çünkü gerçek iyi olan Tanrı, insanlar için iyilik ve mutluluktan başka bir şey istemez.

2.3.3. Din ve Ahlak Arasında Görülen Özdeş ve Uyumlu İlişki

Ahlak ve din arasında özdeş bir ilişki olduğunu savunan bu yaklaşım, ahlak ile din arasında kesin bir ayırım yapmamakta ve her iki alanın karşılıklı olarak birbirinden türetildiğini ileri sürmektedir. Bu anlayışa göre “ahlak dindir”, “din de ahlaktır”. İslâm dininin literatürüne bakıldığında, dinin özünün ahlak olduğuna ilişkin ifadeler rastlanmaktadır. Nahl süresinin “*Muhakkak ki Allah, adâleti, iyiliği, akrabaya yardım*

¹³⁰ Kılıç, “Din ve Ahlak İlişkisi”, s. 351.

¹³¹ Davies, *Din Felsefesine Giriş*, s. 211.

¹³² Tüzer, “Din ve Ahlak”, s. 327.

¹³³ Akdemir, “Din/Tanrı-Ahlâk İlişkisi” s. 46.

¹³⁴ Davies, *Din Felsefesine Giriş*, s. 211.

¹³⁵ Metin Yasa, *Estetik Etik İlişkisi*, Elis Yayınları, 1.bs., Ankara 2014, s. 48.

etmeyi emreder, çirkin işleri, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.” 90. ayeti buna güzel bir örnek olabilir.

Aslında bu ilişki türünde din ve ahlak birbirleriyle özdeş gibi görünse de bunların bütünü değil, değişmeyen sabit değerler olduğu anlatılmak istenmektedir. Bu yaklaşımla ilgili Babanzade Ahmet Naim’in şu ifadeleri oldukça dikkat çekicidir. “İslâm dini, aslında bir ahlak dinidir. Kur’an’ın içeriğine baktığımızda İslam’ın insanları fazilet ve hidayet yoluna sevk ettiğini ve mutluluklarına engel olan kötü davranışlardan uzak durmaya bir uyarıda bulunduğunu görürüz. Bu da İslâm dininin ve Kur’an’ın en temel gayesinin insanları ahlaki güzelleştirmek ve ruhani temizlemek, arındırmak olduğunun bir göstergesidir. Kur’an’da geçen Hz. Peygambere yönelik “şüphesiz Sen, ahlaki güzelliklerin çok büyük ve yüce bir seviyesini haizsin” ayeti ve “Ben ancak ahlaki güzellikleri tamamlamak için gönderildim” hadis-i şerifi bunun bir delilidir”.¹³⁶ Yani, Babanzade Ahmet Naim’in ifadesine göre ahlak ve din içiçedir. Dinsiz bir ahlaktan söz edilemeyeceği gibi ahlaksız bir dinden söz etmek mümkün değildir.

Diğer bir yandan Henri Bergson gibi filozoflar din ve ahlakın iki ayrı alan olarak birlikte ortaya çıktıklarını dile getirmiştir. Düşününün kendi sözü ile ifade edecek olursak, “din, adetten uzaklaşmayı yasakladığına göre, din ile ahlak birlikte vardırılar”.

Mahiyet açısından özdeşlik ilişkisi ile önemli bir farkı olmayan diğer bir yaklaşım uyumluluk ilişkisidir. Uyumluluk ilişkisi filozof ve teologların en fazla üzerinde durdukları ve en çok eleştirdikleri bir yaklaşımdır. Uyumluluk ilişkisine göre, “ister “dini ahlak” olsun, ister “ahlaki din”, her iki ilişki türünde de ılımlı ve olumlu bir duruş sergilenmektedir. Dolayısıyla ahlak ve din her zaman birbirleriyle uyumludur ama aralarında özdeşlik söz konusu olamaz. Yani, ahlak dinden veya din ahlaktan türetilbilir ama karşılıklı olarak biri diğerinden türetilemez.”¹³⁷

Düşünce tarihi açısından bakıldığında din ile ahlak arasındaki ilişki, genellikle dinden ahlaka veya ahlaktan dine olmak üzere iki farklı çizgide ilerlediği görünmektedir. Bu yollardan ilki, dini yönü ağır basan bir ahlak anlayışına – bir teolojik ahlaka – kapı açarken, diğeri insanın tecrübesinden hareketle ahlaki vasfı ağır basan bir teolojiye – bir ahlak teolojisine – kapı açmaktadır.¹³⁸ Bu ilişki türünde

¹³⁶ Kılıç, “Din ve Ahlak İlişkisi”, s. 354.

¹³⁷ Kılıç, “Din ve Ahlak İlişkisi”, s. 355.

¹³⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 318.

Platon'un *Euthyphro* diyalogunda geçen soru önemli tartışma konusu olmuştur.¹³⁹ Bu tartışma ile ilgili Euthyphro'nun kendisi “*kutsallık, Tanrıların memnun oldukları şeydir; dindarlık onların hoşnut oldukları, dinsizlik ise, nefret ettikleri şeydir*”¹⁴⁰ ifadesini dile getirmiştir.

Birçok filozofa göre din-ahlak ilişkisinin baş problemi olarak bilinen “Euthyphro tartışması” hakikatten din-ahlak ilişkisi ile ilgili görüşlerin ikiye ayrılmasının en temel nedenlerinden biri olmuştur. Bu kritik soruda bir şey, Tanrı emrettiği için doğrudur dediğimizde “teolojik ahlakı”, bir şey doğru olduğu için Tanrı onu emreder dediğimizde ise, “ahlaki teolojiyi” benimsemiş oluruz. İlk versiyon ahlakı dine dayandırır, ikincisi de dini ahlaka dayandırmaktadır.¹⁴¹ İlk versiyona göre, bir eylemin gerçekleşmesi sırf Tanrı'nın emri olduğu için ahlaken zorunludur. Yani, Tanrı'nın emrettiği şey ne olursa olsun yapılması ahlaken doğrudur. İkinci versiyona göre ise, Tanrı her zaman ahlaken doğru şeyleri emreder. Ama Tanrı'nın emretmesi tek başına herhangi bir eylemin ahlaken zorunlu olması sonucunu doğurmaz.¹⁴²

a) Ahlakın Dine Dayandırılması / Dini Ahlak.

Bu yaklaşıma göre ahlak dinden türetilir ama hiçbir şekilde din ahlaktan türetilmez. Böylece ahlakı dine indirgeyerek ahlak dinin bir parçası olmuştur. Ahlakı dine indirgeme çabası özellikle İslâm dini, Yahudilik ve Hıristiyanlığın hâkim olduğu kültürlerde yetişmiş düşünürlerin görüşlerinde çok yaygındır. Bu yaklaşımı benimseyen düşünürler ahlaki iyiyi Tanrı'nın iradesine bağlamaya çalışmıştır. Yani, bu yaklaşımın temel iddiasına göre, bütün ahlaki ilkeler ve idealler Tanrı'nın buyruk ve yasalarına göre belirlenir. Bu yaklaşım, Tanrı iradesi ile ahlaki ilkeler arasında bir ilişki kurmakta ve böylece ahlakın dinden türemesi gerektiğini iddia etmektedir. Bunu düşünce tarihinde “İlahi buyruk teorisi” olarak adlandırmaktadır. Bu teori'yi savunanlara göre, bir eylem Tanrı tarafından emretmiş ise, ahlaki olarak doğru; yasaklanmış ise, ahlaki olarak yanlıştır. Tanrı tarafından ne emretmiş ne de yasaklanmış ise, isteğe bağlıdır.¹⁴³

¹³⁹ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 319.

¹⁴⁰ Lenn E. Goodman, “*Etik ve Tanrı*”, der. Hüsnü Aydeniz ve Fatih Topaloğlu, *Din-Ahlak Okumaları*, Elis Yayınları, Ankara 2016, s. 157.

¹⁴¹ Abdüllatif Tüzer, “Din ve Ahlak”, ed., Latif Tokat, *Din Felsefesi*, Bilimsel Araştırma Yayınları, 1. bs., Ankara 2018, s. 319.

¹⁴² Davies, *Din Felsefesine Giriş*, s. 210.

¹⁴³ Matthew Carey Jordan, “İlahi Tutumlar, İlahi Buyruklar ve Ahlaki Hakikatlerin Modal Statüleri”, der. Aydeniz ve Topaloğlu, *Din-Ahlak Okumaları*, s. 131.

Özellikle Yahudi-Hristiyan düşünce geleneğinde din ve ahlakın ilişkilendirilmesi “İlahi buyruklar” üzerinden yapılmıştır. Bu dini geleneğin ilk izlerini Antik Yunan felsefesinde bulmak mümkündür. Antik Yunan düşünce geleneğine göre, Tanrı insanlarla adeta bir sözleşme yapmış ve bu sözleşmede yer alan hususlara uygun bir şekilde yaşayan insanların mutluluğa ulaşabileceğinin garantisini vermiştir. Ama şunu da belirtmemiz gerekir ki, Antik Yunan düşüncesi ile Yahudi-Hristiyan düşüncesi arasında Tanrı tasavvuru açısından önemli bir farklılıklar vardır. Hatta düşünceler arasında karşıtlık olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin, antik Yunan geleneğinin merkezinde kendisine benzemeyi arzulasin diye insanları kendine çeken bir Tanrı tasavvuru yer alırken Yahudi ve Hristiyan düşünce geleneğinin merkezinde ise daha çok insanlara emir/buyruk veren zâtı bir uluhiyet anlayışı bulunmaktadır. Yunan ahlak felsefesinde din-ahlak ilişkisini “iyi” kavramıyla ele alırken, Yahudi-Hristiyan geleneği ise din-ahlak ilişkisinde “yükümlülük/sorumluluk” ve “hak” kavramlarını esas almaktadır.¹⁴⁴

Geçmişten günümüze değin ahlaki iyi ile Tanrı iradesine ilişkin konuları farklı versiyonlarla ve değişik temellendirme biçimleriyle ele alan birçok teolog ve felsefeci vardır. Felsefe tarihinde ilk defa bu tür sorunları sistemli bir şekilde tartışan düşünürlerden biri Platon’dur. Onun ahlak felsefesinde Tanrı kavramı merkezi yer tutmaktadır. Onun Yasalar’ında dile getirdiği “*Bizim için her şeyin ölçüsü Tanrı’dır, insan değil. Dolayısıyla onunla dost olmak isteyen kişi, olabildiğince ona benzemek zorundadır*”¹⁴⁵ ifadesi bunun bir delilidir.

Hristiyan dünyasında William of Ockham ve Protestan düşünürlerin çoğu “bir şey, Tanrı istediği için iyidir” seçeneğini benimseyerek ahlakın dinden türediğini savunmuştur. Çünkü onlara göre iyi ve kötü, doğru ve yanlış gibi ahlaki değerler ancak vahiy ile bilinir.¹⁴⁶ Örneğin, Protestan teolojinin kurucusu olan John Calvin, “Tanrı’nın emrettiği şey iyidir, sırf O emrettiği için iyidir” diyerek ahlaki değerlerin temelini Tanrı’ya bağlamıştır. Benzer şekilde Gordon Clark, Tanrı’nın herhangi bir ölçüte bağlı olmadığını ileri sürer. Ona göre Tanrı istediği şeyi yapar ve bu eylemler sırf O, istediği için ahlâki açıdan doğru görülmelidir.¹⁴⁷ Yani, kısaca William of Ockham ve Protestan düşünürler daha çok günah kavramına önem vermiş ve

¹⁴⁴ Kılıç, “Din ve Ahlak İlişkisi”, s. 347.

¹⁴⁵ Kılıç, “Din ve Ahlak İlişkisi”, s. 344.

¹⁴⁶ Kılıç, “Din ve Ahlak İlişkisi”, s. 356.

¹⁴⁷ Akdemir, “Din/Tanrı-Ahlâk İlişkisi”, s. 39.

kurtuluşun ancak İsa aracılığıyla (vahiy ile) gerçekleşeceğini ileri sürmüştür. Böylece Katolik kilisesinin felsefi teolojisine karşı çıkmıştır. Onlara göre Katolik kilisesinin ileri sürdüğü felsefi teolojisi İsa'nın saf öğretilerini bozmaktadır.

Özellikle Ochkam'ın görüşleri Karl Barthçı Protestan düşünürler arasında çok yaygındır. Örneğin Karl Barth'ın kendisi vahiyden bağımsız olarak aklın tek başına ahlaki ilkeleri kavramayacağını ileri sürmüştür. Diğer yandan Thomas Aquinas ve onun izinden giden Hristiyan düşünürler, ahlaki ilkelerin kaynağını Tanrı'yı görmekte beraber, insanın vahiyden bağımsız olarak bu ilkeleri kendi aklı ile bilebileceğini iddia etmişlerdir. Bu görüş günümüzde en çok tasvip gören, geliştirilmek isteyen ve birçok düşünür tarafından savunulan bir görüş olduğu rahatlıkla söylenebilir.¹⁴⁸

Çağdaş İngiliz felsefesinde Kant'ın takipçileri olan Rashdall, Taylor, Sorley ve Newman gibi düşünürler ahlaki ilkelerin Tanrı'nın zihninde bulunduğunu iddia ederek tanrısal iradeyi ahlakın kaynağı olarak göstermiştir. Onlara göre Tanrı olmadan hiçbir ahlaki idealler tam anlamıyla geçerli olmayacaktır.¹⁴⁹ Buna benzer düşünce çağdaş felsefeci ve teologlardan Paul Tillich'in görüşlerinde mevcuttur. Tillich'in görüşlerine baktığımızda ahlaki değerlerin kaynağını insanın vicdanına bağlayarak din-dışı temelli bir ahlak anlayışını savunur gibi görünse de insan vicdanını Tanrı'nın sesi olarak niteleyerek din temelli bir ahlak anlayışını benimsediği görünmektedir.¹⁵⁰

İslâm dünyasında ahlakı dine indirgeme çabası Gazzali ve Eş'ari ekoline mensup düşünürlerin görüşlerinde bulmak mümkündür. Onlar, “adâlet, iyi ve kötü gibi ahlaki değerlerin ontolojik statüleri ve bunların bilgisinin kaynağı nedir?” sorusu üzerinde yoğunlaşmıştır. Onlara göre, iyilik ve kötülük gibi ahlaki değerlerin Allah'ın amaçladığı şeyden başka hiçbir anlamı yoktur. Buna göre, Allah'ın emrettiği şey ahlaken iyi, yasakladığı şey de ahlaken kötüdür. Dolayısıyla bütün davranışlarımız ancak İlâhi irade ile değer kazanacaktır.¹⁵¹ Konu ile ilgili Eş'ari şu sözleri söyler: “Yalan, ancak Allah kötü kıldığı için kötüdür. Allah yalanı iyi kılseydi, kuşkusuz iyi olurdu; eğer Allah, bize yalan söylemeyi emretseydi, O'na hiçbir itiraz olmazdı.” Buradan anlaşılacağı üzere Eş'ari'ye göre bütün ahlaki değerleri koyan, koruyan ve insanları onlardan haberdar eden bizzat Tanrı'dır. Ahlaki değerlerin Tanrı'dan

¹⁴⁸ Mehmet Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991 ss.10-11.

¹⁴⁹ Mehmet Aydın, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991, s. 139.

¹⁵⁰ Paul Tillich, *Ahlâk ve Ötesi*, çev. Aliye Çınar, Elis Yayıncılık, Ankara 2006, s. 31.

¹⁵¹ Kılıç, *Din Felsefesi*, s. 381.

bağımsız, objektif ve nesnel bir gerçeklikleri yoktur. Aynı şekilde Tanrı'nın vahiyi söz konusu olmadan insanın bu değerlerden haberdar olması mümkün değildir.¹⁵²

İslâm düşüncesinde din ve ahlak “ilahi buyruklar” yoluyla ilişkilendirilmiş olsa da ilahi buyruklara yüklenen anlam ve işleve göre yaklaşımlar değişmektedir. Örneğin, Maturidi ve Mutezile ekolüne mensup kelamcı düşünürler insan aklını kullanarak vahiyden bağımsız olarak iyi ve kötü hakkında genel bilgiye sahip olabileceğini kabul etmişlerdir. Nitekim Allah, varlığı iyi ve kötü gibi nitelikle yüklü olarak yaratmıştır. Mutezile'nin beş esas prensibinin en önemlisi “adâlet”tir. Allah'ın adâletin gerçekleşmesi için, insan davranışlarına hiçbir baskı olmadan kendisi karar vermesi lazım. Yoksa adâletten veya sorumluluktan söz etmenin hiçbir anlamı kalmaz.¹⁵³ Mutezile'ye göre bir davranışın ahlaken iyi veya kötü olarak nitelenmesi, Allah'ın onu emretmesi veya yasaklamasıyla değil, o davranışın faydalı veya zararlı olma özellikler nedeniyledir. Buradan görüldüğü üzere Eş'ari ve Mutezile'nin ileri sürdüğü teorilerin arasındaki fark, Mutezile Allah'ın adâlet sıfatına; Eş'ari ise, kudret sıfatına ağırlık vermiştir. Her ikisi de Kur'an'ı merkeze almasına rağmen aralarındaki farklılıkların ortaya çıkması, ayetlerin farklı yorumundan kaynaklanmaktadır.¹⁵⁴ Diğer bir İslâm ekolü olan Maturidi'ye göre, insan aklı ile Allah'ın buyruklarından bağımsız olarak adâlet, doğruluk, yalan ve zulüm gibi ahlaki değerleri kavrayabilir. Allah'ın peygamberler gönderip, vahiyle iyi ve kötü hakkında bilgileri bildirmesi akıl için bir kolaylaştırmadır.¹⁵⁵

İslâm düşüncesinde din ve ahlak ilişkisi üzerinde çalışan bazı düşünürler konuyu tarihi ve dini tecrübe açısından ele almıştır. Çünkü dini tecrübe açısından baktığımızda dinlerden her biri, büyük ölçüde ahlaki bir yapıya sahip olduğu ve insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemek için geldiği görünmektedir. Peygamberlerin de gönderilmesinin asıl amacı insanlara ahlaki bir yaşam tarzını göstermek, kendilerine yüklenen ahlaki misyonlarını yerine getirmektir. Genellikle dinler açısından bakıldığında da peygamberlerin gönderilişi hep toplum düzeninin, inanç ve ahlaklarının bozulduğu dönemlere denk gelmiştir. Dolayısıyla İhvan-ı Safa, peygamberlere yönelik “gönül doktorları” ifadesinde bulunur. İhvan-ı Safa'ya göre nasıl ki tabipler, her dönemde

¹⁵² Akdemir, “Din/Tanrı-Ahlâk İlişkisi”, s. 39.

¹⁵³ Kılıç, “Din ve Ahlak İlişkisi”, s. 348.

¹⁵⁴ Ruhattin Yazoğlu, “Din-Ahlâk İlişkisine Genel Bir Bakış”, *Uluslararası Din Bilimleri Çalıştayı, Iğdır Üniversitesi Yayınları*, 30 Aralık 2017, s. 37.

¹⁵⁵ Kılıç, “Din ve Ahlak İlişkisi”, s. 349.

farklı coğrafyalarda meydana gelen bedeni rahatsızlıkları tedavi etmek için gönderilmişse aynı şekilde peygamberler de farklı coğrafyalarda ve farklı dönemlerde ortaya çıkan ahlaki sorunları çözmek için gönderilmiştir.¹⁵⁶ Bu görüşü benimseyen düşünürden biri kuşkusuz Babanzade Ahmet Naim'dır. Düşünür din ve ahlak ilişkisine yönelik şu ifadeleri dile getirmiştir. "İnsanlık tarihinin her sayfasına baktığımızda iman ve inanç sisteminin en köklü olduğu dönemlerde toplumunda hayırlı işler ve faziletler çok yaygın olmuştur. Aksine inanç sistemlerinin bozulduğu dönemlerde ise toplum hayatında savaşlar, ahlaki rezillik ile kötülükler hâkim olmuştur.¹⁵⁷ Böylece düşünür, dini inancın azalması veya kaybolması halinde toplumunda ahlaki açıdan kaos, kriz, bunalım ve yabancılaşma gibi ciddi sorunların ortaya çıkacağı tezine büyük ölçüde destek sağlamıştır.

Ahlaki dine indirgeme çabası birçok düşünür tarafından benimsense de din felsefesi tarihinde birçok eleştiriye maruz kalmıştır. Bu görüşün belli başlı mahsurları şu şekilde belirtilmektedir.

Dini ahlak, günümüzün çok kültürlü toplumlarda diğer din mensuplarının ve hatta inanç karşıtı ve inançsız insanların eylem normları arasında bir çelişki ve farklılık meydana getirir. Böylece farklı inanç sahiplerine ve inançsızlara karşı bir ötekileştirme eğilimi doğar ve insanlar arasında bir ayırmacılık ortaya çıkarır. Burada her inanç sahibinin bir ahlaki değere sahip olması, tüm diğer din mensuplarının bir ahlaka sahip olması anlamına gelir. Bu durumda bütün inançsız ve ateistler tüm ahlaki ilkelerden yoksun kalacaktır.

Ahlakın dine indirgeme çabası, ahlakın otonom varlığını bertaraf eder. Çünkü bir eylemin ahlaki olabilmesi için bireyin kendi iradi tercihi ile ortaya konulması gerekir. Kişi bir eylemi özgür iradesi ile tercih etmediği sürece sorumluluktan da bahsedilemez. Farklı bir deyişle, kişi buyruk ve olay karşısında özgür şekilde seçme olanağına sahip değilse ahlaktan da söz etmenin anlamı yoktur.

Ahlakın dine dayandırılmasıyla dinin hukuki boyutuna sahip olan yönleri ahlaki olarak algılanabilir. Bu durumda, İslâm dininde yer alan oruç tutmak, hacca gitmek veya ahirete inanmak gibi inanç ve uygulamayla ilgili emirler tümüyle ahlaki ilkelere

¹⁵⁶Enver Uysal, "Dindarlığın Ahlâkî Temeli Üzerine Bazı Düşünceler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/1, 2005. s. 44.

¹⁵⁷ Kılıç, "Din ve Ahlak İlişkisi", s. 355.

dönüşür. Böylece inançla ilgili akidelere uymayan kişiler veya ateistler “ahlaksız” konumuna düşer.

Dinin manevi boyutu ahlaki alanda sorumlulukların ötelenmesine neden olabilir. Yani, günah ve hatanın tövbe yoluyla bağışlanması, günahattan arınma gibi çeşitli dinlerdeki dini inançlar ve uygulamalar ile ahlaki değerleri sevap ve günah üzerinden temellendirilmesi, ahlakın değerini düşürebilir.¹⁵⁸

Aslında Teizm açısından dini ahlak tartışılacak konu değildir. Çünkü bir teist için Tanrı kozmolojik ve ontolojik anlamda her şeyin sebebi olduğuna göre ahlakın da sebebidir. Tanrı olmasaydı ahlak da dahil hiçbir şeyin varlığından söz edilemezdi. Özellikle Tanrı’nın emrettiği şeyin iyi olduğu meselesi inanan insanlar için bir sorun teşkil etmez. Çünkü bir insanın her şeye gücü yeten, mutlak iyi olan Tanrı’ya inanması hem de onun iradesini sorguya çekmesi teizm açısından bir çelişkidir. Bir teist için İlahi buyruklar sıradan bir emir değildir ve bu buyruklarda bir keyfiliğin olabileceği düşünülemez. Bir insan, hiçbir zaman “Tanrı zınayı teşvik edebilir” veya “yalanı onaylar” şeklinde düşünemez. İlahi buyrukları böyle düşünmek, İlahi Zat’ın ahlaki vasfını anlamamak anlamına gelmektedir.¹⁵⁹ Sonuç olarak, tarihi süreç içinde ahlakın dinden mi yoksa dinin ahlaktan mı türetildiği şeklindeki soruya iki şekilde de yanıt verenler olabilir. Çünkü, din ve ahlak ilişkisine yönelik yorum ve yaklaşımlar yüklenilen anlamına göre değişebilirler. Ama bu farklılıklara rağmen çağlar boyunca ahlakla din yan yana, iç içe yaşamaktadır. Dolayısıyla, ahlakın dinle olan ilişkisi hem teoride hem de pratikte beraber olduğu söz edilebilir.

b) Dinin Ahlaka dayandırılması / Ahlaki din.

Bu yaklaşıma göre din ahlaktan türetilir ama hiçbir şekilde ahlak dinden türetilmez. Böylece dini ahlaka indirgeyerek, din ahlakın bir parçası olmuştur. Hristiyan dünyasında Protestan liberalizmi tarafından temsil edilen bu yaklaşım, XIX. yüzyılda uzun süre kabul görmüş olsa da XX. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren eleştirilerek zayıflamaya başlamıştır.¹⁶⁰ Dolayısıyla Protestan liberalizmin dini ahlaka dayandırma çabasının pek de başarılı olduğunu söylemek zordur.

Bu ilişki türünü benimseyen düşünürler *Euthyphro* tartışmasında ikinci seçeneği kabul etmiştir. Onlara göre Tanrı, iyi şeyleri emreder ve kötü şeyleri ise yasaklar. Yani,

¹⁵⁸ Çilingir, “Din mi Ahlak mı?”, ss. 715-716.

¹⁵⁹ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 321.

¹⁶⁰ Kılıç, “Din ve Ahlak İlişkisi”, s. 358.

bu düşünceyi destekleyen düşünürler ahlaken doğru eylemin gerçekleştirilmesi Tanrı tarafından istenen bir eylem olduğunu iddia etmektedir. Şimdi konumuz daha da iyi anlaşılabilmesi için ahlak ve din ilişkisi ile ilgili Brian Davies'in örneklerine yer verelim. Düşünür, bu yaklaşımın kendi içinde iki farklı kısma – Tanrı yapmamı istiyor, ahlaken yapmak zorundayım – ayrıldığını dile getirmektedir. Bu iki kısım arasındaki farkı düşünürün örneğiyle açıklarsak, bir başkan işçilere emir vermektedir. Başkanın emri herkes tarafından desteklenmektedir. Ama bir işçi diyor ki, “Evet, yapmalıyım, ama bunu başkan emrettiği için değil, doğru olduğu için yapmalıyım”.¹⁶¹ Yani burada iyi bir eylemin gerçekleşmesi Tanrı'nın emrettiği için değil, o eylemin doğasında iyilik taşımasıdır. Tanrı'da bu eylemi onaylamaktadır.

Genel olarak dinlere baktığımızda Budizm, Taoizm, Konfüçyanizm gibi Uzak Doğu dinlerinin inanç sistemleri ağırlıklı olarak ahlaki bir zemine sahip olduklarını görürüz. Mesela Budha'nın yalan söyleme, hırsızlık yapma, kişi öldürme, zina yapma, içki içme gibi beş emri tümüyle ahlaki bir yapıya sahiptir ve bu emirler Musa Peygambere inen On Emrin son maddeleriyle örtüşmektedir. İlahi dinlere baktığımızda da başta İslâm dini olmak üzere Hristiyan ve Yahudiliğin ana kaynaklarının inanç ve hukuka dayalı boyutları dışta bırakıldığında ahlaki bir yapıya, öze sahip olduklarını görmek mümkündür.¹⁶²

Batı düşüncesinde Tanrı ve ahlak ilişkisi söz konusu olduğunda her şeyden önce aklımıza Kant'ın ahlak kanıtı gelmektedir. Alman filozofu Kant'a göre, ahlak özerktir ve dine dayanmaz, aksine din, ahlaka dayanır. İnsan, ahlaki ödevlerinin ne olduğunu anlamak için dine gereksinim duymaz. İnsanın iradesi, içindeki ahlak yasasının sesine tabi olduğu ve dolayısıyla ödevlere uygun bir şekilde davrandığı, insanları kendi çıkarlarına hizmet eden “araç” olarak değil, akıl sahibi insan olması hasebiyle “amaç” olarak davrandığı takdirde erdemli bir hayat sürebileceğini ileri sürmüştür.¹⁶³ Peki, o zaman Kant'ın ahlak felsefesinde Tanrı'nın ve dinin yeri nedir? Şimdi bu konu üzerinde duralım.

Kant'ın ahlak felsefesine göre, “en yüksek iyi”nin (summum bonum) gerçekleştirmesinin mümkün olması için öncelikle bir postüla olarak Tanrı'nın, ruhun ve öte dünyanın var olması zorunludur. Tanrı yoksa ne ahlakın otonomliğinden ne de

¹⁶¹ Davies, *Din Felsefesine Giriş*, s. 209.

¹⁶² Çilingir, “Din mi Ahlak mı?”, s. 717.

¹⁶³ Tüzer, “Din ve Ahlak”, s. 321.

insanın ahlaki ilkelerinden söz etmenin hiçbir anlamı yoktur. Yani, “en yüksek iyi” ye ulaşmak sadece ve sadece her şeye gücü yeten mükemmel bir Tanrı sayesinde gerçekleşebilir.¹⁶⁴ Dolayısıyla pratik aklın üç postulatı – Tanrı’nın varlığı, ruhun ölümsüzlüğü ve insan özgürlüğü – Kant’ın ahlak anlayışının önemli ve ayrılmaz bir parçasıdır ve bunlar olmaksızın ahlakı temellendirmek mümkün değildir.¹⁶⁵ Yani kısaca, Kant’ın ahlak kanıtı, insanın ahlaki tecrübesinde kayıtsız, şartsız bir yükümlülük bularak Tanrı’nın ideal ahlaki değerlerin kaynağı olduğunu göstermeye çalışmıştır.¹⁶⁶

Kant’ın ifade ettiği gibi aslında insan bazı ahlaki değerleri kendi tecrübesi çerçevesi içerisinde algılayabilecek kapasiteye sahiptir. Örneğin insan öldürmenin veya bir insana işkence etmenin iyi veya kötü olduğunu anlamak için herhangi bir vahye ihtiyacı yoktur.¹⁶⁷ Bu konuda Hz. Peygamber’in hayatı bizim için büyük bir örnektir. Hz. Peygambere, peygamberlik verilmeden önce de onu sözünde, özünde ve işinde güvenebilir insan anlamındaki “Muhammed’ul-emin” olarak nitelenmesi, onun peygamber öncesi sağlam karakterinin, ahlaki olgunluğunun bir göstergesidir. İslâm dini ve değerleri de bu güzel ahlaki zemin üzerine inşa edilmiştir.¹⁶⁸ Buna benzer bir örneği Hz. Peygamber ile onun bir sahabisi arasında olan bir diyalogda görmek mümkündür. Bir gün Hâkim bin Hizam adındaki bir sahabe Hz. Peygamberin yanına gelir ve “Ey Allah’ın elçisi! Benim Müslüman olmadan önce yapmış olduğum; akraba ile ilişkileri canlı tutma, köleleri özgürlüğe kavuşturma, fakir ve yoksullara yardım etme gibi birtakım iyiliklerim vardı, onların karşılığı olacak mı?” diye sorar. Hz. Peygamber de “Sen zaten önceden yapmış olduğun o, iyiliklerin sayesinde Müslüman oldun” cevabını verir.¹⁶⁹

Buradan görüleceği üzere ahlaki değerleri sadece vahiy ile sınırlamak veya temellendirmek pek de doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü insan, doğası gereği ahlaka yatkın bir varlıktır. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, tarihte ortaya çıkmış belli bir vahiy tecrübesinden bağımsız olarak da insan, iyi ve kötü, doğru ve yanlış konusunda birtakım bilgilere sahiptir. Erol Güngör’ün ifade ettiği gibi, insanın doğasında ahlaki değerlerin var olması bir çeşit tabiat kanunudur. Suyun bulunduğu yerde nasıl hayat

¹⁶⁴ Akdemir, “Din/Tanrı-Ahlâk İlişkisi”, s. 38.

¹⁶⁵ Kılıç, “Din ve Ahlak İlişkisi”, s. 352.

¹⁶⁶ Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 29.

¹⁶⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, 14.bs., s. 321.

¹⁶⁸ Uysal, “Dindarlığın Ahlâkî Temeli Üzerine Bazı Düşünceler”, s. 54.

¹⁶⁹ Uysal, “Dindarlığın Ahlâkî Temeli Üzerine Bazı Düşünceler”, s. 56.

varsa aynı şekilde insanların yaşadığı yerde de ahlakın var olması gayet doğaldır. Burada insanlar düşen vazife, bu ahlaki değerleri geliştirmek, mükemmelleştirmek ve böylece erdemli bir toplum oluşturmaktır.¹⁷⁰

2.3.4. Din ve Ahlak Arasında Görülen Yararlı ve Zorunlu İlişki

Bu yaklaşımın temel iddiasına göre din ve ahlak her zaman birbirleriyle yakından ilişkili ve birbirinin tamamlayıcısı olmuştur. Din ve ahlak ilişkisine yönelik yaklaşımların içinde en kuvvetlisi hem de en doğru olanı budur. Tarihsel olarak bakıldığında da din ve ahlak arasında hep olumlu bir diyalog olduğu, her zaman birbirlerine katkıda bulunduğu, birbirlerini tamamladığı ve birbirlerini desteklediğini görmektedir.¹⁷¹

Bazı eylemlere baktığımızda din ve ahlakın birbirini tamamlayıcısı olduğunu görmek zor değildir. Mesela, adam öldürme, hırsızlık, zina, içki, rüşvet, kumar vb. durumlar hem ahlaken hem de dinen kötü olarak bilinen eylemlerdir. Nitekim, din ve ahlakın sıklıkla vurguladığı büyüklere saygı, küçüklere sevgi gösterme, doğruluk, yardımseverlik, sözünde durma gibi eylemler ise dinen hem ahlaken de “iyi” olarak nitelediği davranışlardır. Bu yüzden dinî ve ahlâkî emir ve yasakları kesin çizgilerle birbirinden ayırt etmek kolay değildir. Ama şu noktaya dikkat etmemiz gerekir ki, ahlâk bize, ahlaken yanlış olan bir eylemin – örneğin adam öldürmenin – “kötü” olduğunu öğretir. Dinde ise, böyle bir eylemin sadece kötü değil, aynı zamanda Tanrı’nın huzurunda büyük suç, günah olduğunu söyler. Böylece dinde “kötü”ye “günah”ı, “iyi”ye “sevab”ı eklemiş olur.¹⁷² Bilindiği üzere din ve ahlak her ikisi de aynı şeye hitap eder ve insanlar arası ilişkileri düzenlemeyi, insanları gerçek mutluluğa ulaştırmayı hedefler. Yararlılık ilişkisine yakın bir diğer yaklaşım Zorunluluk ilişkisidir.

Bu yaklaşım, din ve ahlak birbirleri için gerekli olmakla kalmayıp hatta zorunlu olduğunu ileri sürmüştür. Buna göre dinsiz bir ahlakı veya ahlaksız bir dini tasavvur etmek mümkün değildir. Ama şunu da belirtmemiz gerekir ki, genel olarak bu yaklaşımın temel iddiasında bir aşırılık vardır. Çünkü insanlık tecrübesi ve sosyal gözlemlere baktığımızda bazı insanların dindar olup da ahlaki kusurlarının olduğu, bazıları ise inançsız olduğu halde güzel ahlak sahibi olduğu görünmektedir. Yani,

¹⁷⁰ Erol Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1995, s. 20.

¹⁷¹ Yaran, *İslâm’da Ahlak’ın Şartı Kaç*, s. 44; Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 2. bs., s. 226.

¹⁷² Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 247-248.

insanların dinsel inançları ile ahlaklılık arasında zorunlu bir ilişkinin olduğunu savunmak oldukça zordur.¹⁷³

Genellikle bu tür konular ahlakı Tanrı'ya inanmanın şartı olarak ele alınmıştır. Örneğin S. Toulmin (1922-2009), Tanrı'ya inanmanın, ahlaki ödevleri yerine getirme konusunda katkısı büyük olduğunu belirtmiştir. Düşünüre göre, ahlaki ilkeler bize ahlaki doğruyu seçme konusunda yol gösterir, din ise bu doğruya tüm kalbimizle sarılmamıza yardımcı olur. Bu yüzden herhangi bir dine inanmadığı halde ahlaki ilkelere uyan kişinin ahlak için dinin geçersiz olduğunu savunması hiç de doğru değildir.¹⁷⁴

Görüleceği üzere din ve ahlak arasında zorunlu bir ilişkinin olduğunu savunanlara göre ahlak, insanları Tanrı'ya inanmaya sevk edecek bir mahiyete sahiptir. Çünkü, ahlak yasalarından söz ettiğimizde Tanrı'yı devreye sokmadan açıklamak imkansızdır. H.P. Owen ifadesiyle, “Buyuran birinin var olduğunu düşünmeksizin herhangi bir buyruğu zihninizde tasarlamak mümkün değildir”. Yani herhangi bir ahlaki yasalar, kurallar varsa onun tasarımcısı da mevcuttur. Bu ve benzeri argümanlar kendisiyle birlikte “sorumluluk ve pişmanlık” kavramlarını ortaya çıkarmaktadır. Çünkü insanlar bazen kendilerini bir şeylerden ahlaken sorumlu olduklarını hissederler ve bunu yerine getirmediklerinde de pişmanlık duyarlar. Bu konuyla ilgili John Henry Newman'ın ifadesi güzel örnek olabilir. Onun görüşüne göre, “eğer vicdanımızın sesini duyduğumuzda herhangi bir pişmanlık, sorumluluk hissediyor, utanıyor ya da korkuyorsak, demek ki bu sorumluluklar karşısında utandığımız, çekindiğimiz birisi vardır”.¹⁷⁵

Ahlakın dini gerektirdiğine inanan Kant'a gelince, onun ahlak kuramında Tanrı'ya iki şekilde yer verilir. Birincisi, insanın içindeki ahlaki yasanın sahibi Tanrı'dır. Dolayısıyla içimdeki ahlak yasasının sesini duyarak ödevlerimin ne olduğunu bilebilirim. Kant'a göre, iç dünyasında ahlaki yasanın sesini duyabilen insan, Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya gereksinim duymaz. İkincisi de koşulsuz buyruklardan oluşan yasanın sesine göre yaşamaya çalışmak oldukça zordur. Haz ve çıkar peşinde değil, onurlu ve yüce yolda yürüdüğüne inanan ödev ahlakçısı, ahlaklılığı ölçüsünde mutluluğa layık olduğu duygusu taşıyacaktır. Bu da “en yüksek iyiyi” gerçekleştirmek

¹⁷³ Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 2. bs., s. 229.

¹⁷⁴ Aydın, *Din Felsefesi*, 14.bs., s. 328.

¹⁷⁵ Davies, *Din Felsefesine Giriş*, 1.bs., s. 208.

için bir ödev olacaktır.¹⁷⁶ Kant’a göre, insanların ahlaki mükemmeliğe ulaşması ancak ilahi bir yardım aracılığıyla gerçekleşebilir. Ahlakın bizleri yönlendirdiği En Yüksek İyinin gerçekleştirilmesi buyruğu ve bunun gerçekleştiğinden sadece Tanrı’nın emin olabileceği gerçeği, bir Tanrı’nın var olduğu sonucuna ulaşmamıza sağlayacaktır. Dolayısıyla, Tanrı varlığını kabul etmek ahlaken zorunlu olacaktır.¹⁷⁷

Sonuç olarak çalışmamızın bu bölümünden anlaşılacağı üzere din ve ahlak ilişkisi, ister dine dayalı ahlak olsun, isterse ahlaktan bağımsız din olsun tüm disiplinlerde sorunlar doğurabilmektedir. Günümüzde karşı karşıya geldiğimiz açlık, yoksulluk, işsizlik, ırkçılık, terörizm, savaş, şiddet, vb. ahlaki sorunların temel nedenlerin arasında içi boşaltılmış bir din ya da ahlak üzerine bina edilmeyen bir din anlayışı yatmaktadır. İnsanın kişisel gelişimini hedefleyen ahlak, din ile kuracağı sağlıklı bir ilişki, insanların bireysel ve toplumsal hayatında insani ve ahlaki eylemleri yönlendirme konusunda önemli bir işlev görecektir. Dolayısıyla, ahlak olmasa dinin güzelliği kalmaz, din olmasa ahlak ölümsüzleşemez. Kısaca insan, peygamber gibi bir rehber olmadıkça; ahlak da din gibi bir destek bulmadıkça ölümsüzleşemez. Tek cümle ile ifade edecek olursak, *ahlak, doğru yolu bulmamız için bize yol gösterir; hak din ise bu doğruya bütün kalbimizle sarılabilmemiz için yardımcı olur.*¹⁷⁸

Din ve ahlak arasındaki ilişki ontolojik, epistemolojik ve pratik olmak üzere farklı düzlemlerde temellendirilebilir. Ontolojik düzlemde, ahlaki değerlerin temeli konusunda Tanrı nihai otorite olarak görülürken, dinsel açıdan Tanrıyla ahlak arasında nedensel ve mantıksal ölçekte bir zorunluğun olduğu ileri sürülebilir. Epistemolojik düzlemde, Tanrı ve ahlak arasında olumsal ve karşılıklı bir ilişkinin olduğu ifade edilebilir. Pratik düzlemde ise, dini inancın ahlaklı bir yaşam sürdürebilmesi konusunda etkin bir işlevinin olduğu ileri sürülebilir.

¹⁷⁶ Tüzer, “Din ve Ahlak”, s. 322.

¹⁷⁷ Davies, *Din Felsefesine Giriş*, ss. 206-207.

¹⁷⁸ Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 220.

3. DİN-AHLAK İLİŞKİSİ SORUNLARINA NURETTİN TOPÇU'NUN YAKLAŞIMI

3.1. Nurettin Topçu'da Din-Ahlak İlişkisine Yönelik Temel Kavramlar

3.1.1. Topçu'da Din ve Ahlak

Nurettin Topçu, felsefi yöntem ve anlayış bakımından Batı'da materyalist-pozitivizm akımlarının karşısında insanlığın moral ve ahlaki değerlerin yükselmesiyle kurtuluşa erişebileceğini ileri süren spiritüalist bir felsefi akım olan Hareket (action) felsefesine bağlı bir düşünürdür.

Bu nedenle Topçu din, ahlak, siyaset olmak üzere birçok konuya esas itibarıyla hareket felsefesi üzerinden yaklaşmıştır. Şimdi Topçu'nun en çok üzerinde durduğu din ve ahlak görüşlerine gelecek olursak, düşünöre göre din ve ahlak birbirlerinden ayrı düşünölemeyen ve birbirlerini tamamlayan alanlardır. Konuyu daha iyi anlayabilmemiz için düşünürün görüşleri ışığında din ve ahlak kavramlarını tek tek ele alıp açıklamamızda yarar vardır. Öncelikle düşünürün din anlayışında ortaya çıkan din nedir? din ne değildir? sorularına cevap arayalım.

Din Nedir? Topçu'nun din anlayışı onun ahlak felsefesinin temelini oluşturmaktadır. "Din Allah'ın emri, devlet ise onun hareketidir"¹⁷⁹ diyen Topçu, eserlerinde din kavramı ile ilgili birçok ifadede bulunmuştur. Genel anlamda din, onun hayatında irade ve ahlak disiplini¹⁸⁰ olarak karşımıza çıkmaktadır. Topçu'nun bir eserinde verdiği ifadeye göre din, metafizik ile psikolojinin karışımı olan insanın içsel yaşantısına bağlı bir hadisedir. Çünkü dini yaşayış kendini düşünmekle, yani psikoloji ile başlar ve psikoloji ile nihayetlenir. Açık konuşmak gerekirse din, düşünöre göre insanın Allah'a teslimi olarak onun mutlak hâkimiyetini kabul edici sığınma hali, ruhsal hayatı ve hareket sistemidir. Böyle bir hareket sisteme ibadet derler. Ama bu ibadet, sadece beden hareketleri değildir. Bizim ibadet diye adlandırdığımız beden hareketleri, bedenin ruh üzerindeki tesirini sağlayıcı ve arttırıcı unsurlardır. Topçu'ya göre gerçek ibadet, aşk ve sevgi ile Allah'a teslim olmaktır. Ona göre Allah'a teslim edici olan ruhtaki aşk ve vecd ortadan kaldırılrsa, namazda manasız cesetten başka bir şey kalmaz.¹⁸¹ Bu açıdan bakıldığında din, insan ruhunu aydınlatan en önemli

¹⁷⁹ Nurettin Topçu, *Büyük Fetih*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2013, s. 51.

¹⁸⁰ Emin Işık, "Nurettin Hoca ve Din Adamları", *Nurettin Topçu'ya Armağan*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, s. 174.

¹⁸¹ Topçu, *Türkiye'nin Maarif Davası*, Dergâh Yayınları, 38.bs., İstanbul 2020, ss. 177-178.

unsurdur. Dindar insanlar da ruhsal yaşayışında yaptığı birçok egzersiz sonucunda Allah’a yaklaşır. Dolayısıyla din, bütünüyle bir iç eğitim meselesidir.¹⁸² Yani, insan hakikate ancak iman ve kalp yoluyla varır. Burada iman kalbe uymak demektir. Kalbin yemişi ise aşktır. Bu aşk, Allah’a hulusun ifadesidir.¹⁸³ Görüleceği üzere Topçu’nun felsefe sisteminde din, zengin içerikli bir kavramdır. Düşünürün eserlerinde en çok din kavramı rastlansa da kavramla ilgili vermiş olduğu ifadeler birbirinden farklıdır. Şimdiye kadar edindiğimiz bilgilerden özetle dini, kısaca “insanın Allah iradesine teslimidir” olarak tanımlamak mümkündür. Her dinin tecrübesine baktığımızda da esasında kendini Tanrı’ya teslim etme, ilahi iradeye bağlanma gibi bir olgu görünmektedir. Bu halin temel amacı da ruhunu yükseltmektir. Dolayısıyla bütün dinler insanların ahlakını ve ruhunu yükseltmek için çalışmıştır. Ahlakın basamakları ve dereceleri de dinle örtüşmektedir. Ahlakın en alt basamakları başkalarını incitmemek, karıncaya bile zarar vermemek gibi davranışlardan başlarken, en üst basamaklarda onun Tanrı iradesiyle kucaklaştığı görülür.¹⁸⁴

Topçu’ya göre dinin esas bakımından akaid, ahkam, feraiz ve fıkıh gibi şariat ve kanun cephesi mevcuttur. Ama bunlar dinin kendisini değil, bedeninin ruh üzerindeki tesirini tanıtan bilimlerdir. Diğer bir deyişle dinin şariat cephesi dine götüren yolda beden gemisinin dümenini doğru kullanmasını öğretir. Aslında gerçek din, Peygamber’in tarif ettiği gibi “huy güzelliğidir”. Düşünüre göre günümüzde maalesef dinin bu ahlak cephesi tamamen çürümek üzeredir.¹⁸⁵ Ona göre günümüzde İslâm adı caminin kapısından Kabe’nin kapısına kadar soygunculuk ve ticaret hareketlerine bağlanmış durumundadır. Müslüman cemaati de bu değersiz ticaretle sahtekâr şeyh, mürşitlerin dolandırıcılık ve istismarına maruz kalmıştır.¹⁸⁶ Kısa bir ifade ile din bugünde siyasete dönüşerek ruhunu kaybetmiştir.

Düşünür “*İslâm ve İnsan*” adlı diğer bir eserinde “Din, esrarlı ve tabiatüstü kuvvetlerin varlığına inanmaktır” tarifini yapmıştır. Bu tarifte düşünür, dini kuvvetlerin iki karakterini – esrarlı oluş ve tabiatüstü – ortaya koymuştur. Ona göre esrarlı oluş vasfı tüm dinlerde değil, sadece bazı dinlerde mevcuttur. Bu nedenle esrarlı oluş vasfı dinin tarifinde esaslı unsur sayılmıyor. Dinin tarifinde önemli bir yere sahip

¹⁸² Topçu, *Psikoloji*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2008, s. 11.

¹⁸³ Topçu, *İrâdenin Davası / Devlet ve Demokrasi*, Dergâh Yayınları, 8.bs., İstanbul 2018, s. 96.

¹⁸⁴ Topçu, *İslâm ve İnsan / Mevlâna ve Tasavvuf*, Dergâh Yayınları, 15.bs., İstanbul 2019, s. 50

¹⁸⁵ Topçu, *TMD*, s. 178.

¹⁸⁶ Topçu, *TMD*, s. 186.

olan tabiatüstü fikri ise hemen hemen bütün dinlerde rastlanmaktadır. Bu fikri eleştirenlere göre tabiat ile tabiatüstü alemi XIX. yüzyılda pozitif bilimlerin ortaya çıkmasıyla birbirinden ayrılmıştır. Dolayısıyla geçen asırda yaşamış insanların inançlarını tabiatüstü fikriyle açıklanmak yanlıştır. Ama Topçu bu eleştirilerin yerinde olmadığını savunmaktadır. Topçu öncelikle bu iki alemin kısaca tanımını yapmıştır. Ona göre tabiat bizim yaşadığımız ve sınırları olan bir alemdir. Tabiatüstü ise bu sınırları aşan ve sonsuza doğru uzanan bir alemdir. Eski dinlerdeki insanların inandıkları kutsal ve tabiatüstü varlıkları kuşkusuz bizim dünyamızın sınırını aşmıştır ve bunu kimse reddedemez. Bunlardan hareketle düşünür tabiatüstü fikrinin dinin tarifinde önemli bir yere sahip olduğunu ve doğru bir tanım olduğunu savunmuştur. Düşünüre göre tabiatüstü karakterini taşıyan tam bir din tarifi Allah ile yapılan tariftir. Din, tabiatüstü kuvvetlerin kaynağı olan Allah’a inanmaktır. Çünkü Allah, tabiatüstü nizamın prensibi ve tabiat nizamının kurucusudur.¹⁸⁷ Topçu, söz konusu din tarifinde Durkheim’e özel bir atıfta bulunmaktadır. Durkheim de Topçu gibi dini, inanma olgusuyla açıklamaya çalışmıştır. Her iki düşünür de dinin, “mecburi inançlar” olduğunu söylemiştir. Topçu’ya göre bu mecburilik vicdana bağlanır ve insanda sorumluluk hissini meydana getirir. Bu sorumluluğun adı da “Allah korkusudur”.¹⁸⁸ Durkheim de buna benzer ifadede bulunur. Ona göre, dinde birtakım yapılması gereken mecburi hareketler vardır ama bunlar sadece dine özel değildir. Örneğin kanunlara uymak da insan için bir mecburidir. Ancak dinin dışında inanmaya mecbur olduğumuz hakikatler yoktur. İnanma mecburiliği sadece dine özeldir. Ama bu maddi bir güce dayanan mecburilik değil, sırf ruha dayalı mecburiliktir. Dindar olmak için inanmak bir mecburiliktir. Söz konusu inanma olgusu dinin de temel gayesidir.¹⁸⁹

Dinin ne olduğuna dair Topçu’nun görüşlerini özetleyecek olursak “Din, ahlakın kaynağı olan ilahi iradeye bağlanma ve tırmanma çabasıdır”¹⁹⁰. Çünkü insanın doğasında Allah’ı arama çabası vardır. Her insan, doğası gereği bütün varlığı ile teslim olacağı mutlak ve Sonsuz Kudret’i, Allah’ı arar. Blondel’in ifade ettiği gibi herkesin kendi tapacağı vardır, dindarlar gibi dinsiz olanların bile. İnsan bu dini arayış yolunda sürekli akla başvurur, bu tür meseleleri akılla çözmek ister. Ama akıl ile zorlanan bu arayış belli bir noktaya vardıkdan sonra tekrar insanın iç dünyasına döner ve dinin içsel

¹⁸⁷ Topçu, *İslâm ve İnsan*, ss. 208-209.

¹⁸⁸ Topçu, *AN*, Dergâh Yayınları, 12.bs., İstanbul 2019, s.87.

¹⁸⁹ Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 208.

¹⁹⁰ Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 96

denemeden başka bir şey olmadığını anlar. Peygamber'in "nefsini bilen Rabbin bilir" ifadesini bu anlamda anlamak lazım. Filozofa göre aşk psikolojisi ve bir kalp terbiyesi olan tasavvuf, bu içsel denemenin ta kendisidir.¹⁹¹ Yani, dini ister felsefe ister metafizik veya psikolojik açıdan ele alalım, dinin insanın iç hayatından doğan iradenin tüm engelleri geçerek gerçek saadete, yani Allah'a yönelme çabası olduğu ortaya çıkmaktadır.

Din Ne Değildir? Dinin ne olduğuna dair Topçu'nun görüşlerine değindikten sonra düşünürün dinin ne olmadığına dair görüşlerine geçebiliriz. Düşünürün din anlayışına baktığımızda dinin ne olduğundan daha ziyade ne olmadığı üzerinde odaklandığı görünmektedir. Böylece filozof, din tanımlamasında değilleme yöntemini kullanmıştır. Topçu'nun bu konuda yapmış olduğu tanımları birçok başlık altında değerlendirmek mümkündür.

Din, pozitif bilim değildir. Din, deney ile açıklanamaz. Dinin prensipleri ilham ve inançlarla beslenir. Dinde matematikte olduğu gibi aklın yapısına dayalı ilkeler yoktur. Yani, onun ilkeleri vicdanın yapısına bağlıdır. Aynı zamanda din, Durkheim'in ifade ettiği gibi insan için sadece bilgi kaynağı değil, kuvvet kaynağıdır. Dindar insanı diğer insanlardan farklı kılan onun bilgisi değil, ruhunun kuvvetidir. Bu ruh kuvveti insanı Allah'a götüren enerjinin kaynağıdır.

Din, bilim olmadığı gibi bilim tarihi de değildir. Dini hayatı gösteren ibadet şekilleri ve bununla ilgili bilgiler gerçek anlamda dinin kendisini ifade etmez. Kur'an ve Peygamberin sözlerini doğru anlamayı ve yorumlamayı ifade eden tefsir ve hadis bilgileri de dini hayatı ortaya koymaz. Çünkü dini hayat, bireyin ruhunda deneme yoluyla gerçekleşir. Bu deneme yapılmadıkça tefsir ve hadis teori halinde dışımızda kalır. Yani, sadece bunların bilgisi ile dindar olunmaz. İnsanı gerçek dindar yapan, bu ilahi bilgileri yaşatan aşk duygusudur.¹⁹² Çünkü gerçek dinin yolu aşk yoludur. İnsan kalbinden fani olan vücut, emeller ve şekiller gibi göze gözüken şeyler silinip sadece aşk kaldığında işte o an gerçek Allah'ın aşkı ortaya çıkar, bu varlığın gerçek ve mutlak sevgisidir. Yani, insanın aşkı, tabiatın aşkı, vatanın aşkı gibi bütün bu aşkları geçip Allah'a doğru yöneldiğinde aşkın aşkı gerçekleşir. Bu aşk duygusunu Fuzuli yaşadı,

¹⁹¹ Topçu, *TMD*, ss. 185-186.

¹⁹² Topçu, *TMD*, s. 179.

Yunus de bunu anladı ve anlattı. Bu aşkı yaşayan varlığın içinde Allah gizlenen “Ben” vardır. Yaratılışımızın hikmeti de bundadır.¹⁹³

Din, hukuki kaidelerin birleşmiş hali veya sevap-günah nizamnamesi değildir, Gerçek din, öne çıkan tüm engelleri aşarak hakikate doğru durmadan ilerleyen ruhi bir hayattır.¹⁹⁴ Düşünüre göre, ne yazık ki günümüzde kutsal dinin ruhunu siyaset ve ticarete dönüştürenler Allah’ın hikmetini aşk ve merhametle değil, hukuki kaidelerle, tehdit ve iddia ile tanıtmaya çalışıyorlar.

Din, cennet ticareti veya dünya-ahiret alışverişi değildir. Din ruh için kuvvet kaynağıdır. Dindar insan diğer insanlardan daha çok bilen değil, diğer insanlardan ruh açısından kuvvetli olandır. Yani, dini hayat, ruh dünyasında yapılan bir atletizmdir.¹⁹⁵

Din, bir mantık sistemi değildir. İlahi kaynakları aklın prensipleriyle kavramak mümkün değildir. Akıl, belki de Allah’a ulaşma yolunda bir merdivendir. Akıl merdivenlerinden ilerleyerek belli bir noktaya ulaştıktan sonra insanın kalp ve ilham kanadına ihtiyacı vardır. Çünkü aşk yolunda insan yürüyerek değil, uçarak ilerler. Mevlâna’nın “Mustafa’nın önünde akli kurban et” sözünü bu anlamda anlamak lazımdır.¹⁹⁶ Topçu’ya göre akıl, deliller toplansın, tercihler yapılsın, duyumlar alınsın, tenkitler harekete geçsin, öncüllerden sonuç çıkarılsın diye beklerken kalp işini bitirmiş, çoktan bu mesafeyi aşmış oluyor. Burada kalp, akıl yoluyla ulaşılan dış dünya ile insanın içsel yaşantısını bir noktada, aynı ışıktaki birleştiren dengeyi sağlayıcı bir güç konumundadır. Yani, Paskal’ın dediği gibi “kalp ile tanıdıklarımızdan aklımızın haberi bile yoktur”.¹⁹⁷

Din, sanat da değildir. Bizim duyduğumuz güzel seslerle okunulan Mevlid ve Kur’an, dindarlık ifadesi değil, belki de dindarlık gösterisidir. Kendilerini din adamı olarak gösteren insanların dini, alış-veriş sermayesi yapan iğrenç, dindışı hareketleridir. Gerçek dini sanatın ticaretle ilgisi olmaz. Kur’an’ın kendisine uygun bir şekilde yaşatmaya yarayan dini sanat, Peygamberin kendisi tarafından övünülen ve benimsenen en güzel şeydir. Dini sanat, ilahi yolda yükselmek isteyen kanatlara şevk

¹⁹³ Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 38

¹⁹⁴ Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 105

¹⁹⁵ Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, Dergâh Yayınları, 15.bs., İstanbul 2018, s. 176.

¹⁹⁶ Topçu, *TMD*, s. 179.

¹⁹⁷ Topçu, *Var Olmak*, Dergâh Yayınları, 27.bs., İstanbul 2019, s. 134; Topçu, *İD*, s. 222.

katan bir berraklıktır. Diğer bir deyişle dini sanat, göklere yükselmek isteyen ruhların beden yükünü hafifletici bir hava temizliğidir.

Din, bir efsane değildir. Eski Yunan mitolojisi din ile yanyana yaşamıştır. Bu mitolojinin ana kahramanları da insana benzeyen ama insana üstün olan yarı Tanrılardır. Dinlerde de yer alan mitolojik inançları din ile karıştırmak, gerçek realite ile hayali birbirleriyle karıştırmak demektir. İslâm'da bu tür efsanelerle dini karıştırma olayları, din adamı rolünü üzerine alan masal üretici şeyh, vaiz, mürşit, alimler tarafından gerçekleştirilmektedir. Bunlar, dinin ihtiyacını hisseden ama dini denemeyi yaşamaya kabiliyetli olmayan halkı istismar etmektedir. Dinle ilgili böyle bir tehlikelerden korunmak için dinin gerçek din adamlarının kontrolü altında bulunması gerekir.

Din, hipnotize hareketi gibi bir telkin psikolojisi değildir. Gerçek din sadece hakikatin telkinini yapar ve insanı belli bir noktaya kadar götürdükten sonra gerçek gayeye ulaşmayı kişinin kendi içsel denemesine bırakır.

Din, bir iddia değil, belki de bir hayattır. Dinde insanlığın kibriyle yüklü iddialarına yer verilmez. Herhangi bir din müntesibinin hakikat iddialarını ortaya koyarken kendi dinini başka dinlerden üstün olduğunu savunması veya diğer dinleri küçümseme hareketi hiçbir şekilde dinini yüceltmez. Belki de bununla insanlar sadece kendi haset, kibir, kin ve rüyalarını ortaya koymuş olurlar. Dinler arasındaki gerçek hakikate ulaştırıcı karşılaştırma yapabilmek için, bunu yapmakta olan kişinin karşılaştırdığı dinin her ikisini de aynı derecede yakından bilmesi ve kendi içinden yaşamış olması gerekir. Aksi takdirde bir filozofun “felsefe sanattan daha önemlidir” veya bir matematikçinin “matematik fizikten daha değerlidir” şeklindeki ifadesinden hiçbir farkı kalmaz. Bu karşılaştırmayı yapacak olan da insanda kalptir. Bir kalpte iki aşk, iki iman birlikte olmadığı için böyle bir karşılaştırmının olması olanaksızdır.

Din, bir meslek değildir; belli bir insan kısmına değil, hak yolunda olmak isteyen herkese yöneliktir. Peygamber ve sahabe döneminde hoca ve din adamı sınıfı yoktu. Dolayısıyla hepimiz din adamıyız. Din, insanoğlunun cevheridir. Allah yolunda olmak ve bu yoldan uzaklaşanları da uyarmak hepimizin ortak görevimizdir.

Dinin, siyasetle ilişkisi olamaz ve din, bir dünya saltanatı değildir. Şeyhülİslâmlık kurumların din adına sahip olduğu iktidarla siyaset yapması, devletle birlikte dinin de çökmesinin en temel nedenlerinden biridir. Dini makam yumruk

idareciliği değil, hakka işaret yeridir. Devlet adamı iktidarını değil, sorumluluğunu Allah'tan aldığını anlamalıdır.¹⁹⁸ Düşünöre göre maalesef günümüzde din tamamen siyasetleşmiş durumundadır. Düşünür günümüzde adeta bir taassup cihadı yapıldığını dile getirmektedir. Ona göre dolandırıcı şeyhlerle dervişler, sahtekâr mürşitler ile Kur'an ayetlerini satan hafızlar, Kâbe yolunda birbirini soyan alimler İslâm'ı dipsiz bir karanlığa sürüklüyorlar.¹⁹⁹

Topçu'ya göre dinin ruhu düşüncedir. Eğer bu dinin ruhu kaybolursa hareket ve ibadetlerin hiçbir anlamı kalmaz. Ruhunu kaybeden dinler ve cemaatlerde manasız sade beden hareketleri çoğalır. Tüm dinler gibi İslâm da bu kaderle karşılaşmıştır. Aristo felsefesinin reddedilmesiyle felsefe de birlikte gömülmüştür. Birkaç asır sonra içtihat kapısı kapanınca İslâm'ın gerçek ruhunu yaşatan mutasavvıflar İslâm dünyasından uzaklaştırılarak devreye cennet ticaretiyle geçinen kaideci ruhsuzlar girmiştir. Bu kaideci şeriatçılar Allah'ın emirleri diye müminlere sade manasız hareketleri sunarak sihirbazların zihniyetiyle İslâm dünyasını zehirlemiştir. Evrensel nizama aykırı olan olayları Allah'ın eseri olarak tanıtmıştır. Sırat köprüsünü cambaz ipi gibi tarif etmiş, Hz. Peygamberin Miraç gibi ruhi olayları cennetten gelen bir binek hayvanla izah etmiştir.²⁰⁰

Düşünöre göre günümüzde kendilerini İslâm'ın sahibi sayanlar dini matematik esaslı bir disiplin haline getirdiler; günah ve sevaplarını rakamla ölçtüler, tesbih sayısında hikmet aradılar, sakal öperek hırka takdis etmeyi dindarlık sandılar, medeni nikahı eksik bulup imam nikahını tercih ettiler, duaları da avaz ile yaptılar. Bu muazzam bir dini matematik sistemde sadaka vermek imanın şartı olarak görüldü. Böylece dinden bütün ruh sıyrılarak, hiç alakası olmayan bir iskelet iman ortaya çıkmıştır.²⁰¹

Topçu'nun yukarıda değindiğimiz dinin ne olmadığına dair görüşlerini bir araya topladığımızda şu sonuç ortaya çıkmaktadır. Din, mantık ve felsefe, musiki ve güzel sanatları, bilim ve din tarihi, mitoloji gibi bilim alanlarına karşı veya düşman değildir. Bununla birlikte din, meslek veya bir dünya saltanatı da değildir. Din, bunlardan ayrı kendine özgü alanı olan, Allah'a ulaştırın aşk hakikati ve ahlak yoludur. Düşünöre göre dinle ilgili bu bilgiler İslâm Enstitülerinde ve İlahiyat Fakültelerinde felsefi kültür

¹⁹⁸ Topçu, *TMD*, ss. 180-183.

¹⁹⁹ Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 55

²⁰⁰ Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 66

²⁰¹ Topçu, *AN*, s. 92.

içinde sindirilmeli, gelecek nesile aktarılmalı ve gerçek din tanımını doğru tanıtılmalıdır.²⁰²

Şimdi Topçu'nun dinle ilgili görüşlerini özetledikten sonra düşünürün ahlak anlayışına geçebiliriz. Topçu'nun ahlak anlayışını ele aldığımızda da daha önce çalıştığımız gibi öncelikle ahlakın ne olup ne olmadığını irdelemeye çalışacağız.

Ahlak Nedir? Topçu'ya göre ahlak, basit bir ifade ile davranışlarda ortaya çıkan birtakım değerlerin iyi ve kötü olarak insanlar tarafından ayırt edilmesidir. Ve bu değerler insanların içsel yaşayışlarıyla bilinmektedir.²⁰³ Bu açıdan bakıldığında ahlak, insanın varoluş ve kendini inşa etme, geliştirme sürecidir. Diğer bir deyişle insanın kemale ulaşma yolunda tüm engelleri aşması ve böylece kendini mücadeleye vermesidir.²⁰⁴ Genel itibarıyla Topçu'nun düşünce sistemi ahlak merkezli bir felsefedir. Burada ahlak sadece sistemin bir parçası değil, insanın, toplumun ve devletin oluşmasında ve gelişmesinde rol oynayan önemli faktördür. Düşünüre göre dünyada ahlaktan daha müthiş, daha gerçek bir şey yoktur. Topçu *Ahlak Nizamı* adlı eserinde ahlakı, mesuliyetin iradesi, hareket ve davranışların metafiziği olarak tanımlamıştır.²⁰⁵ İlkeleri ne olursa olsun her bir ahlak kuramı kıymetler ve değerler sistemine bağlanır ve ahlak, metafizik niteliğini buradan elde eder. Her ahlak kuramının ilk ve zaruri temeli olan mesuliyet ve hürriyet metafiziğin sorunudur. Bütünüyle şüphe veya inkâr üzerine ahlak sistemi kurulmaz. Her ahlak kuramının temelinde bir evrensel tecrübe ve deney vardır. Deneylerin dışında kalanlar ise evrensel inançlardır.²⁰⁶

Ahlak, dini ilerleyişte bir basamaktır. Ahlak dini yaşayışta insanı belli bir noktaya kadar götürür ama onun ötesine geçemez. İnsan ruhunu ahlakın sınırlarından daha yükseklerle ve ötelere götürücü olan dini denemelerdir.²⁰⁷ Görüleceği üzere düşünürün felsefe sisteminde ahlak konusu hep dinle anılmaktadır. Yani, ahlaki olgunlaşmak dinsel tecrübesiz mümkün değildir.

Ahlak Ne Değildir? Ahlak, teknolojinin inkârı değildir.²⁰⁸ Düşünür maddeciliği eleştirmiş olsa da günümüzdeki teknolojik gelişmeleri olumsuz açıdan

²⁰² Topçu, TMD, s.165.

²⁰³ Topçu, *Psikoloji*, s. 11.

²⁰⁴ Fahri Yetim, "Ahlakçılık Düşüncesi Bağlamında Nurettin Topçu'nun İslamcılık Eleştirisi", s. 17.

²⁰⁵ Topçu, *AN*, s. 23.

²⁰⁶ Topçu, *KM*, s. 59.

²⁰⁷ Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 205.

²⁰⁸ Topçu, *AN*, s. 33.

değerlendirmemiştir. Düşünür, günümüzde teknolojik gelişmelerin hayatımızda büyük bir önem arz ettiğini ve bunları ilerletmeye çalışmanın bizim bir görevimiz olduğunu belirtmektedir. Ona göre teknik, ilimin arkasında olmalıdır ve insan hayatına hâkim olmamalıdır. Kendi sözüyle anlatacak olursak “Biz ilime değil, ilim ve hakikat aşkını tekniğe feda etmeye karşıyız”. Genel bir ifade ile düşünüre göre teknolojik gelişmeler insanın değerini düşürmemelidir; insan tekniğin ayakları altında ezilmemelidir, insanı tanıttak olan diğer bilimlerden insanı çıkarmamalıdır. İnsanlığı unutup tekniğin peşinden koşmak hiçbir zaman insanı yükselişe götürmez aksine insanlığın çöküşüne, yıkılışına yol açar. Düşünür bazı kültürlerin bu hatayı yaptığını dile getirmektedir. Örneğin Batı’da makineleşme hareketi ve teknik gücü yükselirken hayat meydanından ahlak dışarıya atılmıştır. Rusya ve Amerika gizli ve açık vasıtalarla teknik ve maddi iktidarını bütün dünyaya yayarak insanlığın kurtuluşunu maddeci emperyalizmde aramıştır. Ama her ikisi de karanlık bir yolda yürümüşlerdir. Avrupa medeniyetinin temeli olan Eski Yunan kültürünün büyük düşünürü olan Sokrates felsefeyi fizikten, yani madde biliminden ahlaka yükseltmeyi düşünmüştü. Ama ne yazık ki Batı dünyası Sokrates’in bu fikrini tam olarak hayata yansıtamamıştır. Topçu’ya göre bütün büyük medeniyetler manevi değerlerin hayata hâkim olmasıyla meydana gelmiştir. Aksine maddeye üstünlük sağlayan ilerleyişler hep medeniyetin yıkılışıyla sonuçlanmıştır. Düşünür Batı’nın XIX. yüzyıla kadar bazı konularda yaşadığı yükselişlerin sırrını felsefe, sanat ve ilimin ortaya koyduğu manevi güçte aranması gerektiğini ileri sürmektedir.²⁰⁹

Ahlakın Temel Karakterleri Nelerdir? Bir bilimin var olabilmesi için, onu diğer alanlardan ayıran kendine özgü konusu ve yöntemi olmalıdır. Bu nedenle herhangi bir kavramı veya alanı ele aldığımızda öncelikle onun temel karakterini ve diğer bilimler arasındaki yerini incelememiz gerekmektedir. Topçu’ya göre ahlakın konusu, insanın iradeli karakterleridir, yöntemleri ise ahlakçılara göre değişmektedir. Şimdi düşünürün görüşleri ışığında ahlakı, diğer bilimlerden ayıran en önemli temel karakterlerine yer verelim.

Ahlak diğer bir bilimler gibi bir gerçekliği ortaya koymaz. Bilimlerin her biri kendi konusu olan olayların realitesini araştırır, var olan şeyleri tanıtır. Ahlak ise, var

²⁰⁹ Topçu, *TMD*, ss. 151-153.

olan şeylerle birlikte olması gereken şeyleri de – ideali – inceler. Ahlakın hakikatleri, davranışların arasından en iyisini ve en doğrusunu seçer.

Bilimler olayları ele alırken onları bir kanuna bağlamaya çalışır. Yani, deneylerin ortaya koydukları gerçekleri genel ve evrensel kanunlarla açıklar. Ahlak ise, kanunları değil, kaideleri ortaya koyar. Ahlak, insanların davranışları arasından en iyisini seçerek bu davranışları hareket kaideleri halinde ortaya koyar. Bilimler, gerçeği tanıtan kanunları inceler, ahlak ise, emredici kaideleri ortaya koyar. Örneğin, ödev ve adâlet kaidelerini ileri süren ahlak, “Ödevini yap!”, “Adil ol!” emrini verir ve ahlaklı olmak için bu tür davranışları sergilemenin zorunlu olduğunu ortaya koyar.

Her bilimin amacı, kendi konusu olan olayların sebebini araştırmak ve bu sebebi başkalarına anlatmak, açıklamaktır. Konusu insan davranışları olan ahlakın amacı ise, bu davranışların sebebini araştırmak değil, onları değerlendirmektir. Ahlak, her şeyden önce davranışlarımızda bizim hür olup olmadığımızı ve irade sahibi olan ruhun ne tür hareketleri ortaya koyabileceğini araştırır.²¹⁰

Ahlakın Diğer Bilimler Arasındaki Yeri. Bilimler arasında konu açısından ahlaka yakın görünen bilim alanı, insanın ruh hallerini inceleyen psikolojidir. Ancak ahlakı psikolojiden ayıran noktalar vardır. Şimdi onlara yer vereceğiz. Ahlak ile psikoloji irade olayları bakımından birleşmektedir. Ama zekâ ile duygu olayları psikolojinin konularına girdikleri halinde ahlaktan ayrılmaktadır. Psikoloji insanın ruhunda hürriyetin var olup olmadığını inceler, ahlak ise, iyi ve kötü hareketleri birbirlerinden ayırarak ideal gayesini araştırır ve böylece insan hürriyetini değerlendirir. Ahlak olayları ancak sübjektif halde tanımak zorundadır. Çünkü hakem olan vicdan sübjektif yapıdadır. Psikolojide ise, olayları sübjektif açıdan tanımak zorunda değildir; objektif metotlarla da iç hayatımızı tanıyabilir.

Ahlakın, toplumdaki örf ve adetleri incelediğini ileri sürenler, ahlakı sosyolojinin bir bölümü olarak görmüştür. Ama bu görüş ahlak, toplum olaylarını inceleyen sosyolojiden bazı noktada ayrılmaktadır. Sosyoloji, toplumların yaşayış tarzı hakkında bilgi verebilir ama bunları değerlendirebilecek bir ölçü ortaya koymaz. Davranışları iyi ve kötü olarak değerlendiren ölçü vicdan’dır. Bu bakımdan ahlak, sosyolojiden ayrılmaktadır.²¹¹

²¹⁰ Nurettin Topçu, *Felsefe*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2006, ss. 78-88; Nurettin Topçu, *Ahlak*, Dergâh Yayınları, 16.bs., İstanbul 2020, ss. 20-21.

²¹¹ Topçu, *Ahlak*, s. 22.

Özetle şunu söyleyebiliriz ki, Topçu'nun görüşüne göre kendini özgü konusu ve yöntemi olan ahlak, kaideler ortaya koyması ve ideali araştırması bakımından diğer bilimlerden ayrılmaktadır. Hürriyeti değerlendirmek açısından psikolojiden, ahlakın ölçüsü, iyi ve kötüyü değerlendiren vicdan meselesinde sosyolojiden ayrılmaktadır. Ahlak ve sanat arasında duygu yapısı açısından bir bağlantı vardır. Şimdi sanat eseri ile ahlak hareketlerini doğuran duygular arasındaki benzer noktalara değinelim.

Sevme kabiliyetimiz her ikisinin de sınırlarını aşmaktadır; hamlesiyle gerçek dünyamızın üstüne yükselmekte ve orada sanat ile ahlakın eserlerini meydana getirmektedir. Ahlak ve sanatın her ikisi de yedikçe açlığı arttıran bir besin halinde iyilik yapan insanı daha da büyük iyilik yapmaya koşturur. Bu iyilik yapma sevgisini hiçbir doyum söndüremez.

Ahlakta her şeyden önce kendimizden çıkıp başka insanları sevindirme, mazlumları zulümden kurtarma, yoksulları varlığa kavuşturma gibi bir özgeci gaye vardır. Yani, ahlakta başkalarına faydalı olmak bir sonuçtur. Dolayısıyla bencillik, davranışlarda hiçbir zaman ahlaklılık sayılmaz. Sanatta da bir menfaat aranmaz. Sanatın amacı sadece birey ve toplumlara fayda sağlamak değil, güzellik heyecanının yaşanmasıdır.

Ahlak ve sanatın her ikisinde de görülen ortak özellik, hürriyet ve yaratıcılıktır. Bütün bilimlerde gayeye götüren belli bir yollar, yöntemler vardır. Sanatta bu yollar belli bir çizgiyle sınırlandırılmamıştır. Sanatçı kendi eserini ortaya koyarken yolunu ve yöntemini kendisi seçer; renklerini, seslerini, şekillerini ve hayallerini kendisi yaratır. Aynı hürriyet ve yaratıcılığı ahlakta bulmak mümkündür. Ahlakta ödev, adâlet, merhamet şeklinde birçok ilke ortaya koyulmuş olsa da bunlardan herhangi birisini seçmek insanın isteğine bağlıdır. Vicdanın bir iyilik eseri yaratması, bir matematik probleminin çözülmesiyle kıyaslanamaz. Matematik probleminin çözülmesinde sonuca ulaşmak için her zekanın baş vurması gereken zorunlu yöntem kullanılacaktır. Kimse istediği yöntemle sonuca varamaz. Ahlakta ise eylemleri seçmede herkes serbesttir. Herkes kendi hareketini ortaya koyar. İnsanların büyük ahlaki hareketlerin karşısında hayret ve hayranlık duyması, ahlaki davranışlarının hürriyet ve yaratıcılığın eseri olmasındandır. Bu hayranlık duygusunun bir örneğini Fransız şairi olan Victor Hugo'nun *Sefiller* adlı romanında yer alan Jan Valjan isimli bir hırsızın şu güzel bir hikayesiyle anlatmak mümkündür. Jan Valjan isimli bir hırsız geceleyin papazın evinden gümüş şamdanlarını çalar ama bekçi onu yakalayıp papaza götürür. Bütün

olayı öğrenen papaz, karşısında korkudan titreyen hırsızı görüp bekçiye “Hayır, bu benim arkadaşımdır. Dün akşam bana misafir olarak gelmişti, bu şamdanları da ona kendim hediye etmiştim, yanında da gümüş kaşıklar vardı ama onları almayı unutmuş. Al, bunları dostum” diyerek gümüş kaşıkları hırsıza uzatmıştır.

Her iki alanda da insan herhangi bir ahlaki davranışta bulunduğu kendi varlığının üstüne yükseldiğini hisseder. İnsan, bir an olsa da içindeki acılarından kurtulup bulunduğu ahlaki davranıştan dolayı sevinir, mutluluk duyar. Sanki dar ve karanlık bir zindandan kurtularak güneşe kavuşan gözler gibi dünyaya sadece güzellikle bakar. Guyau’a göre, ahlak ve sanatın amacı birdir. Her ikisi de hayatın bizden taşıp etrafa yayılmasını hedefler. İnsan kendi varlığını taşıp diğerlere uzatmadığı yerde ne sanat vardır ne de ahlak. Başkaları için yaşamak, kendi varlığından başkalarına da sunmak, ağaç gibi meyve vermek hem iyyinin hem de güzelin gerçek hayatını yaşamaktır.²¹²

Topçunun ahlak ve sanatla ilgili görüşlerini özetleyecek olursak, ahlak ve sanatın arasında yakından kurulan ilişki vardır; Her ikisi de menfaati değil, en yüksek iyiyi, ideali arar; her ikisinde de yaratıcılık ve hürriyet vardır; her ikisi de insanı kendi varlığının üstüne yükseltir. Onları birbirinden ayırmak, insanın iç dünyasını kendisinden ayırmakla aynı anlama gelmektedir. Filozofa göre ahlak ile din, içte derinleşme yoluyla sonsuzluğa yönelme, ruhun huzur ve kurtuluşunu arama yöntemidir.²¹³

Konuyu kısaca özetleyecek olursak Nurettin Topçu’da din ve ahlak her şeyden önce ruhi bir hayattır; insanın içte derinleşme yoluyla mutlak varlık olan Allah’a doğru yönelmesini ifade eder. Diğer bir deyişle din ve ahlak hayvani bir hayattan insani bir hayata geçiştir. Yani, insanın gelişimi ile yakından ilgili olgulardır. Ahlak insana güzel davranmayı, din ise ahlak aracılığıyla ruhu ilahi iradeye yakınlaştırmayı hedefler. Yani, her ikisi de hem gaye hem de nitelik açısından birbirlerine yakın alanlardır.

3.1.2. Topçu’da İyilik ve Kötülük

Genellikle ahlak felsefesinde insan davranışları söz konusu olduğunda ilk önce iyilik ve kötülük kavramlarıyla karşı karşıya geliriz. Çünkü bir davranışın ahlaka uygun olup olmadığını anlayabilmemiz için öncelikle onun iyi veya kötü bir niteliğe

²¹² Topçu, *Ahlak*, s. 24-28.

²¹³ Tuncay İmamoğlu, Ruhattin Yazoğlu ve Vahdettin Başcı, *Din Felsefesi*, Eser Basın Yayın, Erzurum 2016, s. 219.

sahip olduğunu bilmemiz gerekir. Nurettin Topçu da kendisinden önceki ahlak filozoflarının düşüncelerini takip ederek bu iki kavramı insan ve onun davranışları üzerinden açıklamaya çalışmıştır.

Daha önceki bölümlerde Eski Yunan felsefesinin önemli düşünürü olan Sokrates'in iyilik ve kötülüğü bilgelikle bilgisizlik olarak değerlendirdiğini söylemiştik. Topçu'ya göre iyilik ve kötülüğün ortaya çıkışında bilginin önemli bir payı olsa da uygulama esası bakımından farklılık gösterebilir. Yani, ahlaki bir bilginin bilinmesi, kişi tarafından uygulanacak anlamına gelmez. İnsan bilgi sahibi olabilir ancak her zaman iyiliğe eğilimli olmayabilir.²¹⁴ İnsan doğasına baktığımızda bazen çok kazanmak, iyi yemek gibi duyuşsal zevkler üstün gelerek insanı her türlü kötülüklere sürüklediğini görürüz. Bu açıdan bakıldığında cinayet, haksızlık, yalan ve hile gibi kötülüklerin meydana gelmesi insanın kendi iradesi, seçme yetisine bağlıdır. Bunun aksine bazen insanda evrensel düzene götüren en yüksek gayeler üstün gelerek iyiliklere sevk edebilirler. Bencilliği bir tarafa atarak diğerklere adâletli, merhametli davranabilir. Hayvanlar ile bitkiler ise bu kötü olan şeylere eğilimli değildir. Sadece insan, iyi şeyleri yapabildiği kadar kötülükleri de yapabilirler, her ikisine de eğilimlidir. Yani, insanda seçme yetisi olan şuur vardır.²¹⁵ Düşünürre göre insanı hayvanlardan ayıran en önemli özelliklerden bir tanesi onun iyi ve kötü konusunda seçme yetisine sahip olmasıdır. Nurettin Topçu'nun bu karşılaştırmasına benzer bir örneği Dostoyevski vermişti. Dostoyevski'nin ünlü eseri olan *Karamazov Kardeşler*'de insanın yaptığı kötülükleri hayvanın yaptıklarıyla karşılaştırmak hayvan için büyük saygısızlık olduğunu belirtmiştir. Kendi sözü ile ifade edecek olursak “aslında insanın ortaya koyduğu acımasız zulmü bazen hayvanlarla karşılaştırarak ifade eder. Ama bu son derecede adâletsizlik ve saygısızlıktır. Bir canavar hiçbir zaman insan kadar acımasız olmaz. İnsan zulüm ve kötülük konusunda uzman (artist) hem yaratıcıdır. Kaplanın yapabileceği şey, sadece kemirmek ve kusmaktır. Ama kaplan gece yarısı insanların kulaklarını çivi ile çivilemeyi becerebilse de bunu yapmazdı hatta aklından bile geçmezdi”²¹⁶. Her iki düşünürün de görüşlerini özetleyecek olursak hayvan, kötülüğü bilinçsiz yapar ve yaptığı kötülüğü iyilik olarak algılar. İnsan ise kötülüğü yanlış bir davranış olduğunu bildiği halde bilinçli ve şuurlu

²¹⁴ İyilik-Kötülük Sorunsalına Nurettin Topçu Bakışı,

<https://gecedergi.com/muhammed-murat/iyilik-kotuluk-sorunsalina-nurettin-topcu-bakisi>

²¹⁵ Topçu, *Ahlak*, s. 52.

²¹⁶ Федор Михайлович Достоевский, *Братья Карамазовы*, Издательство «АСТ», Москва 2007, стр.161.

bir şekilde yapar. Örneğin, bir kedinin fareyi yakalaması veya bir kartalın tilkiyi avlaması kendileri için ahlakidir ve sıradan bir olaydır. Ama insan için aynı şeyi söyleyemeyiz. Vicdanlı, aklı başında olan bir insan, başkalarına zulüm veya eziyet etmeyi hiçbir zaman ahlaklılık olarak karşılamaz. Hayatı boyunca suç işlemiş cani ve katil bir insan bile yaptıklarından belki de pişman olmayabilir ama bunların suç ve ahlaka aykırı olduğunu içinde hisseder.

Düşünüre göre iyilik ve kötülük, zalim ile merhametli, alim ile ahmak aynı dünyayı paylaşarak yan yana yaşıyor olsalar da iyilik ve kötülüğü barındıran bu dünyada kötülükler her zaman iyiliğe üstün gelmiştir; beden her zaman ruha düşman olmuş, tarihin her sayfasını açtığımızda katı eller narin kalpleri hançerlemiş, yani kötülük iyiliği her zaman ezmiştir. Düşünür, dünyada kötülüğün hâkim olmasının nedenini yine insan doğası ile açıklar. Kendi sözü ile ifade edecek olursak, “insanların bazıları Allah’ı arama çabası içinde yaşarken bazıları ise köpeklerin içgüdüleriyle yaşamaktan hoşlanırlar.”²¹⁷ Anlaşılacağı üzere dünya üzerinde meydana gelen ahlaki kötülükler insanın hayvani isteklerinin bir eseridir. Kötülük, özellikle ahlaki kötülük insanın eseri ise, o zaman iyilik nedir? Topçu’nun bu konudaki görüşlerine değinelim. Düşünüre göre “iyi” demek bir varlığın kendine doğru uzandığı gayeyi gerçekleştirmesidir. İyi bir ilaç hastayı iyileştirir; iyi bir zehir ise öldürücüdür. Öldüremeyen zehrin değeri yoktur. Gayeler kadar iyinin de birçok çeşidi vardır.

1. Cansız varlıklarda kendiliğinden iyi olan şey yoktur. Onlar başka varlıklar için iyi olabilir. Örneğin bitkiler için yağmur iyidir ama yağmur için iyi olan şey yoktur.
2. Bitkilerin gelişmesini sağlayan, bitkiler için yararlı olan yağmur, gübre, ısı gibi şeyler iyidir.
3. Hayvanlar için ise duyum aldıkları şeyler, duyumsal zevkler iyidir.
4. İnsan varlığına gelince durum farklıdır. İnsan düşünme yetisine sahip bir varlıktır. İnsan, aldığı duyumların üstüne yükselerek en iyi olanı, evrensel düzeni arayabilir. İnsan ile hayvana ortak iyi olan zevklerin dışında insana yönelik özel iyi vardır. Bu iyi, aklın ortaya koyduğu bir düzenin gerçekleştirilmesidir.²¹⁸

²¹⁷ Topçu, *İslâm ve İnsan*, ss. 33-36.

²¹⁸ Topçu, *Ahlak*, s. 51.

Felsefe tarihi açısından bakıldığında iyi ve kötü olarak nitelendirdiğimiz değerler hakkında düşünürler farklı farklı çizgide ilerlediği görünmektedir. Bazı ahlakçılara göre birtakım davranışları iyi olarak değerlendiren insanın kendisidir. Yani, onlar karakterlerin davranışların kendisinde bulunmadığını savunur. Bu görüşü benimseyenlere göre dünyada kendiliğinden adâlet diye bir şey yoktur. İnsanlar birtakım davranışlarda adâletin olduğunu kabul etmiş ve inanmıştır. Bazı ahlakçılar ise bu görüşe karşı çıkarak davranışlarda iyi olarak değerlendirdiğimiz ahlaki değerlerin kendiliğinden var olduğunu savunmuştur. Yani onlara göre adâlet, biz aramadan önce de mevcuttu.²¹⁹

Bilineceği üzere iyilik ve kötülüğün kendiliğinden var olduğunu savunanlar olduğu gibi onların insanlar tarafından ortaya konduğunu kabul eden ahlakçılar da vardır. Düşünür bu konuyu ele alırken sıklıkla Maurice Blondel, Rauh, Pascal'ın görüşlerine de değinmektedir. Topçu'ya göre Blondel ve Rauh gibi bazı ahlakçılar, ahlaken iyinin çeşitli alanlarda yapılan denemeler sonucunda ortaya çıktığını savunmuştur. Bu düşünülere göre insan hareket ettikçe düşünme yetisi gelişir, vicdanın da iyilik bilgisi artar. Bu düşünme yetisi ve vicdan, bir olayın iyi veya kötü olduğuna dair bize hüküm verir. Hareket alanına girmeden herhangi bir insan hakkında bilgiye sahip olamayız. Bir insanın iyi veya kötü olduğunu ancak hareket alanında münasebete girdikten sonra anlayabiliriz. Yani, hareket ortaya çıktığında hakikat aydınlar. Hareketler, siyasi ve ticari hayatta da fertlerin gerçek yüzünü, karakterlerini aydınlığa çıkarır. Pascal'a göre ise iyilik ve kötülüğün hükümleri sadece zaman ve topluma göre değil, aynı davranış planı içinde de değişiklik gösterebilir. Yani, değerlerin menfaate göre değişik şekiller alması bazen vicdanları çelişkiye düşürebilir. Örneğin, vatan sınırı dışında bir düşmanı öldürmekle vatan sınırı içinde bir vatandaşı öldürmek vicdan için birbirinin karşıtı olarak karşılanır. Ama sebep ne olursa olsun insan öldürmek büyük suçtur. Pascal'a göre vicdan, hiçbir şekilde çelişkiden kurtulamıyor. Bu çelişkiden kurtulmak için toplum sınırları içinde kalmayıp değer hükümlerini evrensel düzeyde genişletmek lazımdır.²²⁰

Konuyu özetleyecek olursak, Topçu'ya göre günlük hayatta karşılaştığımız iyi veya kötü olarak nitelendirdiğimiz olgular insanların istek ve tercihlerine göre meydana gelir. İnsan hayvani duyumsal zevklerin peşinden koşarak, kendi ruhi

²¹⁹ Topçu, *Ahlak*, s. 52.

²²⁰ Topçu, *Ahlak*, s. 53.

varlığından uzaklaşırsa kötülük yapmaya da eğilimli gelir. Aksine tüm insanlık için iyilik sayılan evrensel düzeni hedefleyerek, sonsuza doğru yön alırsa iyiliği yaratır. Bununla birlikte düşünür “bilmek” ile “harekete geçmek” arasında önemli bir farkın olduğunu dile getirmiştir. İyinin bilinmesi, onun gerçekleşeceği anlamına gelmez. Bu yüzden iyiliğin ortaya çıkmasında bilgi tek başına yeterli değildir, onu desteklemek için ruhi kuvvet lazımdır. Sonuç olarak iyilik ve kötülük üzerinde fikir üretmiş düşünürler kimi konuyu hareketle, kimi düşünme yetisi, kimi ise vicdanla açıklamış olsalar da hepsi insan doğasından ilerlemiştir.

3.1.3. Topçu’da Sorumluluk ve Özgürlük

Nurettin Topçu’nun hareket felsefesinin temelini oluşturan “mesuliyet”, “hürriyet”, “isyan” ve “irade” kavramlarıdır. Söz konusu kavramlar filozofun düşünce sisteminde felsefi olduğu kadar ahlaki ve tasavvufi bir değer kazanmaktadır. Şimdi esas konumuz olan sorumluluk ve özgürlük kavramını Topçu’nun görüşleri üzerinde ele alalım. Topçu’nun ahlak felsefesinde sorumluluk kavramı önemli bir yer işgal eder. Düşünüre göre insan ve sorumluluk kavramı hep birlikte anılmalıdır. Çünkü sorumlu tutulan, düşünen ve düşündüklerini eyleme geçiren önemli aksiyon burada insandır. Ona göre insan esir doğar ve kendi hareketlerini ortaya koymak suretiyle hürriyetini elde eder ve böylece başka varlıkların kaderini değiştirir.²²¹ Bu yüzden evrenin sorumluluğu insanın eline verilmiştir. Evrenin insan için yaratıldığını bu anlamda anlamak gerekir. Bizim bütün sorumluluklarımızın şahidi ancak hareketlerimizdir.²²² Söz konusu olan hareketlerimiz ise iradenin eseridir. Bu açıdan bakıldığında irade, insan ruhunun özünü teşkil etmektedir.²²³

Şimdi konu edindiğimiz sorumluluk ve özgürlük kavramlarını Topçu’nun görüşleri üzerinde değerlendirecek olursak, sorumluluk, davranışların doğurduğu sonucu kendi üzerine almak, kabullenmek demektir. Sorumluluk, sade hareketten sonra ortaya çıkmış bir hukuki hadise değildir. Belki de hareketten önce var olan bir iradedir. Mesuliyet iradesi, kâinat nizamını hedef alarak vicdanların ve medeniyetlerin bekçisi oluyor.²²⁴ O, insan hareketinin ölçüsüdür. İnsanın sorumluluğu her hareketten sonra gitgide biraz daha büyüyen bir olgudur. Bu, daha yapacak çok şey olduğunu

²²¹ Topçu, *İsyan Ahlakı*, çev. Mustafa Kök ve Musa Doğan, Dergâh Yayınları, 24. bs., İstanbul 2020, s. 83.

²²² Topçu, *Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi*, 6.bs., Dergâh Yayınları, İstanbul 2016, s. 51.

²²³ Topçu, *AN*, s. 272.

²²⁴ Topçu, *KM*, s. 150.

fısıldayan bir sese benzer. Sorumluluğun ideal vasfı ahlakçılar tarafından hala yeterince iyi incelenmemiştir. Onlar çoğunlukla sorumluluğu kanun ile ortaya çıkan hukuki bir olgu olarak tanıtmışlardır. Felsefi görüşler de hukukçuların görüşlerinden uzak gitmemiştir. Hukukçular hareketlerin toplum nizamını ilgilendiren sonuçlarından yola çıkmıştır; ahlakçılar ise fiilin kendisinden yola çıkmıştır.²²⁵

Bilineceği üzere Topçu, ahlak felsefesinin kalbine sorumluluğu koymuştur. Ona göre bütün ahlaki öğretileri sorumluluğu menfi açıdan değerlendirmiştir. Yani, onlara göre sorumluluk, bir hareket sebebi değil, kendimizi korumaya yarayan kuvvettir. Aslında bizim anlayışımızla mesele yön değiştirerek sorumluluk pozitif hale gelmekte ve bizzat hareketin sebebi olmaktadır. Sorumluluk duygusu insanda düşünme faaliyetini doğurur ve insan düşündükçe yapacağı hareket karşısında daha sorumlu hisseder. Demek, düşünce hayatı ahlaki bir hayattan kaynaklanmaktadır.²²⁶

Topçu sorumluluğun iki türü – dışsal veya hukuki, içsel veya ahlaki – olduğunu dile getirmiştir. Bunlardan ilki dışsal veya hukuki sorumluluk, toplum düzenini sağlayan hukuki kanunlar karşısındaki sorumluluğumuzdur. Yani, dışsal olan davranışlarımıza aittir. Hukuki sorumluluk kendi içerisinde yerine getirici ve ceza verici olarak ikiye ayrılmaktadır. Yerine getirici veya farklı deyişle medeni sorumluluk, zararın ortadan kaldırılmasını ister. Ceza verici sorumluluk ise, bozulan düzenin tekrar düzeltilmesini sağlar. Sorumluluğun ikinci türü olan içsel/ahlaki sorumluluk ise, bizim hür olan davranışlarımızdan ve vicdanımızdan kaynaklanmaktadır. Ahlaki sorumluluk olmadan medeni sorumluluk olabilir. Yani, bahçemizin duvarı yıkılıp komşumuza zarar vermesinde veya bir çiftlinin hayvanlarının komşusunun bahçesindeki bitkileri bozmasında ahlaki bir sorumluluk yoktur. Ama medeni/hukuki sorumluluk vardır. Medeni sorumlulukta yapılan zararın ödenmesiyle sorumluluk ortadan kalkar. Ahlaki sorumluluk ise, insanın yapmış olduğu hareketlerinden dolayı vicdanında doğan sorumluluktur. Ahlaki sorumluluk olmadan ceza verici sorumluluk söz konusu olamaz.²²⁷ Şimdi doğal olarak şu soru ortaya çıkar; bu iki sorumluluğun hangisi öncedir ve hangi öbüründen doğmuştur? Topçu bu soruyu şu şekilde yanıtlamıştır.

²²⁵ Topçu, *İA*, ss. 99-100.

²²⁶ Topçu, *İA*, s. 35.

²²⁷ Topçu, *Ahlak*, s. 192.; Topçu, *İA*, s. 103.

Genel bakışa göre, bu iki sorumluluktan öncesi içsel, yani ahlaki sorumluluktur. Çünkü insan her şeyden önce özgür ve sorumlu bir varlık olmasının bilincindedir. Sorumluluk insanın vicdanında doğan ferdi bir olaydır. Sonra başkalarının hareketlerini kendi hareketiyle kıyaslayarak başkalarının da özgür ve sorumlu olduklarını anlar. Sosyologlara göre ise bunlardan ilki hukuki sorumluluktur. Çünkü ilkel toplumlarda herhangi bir işlenen suçtan sorumlu tutulan birey değil, toplumdur. İlk insan topluluklarında Klanlar arasında adam öldürme olayı yaşandığında sadece katil değil, tüm Klan suçlu olarak sayılırdı. Daha sonra toplumların geçirdiği evrim sonucunda içsel sorumluluk meydana gelmiştir. Böylece sosyologlar sorumluluğun toplumun düzeninden kaynaklandığını ileri sürmüştür.²²⁸ Nurettin Topçu her iki görüşü ortaya koymuş olsa da onun genel çalışmalarına baktığımızda dışsal sorumluluktan daha ziyade içsel olan sorumluluğa öncelik verdiği görünmektedir. Çünkü insanı hakikate ulaştıracak olan cevher dış etkiden değil, insanın iç dünyasından – ilham, vicdan ve ruh kuvvetinden – meydana gelir.

Topçu'ya göre tüm insanlar birbirinden sorumludur. Yani, her insan birbirine sorumluluk bağlarıyla bağlanmıştır. İyi ve kötü hareketlerinden, hayatının selametinden, imanından ve şüphelerinden sorumludur. Benzer şekilde herkes kalbinden ve vicdanından sorumludur. Aksi halde kendimizle birlikte insanlığı çiğnemiş oluruz ve böylece Allah'a da ihanet etmiş oluruz. Mesuliyet tanımayan, kaidelere uymayan insan tüm insanlığı yıkar. Çünkü kaidelerin çiğnendiği yerde anarşi doğacaktır. Dini yaşayışın gereği de emredilmiş olan kaidelere bağlı olarak mesuliyetle yaşamaktır. İnsanları ahlaki bir topluluk yapan kaideleri ortadan kaldırıp, insan ruhundan mesuliyet iradesini çıkarıp atarsanız insanlıktan bir anlam kalmaz.²²⁹

Sorumluluğun var olması için iki şartın – bilgi ve hürriyet – olması zorunludur. Bunlardan ilki bilgidir. Sonucu önceden bilinmeyen davranışlarda sorumluluk aranmaz. Örneğin acı duyan hastaya dinlendirmek için ağrı kesici yerine bilmeyerek zehir verip ölümüne sebep olan hemşire bu yaptığı hareketten sorumluluk duymaz. Buna benzer şekilde yaptığı işi iyi sanarak yoksullara yardım etmek için para çalan adam da sorumluluk duymaz. Yani, davranışın iyi veya kötü olduğu bilinmemesi sorumluluk doğurmaz. Sorumluluğun ikinci şartı hürriyettir. Yani insan herhangi bir davranış sorumlu tutulması için öncelikle özgür olması gerekir. Bir işi yapıp yapmama

²²⁸ Topçu, *Ahlak*, s. 193.

²²⁹ Topçu, *Ahlak Nizamı*, ss. 285- 286.

konusunda insan özgür değilse, sorumluluk da olmaz.²³⁰ Öyle ise sorumluluğun var olması için zorunlu olan özgürlük kavramını açıklayalım.

Ele aldığımız diğer bir kavram olan özgürlük, Nurettin Topçu'nun ahlak felsefesinin bel kemiğini oluşturmaktadır. Ona göre özgürlük diğer bir deyişle hürriyet, “içten veya dıştan, hiçbir etki olmaksızın, iradenin bizzat kendi seçimi ile harekete geçmesidir.”²³¹ İradeyi dışarıdan zorlayan yabancı kuvvetler bütünüyle cemiyetten gelmektedir. Bunlar korkular, gelenekler ve örflerdir. İradeyi içten zorlayan kuvvetler ise alışkanlıklar ve ihtiraslardır.²³² İçten ve dıştan zorlayan bu kuvvetlerden bağımsız ortaya çıkan hareketler tam da hürriyetin eseridir.

Hürriyet ile determinizm aslında birbirine sınıksı bağlı terimlerdir. Birini anlamadan diğerini tarif etmek olanaksızdır. Hürriyeti ortadan kaldırırsanız davranışlarda kendiliğinden oluşan bir makineleşme hali ortaya çıkar. Determinizmi yok ederseniz geride kayıtsız bir hürriyet kalır. Yani, determinizm olmaksızın hürriyetin kendi başına anlaşılması imkansızdır.²³³

Topçu'ya göre hürriyet insani ve sosyal bir kavramdır. İnsan tek başına yaşasaydı, hürriyetin varlığı ve imkânı söz konusu olamazdı.²³⁴ Bu kavramı sadece insan için kullanırız. Çünkü irade, insan denilen öznel varlığın cevheridir. Yani, bizim dış dünyaya karşı koyduğumuz içsel kuvvettir. Farklı deyişle irade, insanda doğuştan var olan, dıştan gelen tesirlerle, yani duygularla beslenen ve beslendikçe farklı şekillerde kendini gösteren önemli bir yetidir. İnsan varlığını değer kazandıran da aslında iradedir. İrade, düşünürün ifadesiyle içimizden dışa vuran itici kuvvetlerle durdurucu, engelleyici kuvvetler arasında dengeyi sağlayıcıdır.²³⁵ Topçu'ya göre tam bir irade, bireyden başlayıp, aile, toplum, devlet gibi otoriteleri kabul eden ve insanlığı önüne çıkan bütün basamaklardan geçerek Allah'a ulaştıran iradedir. Çünkü iradenin temel amacı insanı sonsuzluğa ve Allah'a doğru götürmektir.²³⁶

Gerçek özgürlük nedir? Şimdi bu konuda Topçu'nun görüşlerine yer verelim. Düşünre göre gerçek özgürlük, insanın kendi hayatından sorumlu olduğunun

²³⁰ Topçu, *Ahlak*, s. 194.

²³¹ Topçu, *Felsefe*, s. 97.

²³² Topçu, *İD*, s. 155.

²³³ Topçu, *İA*, ss. 67-68.

²³⁴ Topçu, *İD*, s. 46.

²³⁵ Topçu, *İD*, s. 16.

²³⁶ Aysel Tan, “Nurettin Topçu’da Bir Dinî Tecrübe Türü Olarak Sanat ve Estetik”, *II. Uluslararası Türk Halklarının Felsefî Mirası Sempozyumu*, Kırşehir - Türkiye, 24-26 Ekim 2019, s. 72.

bilincine varmasıdır. İnsan sadece özgür olduğu için sorumlu değil, aynı zamanda sorumlu olduğu için özgürdür. Farklı bir deyişle ne kadar sorumluyorsa o kadar özgürdür.²³⁷ İnsanların davranışlarında özgür olması doğal olarak ahlaki zorunluluğu – ödevi – meydana getirir. Bu ahlaki ödevler sorumluluğu yaratır. Ahlaklı bir insan; bir şeyi isteyerek, seçerek, tercih yaparak, düşündüklerini eyleme geçirerek kendisinin ahlaklı olduğunu ispatlar. İradesiyle sonuç üretmemiş, sözden öteye geçmemiş, düşünceye hapsedilmiş bir ahlak iddiası boş bir konuşmadır. Topçu’ya göre insan, yer yüzüne kuru bir söylem için değil, güzel bir eylem için – düzeltmek, tamir etmek, imar etmek için – halife olarak gönderilmiştir. İnsan ancak bu yolu takip ederek, iradeli, şuurlu eylemleriyle “kâmil insan” dediğimiz insan tipine dönüşür. Bu insan tipinin en önemli vasfı, onun aklıyla, kalbiyle ve zevkiyle selim bir varlık olmasıdır.²³⁸

Sonuç olarak Topçu’da genel anlamda özgür olmak, insanın kendi iradesiyle kendini, nesneleri ve etrafını değiştirebilmesidir. Canlıların içinde sadece insan varlığının hareketleri iradeye bağlıdır.²³⁹ İnsanın bütün hareketleri iradenin eseridir. Blondel’in ifadesiyle ahlakın ortaya çıkması için özgür düşünce yetersizdir, özgür harekete de ihtiyacı vardır. Dolayısıyla ahlak, sadece özgür düşünce değil, insan hareketini eyleme geçiren özgür irade ile meydana gelmektedir. Özgürlük olmadığı bir yerde ahlaklılıktan söz etmek imkansızdır. Öyleyse hareket adamı kimdir sorusuna cevap arayalım. Topçu’ya göre hareket adamı, toplumda he türlü görünüşte karşımıza çıkan kimi vatansever, kimi sanatkâr, kimi de devlet adamıdır. Ama her ne şekilde görünürse görünsün hareket adamı, her şeyden önce bir ahlak adamıdır. Hareket adamı, iradesini Allah’ın iradesine bağlamış bahtiyar insandır.²⁴⁰ Böylece Topçu, irade felsefesinde isyandan iradeye, iradeden harekete, hareketten de tasavvufa doğru yönelik din perspektifli bir anlayışı ortaya koymuştur. Bu düşüncenin altında yatan şey, büyük ölçüde ahlaktır.

3.1.4. Topçu’da Erdem ve Vicdan

İnsan sadece fizyolojik fonksiyonlarıyla yaşayan bir varlık değildir. İnsanın bedene ait fizyolojik fonksiyonu olduğu gibi ruhsal fonksiyonu da mevcuttur. İnsanı

²³⁷ Emin Işık, *Nurettin Topçu Çağdaş Bir Dervişin Dünyası*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2019, s. 37.

²³⁸ Refik Balay, “Nurettin Topçu ve İnsandan Allah’a Hareket Ahlakı”, *II. Uluslararası Türk Halklarının Felsefî Mirası Sempozyumu*, s. 334.

²³⁹ Hüseyin Öztürk ve Cengiz Özmen, “Nurettin Topçu: Hareketten İsyân Ahlakına”, *II. Uluslararası Türk Halklarının Felsefî Mirası Sempozyumu*, s. 204.

²⁴⁰ Hüseyin Öztürk ve Cengiz Özmen, “Nurettin Topçu: Hareketten İsyân Ahlakına”, s. 206.

idealist bir varlık halinde yaşatan da onun ruhsal yapısıdır. İnsan bu bedeni ve ruhsal yapısıyla birlikte bir gayenin – mutluluğun – peşinde koşar. Bazı ahlakçılar mutluluğu hazların toplamı olarak kabul etmiştir. Çünkü doğal olarak canlı bir varlık acıdan kaçarak hazza koşar. Mutluluk peşinde koşmanın insan için doğal ve haklı bir davranış olduğuna inanan hazcılar, hazza doğru yönelmeyi ahlaklılık olduğunu savunmuştur. Eski Yunan felsefesinde Epikür ve Aristippos, bedene ve maddeye ait hazları aramayı haklı bulmuştur ve böylece haz temeline dayanan bir ahlak kuramını ortaya koymuştur. Bu ahlak anlayışına göre erdemli olmak, mutluluğa götüren haz yolunu tutmaktır. Ama Nurettin Topçu, Epikürcüler'in ileri sürdüğü bu anlayışın çürük bir görüş olduğunu belirtmiştir. Topçu'ya göre, hazzın kökü arzudur. İnsan, haz yoluyla yaşadığı acılardan kurtulamıyor. Acılarını unutmak için içki içenler, belki de kısa bir süre çektiği acısını unuttur ama sarhoşluk geçtikten sonra daha şiddetli acısıyla tekrar karşılaşır.²⁴¹ Yani, düşünür kısaca madde ve haz temeline dayanan ahlak anlayışının insanı hiçbir zaman gerçek erdemliliğe götüremeyeceğini ileri sürmektedir.

Topçu, ahlaki erdemler hakkında görüşlerini *Ahlak* adlı önemli eserinde yer alan *erdem ve mutluluk* başlıklı yazısında ortaya koymuştur. Bilineceği üzere düşünür erdemi, mutluluk kavramı ile birlikte ele almıştır. Çünkü erdemli olmanın önemli bir gayesi mutlu olmaktır. Topçu, Yunan felsefesinde erdemliliğe dair fikir üretmiş düşünürlerin görüşleriyle konuyu irdelemeye çalışmaktadır. Daha önce anlattığımız gibi Yunan felsefesinde Epikürcüler, erdemli olmanın haz peşinden koşmakla mümkün olabileceğini savunmuştur. Epikürcülerin görüşlerine karşı çıkan ahlak kuramlarından biri Stoacılarıdır. Seneka ve Epiktetos, gerçek mutluluğun arzu ve hazzardan uzaklaşarak mümkün olabileceğini ileri sürmüştür. Onlara göre, her zaman hazzı arayan arzu ve isteklerimiz bizi mutsuzluğa götürür. İnsan menfaate ve bedene ait arzu isteklerden temizlendiğinde erdemli olur. İnsan ancak bu şekilde acı ve üzüntüden kurtulabilir. Bencil istekleri yok olunca acılarda ortadan kalkar, kimseye de kötülük yapılmaz. Stoacılar göre erdemlilik budur. İlk Hristiyanlar, Stoa ahlakını benimsemiştir. Genellikle ahlakçıların çoğu, hazların ruh alanında araması gerektiğini ileri sürmüştür. Onlara göre gerçek hazlar ruha doyum verenlerdir. Bu maddi doyumda bulunan tat almaktan farklıdır. Ahlaki doyumda, herhangi bir duyu organının değil, şahsiyetin, ruhun doymasıdır. Örneğin insan lezzetli bir yemekten haz duyar ama az bir zaman geçtikten sonra o maddi doyum ortadan kalkar. Ama bir iyilik yaptıktan,

²⁴¹ Topçu, *Ahlak*, ss. 80-81.

bir yoksula yardım etmekten duyduğumuz ruhsal doyum insanı gittikçe sevindirir, sürekli artar. Bu görüşü benimseyenlere göre ahlak veya erdem bütünlüğü, mutlulukla yanyanadır.²⁴²

Ahlakçıların çoğu mutlak mutluluğu – *beautitude*’u – erdemliliğin sonu olarak tanımlamıştır. Sokratse’in ifadesi ile “hiçbir kötü mutlu değildir”. Ahlakçılara göre gerçek mutluluğa kavuşmak insan kendinden çıkıp etrafına yayılmasıyla gerçekleşir. Kendi arzularına kapanmış yaşayan benciller ise kendi varlığının dar sınırları içinde mutsuzluğa mahkûm olacaktır. Erdemli insan başkalarına yardım etmeye kalkınca, kendi içinde ebedi yaşamak isteyen bir varlığın çiçeklendiğini hisseder; kendinden çıkarak ruhuyla aleme yayılır. Sadece hazların peşinde koşanların mutluluğa erişememesinin sebebini Topçu, şöyle açıklamaktadır. Haz, arzu ve istekten kaynaklanır. O istek doyuma ulaşmasıyla daha büyük istek meydana gelir. Ama bu yeni isteğin ulaştırdığı doyumun taşıdığı hazlar hep aldatıcıdır. Her yeni istek, yeni bir acıyı yaşatacaktır. Bu acılar zincirleme birbirine bağlanacak ve onların sonu gelmeyecektir. Her istek yeni bir acının başlangıcıdır.²⁴³

Topçu’ya göre ahlaki doyum bizi mutlak mutluluğa götürür. Bu görüşü benimseyip daha da ileriye götüren düşünürlerden biri Spinoza’dır. Onun kendi sözüyle ifade edecek olursak “gerçek mutluluk erdemliliğin mükafatı değil, erdemliliğin kendisidir”. Bu anlayışa göre erdemlilik ve mutluluk paranın iki yüzü gibi birbirinden ayrılmaz değerlerdir. Erdemli insan her zaman mutlu olur. Çünkü mutluluk, erdemlilikle birliktedir. İnsanlık tecrübesine baktığımızda da zenginlik, makam, para ve şöhret insanlığa tam bir mutluluğu sağlayamamıştır. Para ve şöhret sahibi olan zevk adamlarının yüzünün gülmesi veya çok eğlenmesiyle mutlu olduğunu söylemek zordur. Belki de onlar midesi ile duyularını aldatmaya çalışan kişilerdir. Biz ideal olarak mutluluğu aradığımız gibi iyi ve erdemli insanları ararız, onları severiz ve onlara benzemeye çalışacağız. Hayatımızda örnek olarak tanıdığımız insanlara yaklaşmasak da onların hareketlerini takip etmekten zevk duyuyoruz. Erdemliliklerin kaynağı, insanları sonsuz mutluluğa ulaştıran sevgi duygusudur. Büyük erdemli insanların erdemliliğe eğilimli gelmesi onların kalbinde sevgi duygusunun barındığını göstermektedir. Topçu’ya göre gerçek kurtuluşun yolu da erdemliliktir. Dini açıdan bakıldığında insanlara ahlak yolunu gösteren dinler, bu dünyada olduğu gibi öbür

²⁴² Topçu, *Ahlak*, s. 82.

²⁴³ Topçu, *Ahlak*, s. 82.

dünyada da mutluluğun olacağını vad ediyorlar. Bu mutluluk ruhun kurtuluşu, selamete kavuşmasıdır. Yani, insanın bu dünyada dilinden ve elinden başkalarına zarar vermemesi ve bu yoldan hareket etmesi onu ebedi mutluluğa kavuşur. Gerçek dindarın mutluluğu bu dünyada başlar, sonsuz, ebedi olarak devam eder.²⁴⁴ Erdem ve erdemli olmanın ne olduğuna dair kısaca değindikten sonra diğer bir kavramımız olan vicdana geçebiliriz.

Vicdan nedir? sorusu üzerinde duran Topçu, öncelikle kavramın ne anlama geldiğini daha sonra onun doğuşu ve yapısının nasıl olduğunu açıklamaya çalışmıştır. Topçu vicdan kavramını kısaca şu cümle ile açıklar. “İnsanın var olduğunu, iç hallerini tanıtan yetisi düşünce veya şuurdur. İnsanın ruhsal yapısında düşünceden başka bir yeti daha vardır. Bu yeti, insanın iç hallerini tanımakla kalmayıp onlar hakkında hükümler verir. Onunla neyin iyi veya kötü olduğunu, hangi davranışın ahlaka uygun olup olmadığını biliyoruz. Bu yeti de vicdandır.”²⁴⁵ Bilineceği üzere vicdan sadece insanda bulunmaktadır. İnsanın ahlaki bir varlık olmasının nedeni onun vicdan yetisine sahip olmasıdır. Topçu’ya göre vicdanın insanı harekete zorlaması ödev duygusunu ortaya çıkarır. Ama bu zorlama şekli dış etkidenden değil, insanın iç dünyasından doğar.²⁴⁶ Örneğin, insan herhangi bir ahlaki davranışta bulunduğunda içinde sevinç, bir mutluluk duyar. Kötülük yaptığında ise utanç, pişmanlık ve vicdan azabı yaşar. Vicdan azabı bir cezadır. Vicdan bizi cezalandırmasaydı bizde pişmanlık duygusu da olmazdı.²⁴⁷ Ama ahlaki duygular ve hükümler sadece insanın iç dünyasından değil, toplumsal çevrenin etkisiyle de meydana gelmektedir. Yani, ahlaki hükümlerimizi kendi vicdanımızdan değil, bazen çevremizden alıyoruz. Bu yüzden ahlaki değerler medeniyete, devirlere, toplumlara göre değişiklik göstermektedir.

Düşünürün görüşlerinden hareketle vicdanı, kısaca eylem ve davranışlarımızı ahlaki yönden değerlendiren – iyi ve kötüyü ayırt eden – içimizdeki bir mahkeme olarak tanımlamak mümkündür.²⁴⁸ Ama bu mahkemede ceza şiddet ve kırbaçla veya herhangi bir fiziksel güçle değildir. Bazen vicdansız insana vicdanla karşılık vermek, saldıran bir şaşkın adama karşı susmak bile en büyük cezadır.²⁴⁹ Yani, vicdan ahlaki

²⁴⁴ Topçu, *Ahlak*, ss. 83-84.

²⁴⁵ Topçu, *Ahlak*, s. 138.

²⁴⁶ Mustafa Cihan, “Nurettin Topçu ve Ahlak Eğitimi”, s. 1391.

²⁴⁷ Topçu, *Ahlak*, s. 139.

²⁴⁸ Süleyman Hayrı Bolay, *Felsefeye Giriş*, 2.bs., Akçağ Yayınları, Ankara 2007, s. 184.

²⁴⁹ Topçu, *TMD*, s. 103.

eylemler hakkında yargılama ve hüküm verme yeteneğine sahip olan insanın içinde bulunan ahlaki otoritedir.²⁵⁰

Vicdanın yapısı nasıldır? Topçu'ya göre vicdanın yapısında zekaya ve duygulara ait karmaşık unsurlar vardır; a) Ahlakçı filozoflardan Rousseau vicdanın hareketinde duyguların önemli rol oynadığını savunmaktadır. Ona göre vicdanın işi davranışlara hükümler vermek değil, duygular yaratmaktır. b) Bu görüşe karşı çıkan Kant'a göre vicdan, davranışlarımızı yöneten akıldan başka bir şey değildir. Duygular akla aykırıdır ve zararlıdır. Çünkü duygu, temelinde insanın bencillik yapısına bağlanır. Kant bütün duyguları bencillığe bağlamasıyla çok eleştiriye uğramıştır. Çünkü insanda hiç menfaat gözetmeyen duygular da mevcuttur. Bilineceği üzere vicdanın yapısında duyguların büyük rolü vardır ve bu duyguları akıl kontrol etmektedir. Aklın kontrolünden çıkmış duygular ahlaka aykırı veya ahlakdışı davranışları sergileyebilir. Kısaca akıl ve duygu birbirini tamamlayan yetilerdir.²⁵¹

Vicdanın doğuşu ve değeri. a) Doğuşancı (inneiste) düşünörlere göre insan ahlaki ilkelere sahip olarak dünyaya gelmiştir. Bu görüşü Ciceron, Rousseau, Descartes ve Kant gibi birçok filozoflar benimsemiştir. Bunlara göre vicdan bizi hiçbir zaman yanıltmaz, her zaman iyiliğe yönlendirir. Ancak onun sesini duyabilmek lazım. Rousseau bu fikrini, Emile'e söylettiği şu ifadelerle anlatmaktadır. "Vicdan! Vicdan! Ölmez, ilahi içgüdü; cahil ve görgösüzlerin, zeki ve hür insanların güvенеbilecek en emin kılavuzu; iyi ile kötünün hâkimi, insanı Tanrı'ya benzer kılan sensin". b) Buna karşı çıkan bazı düşünörlere vicdanın doğuştan değil, deney ve tecrübe ile sonradan ortaya çıktığı savunmuştur. Bu görüşü benimseyenler, değerin mutlak olmadığını, vicdan anlayışının devir geçtikçe değışebileceğini ileri sürmektedir. Yani, birinin iyi dediğı davranışlar başkaları için kötü olabilirler. Vicdanın değeri üzerindeki bu iki karşıt görüşü birleştirdiğimizde daha da çok bilgiye sahip oluruz ve onun tam anlayışını daha çok anlarız. Pratik kılavuz olarak vicdan bizi hiçbir zaman yanlış yola götürmez. Onun sesini iyi dinlemesini bildiğimiz, ona uyduğumuz zaman bizi kötölükten uzaklaştırarak iyiliğe götürür. Teoride ise, vicdan hangi davranışların iyi olup olmadığı konusunda bizi yanıltabilir. Bu yanılgı, ahlakın genel ilkelerinin özel hallere göre uygulanmasında görölmektedir. Örneğın adâletin iyi bir şey olduğunu her

²⁵⁰ Osman Demir, "Vicdan", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV İslâm Araştırmalar Merkezi, İstanbul 2013, 102.

²⁵¹ Topçu, *Ahlak*, s. 140.

vicdan bilir. Ama çeşitli sahalarda ödevini yaparken ne tür davranışların adâlete uygun olacağı konusunda vicdan yetersiz kalır. Bu tür durumlarda bize akıl yoldaş olur.²⁵²

Topçu, bazen davranışlarımızın değerini ölçmekte başkalarının vicdanı hakem olabileceğini dile getirmektedir. Yani, insanlar kendi yaptığı hareketlerinin tenkidini yapmakta bazen başkalarının yardımına ihtiyaç duyar. Ama böyle durumlarda bir kişinin yaptığı kötü hareketleri bazen başkaları tarafından alkışlandığı için iyilik olarak zannedilir ve onunla övünülür. Örneğin aciz ve zayıf bir insanın kuvvetli insan tarafından dövülmesi toplum tarafından alkışlanınca övünecek, sevinç duyabilecek bir harekete dönüşür. Yani, toplumun işaretlediği ahlaki değerler bazen kişi vicdanını şaşırtır. Bu durumlarda yanılmadan vicdanı kurtarmak için akla başvurmamız gerekir. Bazen de kötü davranışlardan kaynaklanan alışkanlıklar da vicdanı şaşırtabilir. Rüşvet almaya alışan memur, büyüklere saygısız davranmaya alışan bir öğrenci yaptığı davranışından vicdan azabı yaşamayabilir, pişman olmayabilir. Vicdanı bu tür sapkınlıklardan korumak için insanlar küçük yaştan itibaren vicdanlarıyla baş başa kalarak kendilerini vicdan muhasebesine alıştırmaları lazım.²⁵³

Topçu'nun vicdanla ilgili görüşlerini özetleyecek olursak, felsefe tarihinde düşünürler vicdan kavramını farklı boyutlarda ele almıştır. Kimilerine göre vicdan bir üstad'tır, kimilerine göre ise ahlakın temelini oluşturan cevherdir. Topçu'nun ifadesiyle anlatacak olursak, "Yunus'un üstadı aşksa, Mevlana'nın üstadı Muhammed'tir, Pascal'ın üstadı kalpse, Rousseau'nun üstadı vicdandır". Yani, Rousseau'nun da düşünce sisteminin temeli vicdana dayanır. Görüleceği üzere her din ve mezhebin kendi üstadı olduğu gibi her insanın iç dünyasında bir üstad bulunmaktadır.²⁵⁴

3.1.5. Topçu'da İsyân ve Hareket

İsyân kavramının ne anlama geldiğini anlamak için öncelikle Nurettin Topçu'nun doktora çalışmasının asıl ismi olan *Conformiste et Revolte*'un sözlüklerdeki anlamlarını açıklamak gerekir. Conformisme, sözlüklerde itaatkarlık, zamana uyumculuk ve uygunluk gibi anlamlara gelmektedir. Yani, adetlere, kurallara uygun bir şekilde hareket etme halidir. Revolte ise, hemen hemen bütün sözlüklerde bir tek karşılığı olan "isyân" anlamına gelmektedir. Yani, kurulu düzene, kurallara,

²⁵² Topçu, *Ahlak*, ss. 141-142.

²⁵³ Topçu, *Ahlak*, s. 143.

²⁵⁴ Topçu, *TMD*, s. 54.

kanunlara karşı isyandır.²⁵⁵ Topçu, isyan kelimesinin karşılığı olarak Türkçe “itaatkarlık”, “zamana uygunluk” kelimelerini değil, “uysallık” kelimesini kullanmayı tercih etmiştir. İslâm terminolojisi’nde “itaatkarlık” kelimesi olumlu bir anlam taşıdığı için düşünür belki de bu kelimeyi kullanmayı uygun görmemiştir. Bu açıdan bakıldığında daha sosyolojik ve daha olumsuz anlama gelen “uysallık” kelimesi düşünürün felsefesine tam da uygun düşmüştür. Çünkü uysallık kelimesi “düşünmeksizin boyun eğme” anlamına daha çok yakındır ve Topçu’da böyle bir tavır asla kabul görmemiştir.²⁵⁶ Bunlardan hareketle isyan ahlakını, iradenin sonsuza ulaşmak amacıyla her çeşit tutku ve menfaate, sonlu olan mutluluk ve iyiliğe dahi başkaldıran sorumluluk ideali²⁵⁷ olarak da tanımlamak mümkündür.

Topçu’nun ortaya koymuş olduğu isyan ahlakında hem uysal hem de anarşist bir tavır mevcuttur. İsyandaki uysal tavır, esaretten kurtulan iradenin ilahi iradeye dönmesi ve teslim olmasıdır. Anarşist tavır ise, her türlü esaretten kurtulmak için hareketin vermiş olduğu mücadelesidir. Burada ahlaki hareket anarşizmi, ilahi irade ise Allah’a karşı itaat ve uysallığı ifade etmektedir. Yani, isyan hareketini düşürün kendi ifadesiyle tarif edeceksek “Allah’ın insana karşı isyanı”dır. Bu isyan düşüncesinin en güzel örneğini Allah’tan başka bir hakikatin olmadığını vurgulayan Hallâcî Mansur’un “Ene'l-Hakk” sözünde bulmak mümkündür.²⁵⁸ Bizim anlamak istediğimiz isyan ne benliğimize ait arzulara ne de içtimai gayelere bağlı isyandır. İsyân, Allah’ın bizdeki hareketidir.²⁵⁹ Şimdi isyan kavramıyla birlikte anlam kazanan diğer bir kavramımız olan “hareket”e geçelim.

Topçu’nun felsefi düşüncelerinin odağında “hareket felsefesi” yer almaktadır. Düşünüre göre hareket, hayatın ve felsefenin merkezidir. İnsan ancak hareketle kendini ortaya koyar. Varlıksız bir dünyayı tasavvur etmek ne kadar gülünç ise, hareketsiz insanı düşünmek de o derecede abestir.²⁶⁰ Topçu’ya göre hareket, hayatımızda en devamlı ve en umumi bir zarurettir. Hiçbir sistem bunu inkâr edemez. Hiçbir şuur hareket meselesini bir yana atamaz ve kimse bu meseleyi ortadan kaldıramaz. Çünkü şuurun hakikat olması harekete bağlıdır. Hareketin ne olduğunu

²⁵⁵ Topçu, *İA*, s. 17.

²⁵⁶ Topçu, *İA*, s. 18.

²⁵⁷ Mustafa Kök, “Önsöz”, Nurettin Topçu’da Din Felsefesi, Dergâh Yayınları, İstanbul 1995, s. 18.

²⁵⁸ Hüseyin Karaman, “Nurettin Topçu’nun Ahlak Anlayışı”, *II. Uluslararası Türk Halklarının Felsefi Mirası Sempozyumu*, s. 189; Topçu, *İA*, s. 201; Topçu, *İD*, s. 75; Topçu, *KM* s. 99.

²⁵⁹ Topçu, *İD*, s. 78.

²⁶⁰ Refik Balay, “Nurettin Topçu ve İnsandan Allah’a Hareket Ahlakı”, s. 333.

anlamak için beklemeden ve durmadan devamlı yürümek, hiçbir şeyden vazgeçmemek lazımdır. Eğer biz hareketlerimizle kımıldamazsak, dışarıda bize ihtiyaç duymadan, bizsiz hareket edecekler vardır ve onlar bizim aleyhimize hareket edecektir. Düşünüre göre hareketin sonu ancak ölümdür. Kafa, kol ve kalbi kendi elimizle vermeliyiz, yoksa bizden bunları alacaktır.²⁶¹

Şimdi düşünürün görüşlerinden hareketle kavramın tanımını verecek olursak en kısa ifade ile hareket, insan varlığının cevheridir.²⁶² Başka bir deyişle hareket, insan iradesinin dışı akmasıdır. İnsan iyi ve mükemmel olana eriştikçe iyiye olan özlem duygusu artar ve daha mükemmel olmaya çalışır. İyiye yönelen irade ve eylemin nihai gayesi de insanı en mükemmel olana ulaştırmaktır. Böylece iradeli ve bilinçli hareket insanı yücelterek sonsuz iyi ve mükemmeliyetin sahibi olan Allah arasında bir bağ oluşturur. Dolayısıyla herhangi bir davranış/yaşayış/hareket insanın Allah'a yönelmesine engel oluyorsa, insanın görevlerini yapmaktan alıkoyup onu madde alemine sürüklüyorsa olumsuz sonuç üretiyor demektir. Hareketin olumlu sonuçları nasıl ki insanı adâlet ve mutluluğa götürüyorsa, olumsuz sonuçları da zulüm ve mutsuzluğa yol açar. İnsan ne kadar Allah'tan uzaklaşınca o kadar çaresizlik ve mutsuzluk duygusu yaşar ve böylece kendi kendine zulüm yapmış olur. Topçu'ya göre Kur'an'ın ortaya koyduğu "Onlara biz zulmetmedik. Onlar kendilerine zulmettiler" ayetini bu anlamda anlamak lazım.²⁶³ Bilineceği üzere insanı anlamak için öncelikle onun hareketlerini anlamak gerekir. İnsan hareketlerinin zengin dünyasına girilmedikçe insan varlığını tanımak olanaksızdır. Hareket, insanın kaynatın önüne koyduğu bir meseledir ve hareketin hakikatinin ne olduğunu bilimler de bize izah edemezler. Topçu'ya göre insan olmak, hareket üzerinden Allah ile bağ kurmak demektir. Düşünür, "hareket, insanla Allah'ın terkibidir"²⁶⁴ ifadesiyle bu düşüncüyü desteklemektedir. Her hür bir hareket birer isyandır. Hareket, diğer bir deyişle Allah'ın bize karşı isyanıdır. Hiç isyan etmemiştir demek, hiç hareket etmemiştir demekle aynı anlama gelmektedir.²⁶⁵ Yani, hareket olmadan bir ahlakı veya aksine ahlak olmadan bir hareketi düşünmek imkansızdır.

²⁶¹ Nurettin Topçu, *Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi*, s. 52.

²⁶² Ali Osman Gündoğan, "Topçu ve Hareket Felsefesi", *Hece Dergisi*, Nurettin Topçu Özel Sayısı, S.109, Ocak 2006, s.17.

²⁶³ Refik Balay, "Nurettin Topçu ve İnsandan Allah'a Hareket Ahlakı", s. 334.

²⁶⁴ Nurettin Topçu, *Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi*, s. 53; Topçu, *İD*, s. 78; Topçu, *KM*, 148; Topçu, *İA*, s. 73.

²⁶⁵ Topçu, *İsyân Ahlakı*, s. 74.

Her an dünyayı kurtaran ve her an küçük hareketleriyle yaratıcı olan insana Topçu “hareket adamı” ismini vermektedir. Ona göre hareket adamı her yerde nizam yapıcısıdır. Hareket adamı devlette olduğu gibi dinde, sanatta ve bilimde de bulunur. Hareket adamının amacı ruhla dolu dünyaya hayat katmaktır. Kısa bir ifade ile hareket adamı iradesini Allah’la birleştirmiş bahtiyar kişidir.²⁶⁶

Tüm bu düşünceleri bir araya getirdiğimizde şu sonuç ortaya çıkmaktadır. Hareket – ahlak – insan – Allah arasında sıkı bir bağ vardır ve burada insan varlığı hareket üzerinden ahlakı sonsuzluğa götüren bir emanetçi konumundadır. Tam ve gerçek hareket, ilk önce hareket sahibi olan insanla başlar ve sonra kâinata çevrilir. Son hedefi de sonsuzluktur. Yani, yukarıda değindiğimiz gibi gerçek hareketle insan, gerçek insan ile sonsuzluk arasında sıkı bir bağ kurulmaktadır. Peygamberimizin modelliğinde ortaya konan bu ahlak sistemi, yani hareket ahlakı; marifet kadar fazileti, akıl kadar kalbi, beden kadar ruhu, fizik kadar metafiziği, dünya kadar ahireti besleyen iradeli/dengeli/bilinçli bir ahlaktır.²⁶⁷ Topçu’ya göre hareketlerimiz mahiyeti Allah tarafından tayin edilmiştir. İnsanın hareketleri, Tanrı’nın varlığındaki zaruriliğe bağlıdır. Böylece düşünür, “bütün hareketlerimiz ilahi hareketten doğuyorlar”²⁶⁸ diyerek hareketi ilahi kaynağa bağlamıştır.

3.2. Nurettin Topçu’da Din-Ahlak İlişisine Yönelik Temel Sorunlar

3.2.1. Topçu’da Ahlakın Kaynağı Meselesi

Ahlakın kaynağı meselesi ilk çağlardan itibaren günümüze kadar ahlakçı ve sosyologlar arasında tartışıl gelmiştir. Akılcı filozoflar ahlakın doğuştan var olduğunu savunurken, ampiristler deneyler sonucunda ortaya çıktığını ileri sürmüştür. Bu iki ahlak anlayışını benimseyenler kendi düşüncelerini savunmakla kalmayıp birbirlerinin argümanlarını çürütmek amacıyla birçok eleştiride bulunmuştur. Örneğin ampiristler, akılcılara yönelik şu soruyu sorar. “Her şey doğuştan meydana geldiyse niçin çocuk, senelerce aldığı tecrübe ve terbiyenin sonucunda vicdanın sesini duyabiliyor? Niçin insanda ahlak duygusu birçok hayat tecrübesinden sonra meydana gelir”? Buna karşılık akılcılar, ampiristleri şu şekilde eleştirmeye çalışır. “Deney sadece var olanı inceler ve tanıtır, olması gerekeni ortaya koymaz. Ahlak ise tam da bu olması gerekeni

²⁶⁶ Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, s. 141.

²⁶⁷ Refik Balay, “Nurettin Topçu ve İnsandan Allah’a Hareket Ahlakı”, s. 332.

²⁶⁸ Nurettin Topçu, *İşyan Ahlakı Notlu Nurettin Topçu Tercümesi ve Eski Harfli Orijinali*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2016, s. 47.

araştırır.”²⁶⁹ Bu nedenle akılcılara göre, ahlakın temelini sırf deney ve tecrübeyle bağdaştırmak pek de doğru değildir.

Nurettin Topçu, ahlakın temeli meselesini ele alırken ahlak olayının ortaya çıkışında katkıda bulunan filozoflardan akla önem veren Sokrates ile Platon’un, ödev ahlakıyla tanınan Kant’ın, ahlakın konusunu duygular alanında arayan Jean Jecques Rousseau ile Pascal’ın ve ahlakın oluşumunu toplum düzeniyle değerlendiren sosyologların ahlak anlayışlarına yer vermiştir.

Topçu’ya göre Sokrates, ahlak tarihinde aklın saltanatını kuran ilk düşündürdür. Sokrates, ahlak konusunda kendisinden önceki madde dünyasının yapısını anlamaya çalışan Yunan düşünürlerinin görüşlerini reddederek ahlakın “kendini bilmek”ten başka bir şey olmadığını belirtmiştir. Böylece Sokrates, hakikati arayan gözlerimizi dışımızdaki dünyadan çekip, kendi içimize çevirmemiz gerektiğini ortaya koymuştur. Sokrates’e göre kötülük bir bilgisizliktir. Çünkü kimse bilerek kötülük yapmaz. Bu açıdan bakıldığında Sokrates’in ahlak anlayışında aklın yeri çok önemlidir. Sokrates’e göre insanı mutlak iyiye götüren şey akıldır. Ona göre kötülük ve akılsızlık, iyilik ve akıllılık birbirlerinden ayrılmayan kavramlardır. Sokrates’in öğrencisi olan Platon, ahlakı “iyilik bilimi” olarak tarif etmiş ve ahlakı bütün hakikatlerin en yükseği, en doğrusu ve en güzeli olarak nitelemiştir.²⁷⁰ Topçu’nun felsefe sisteminde akıl her ne kadar önemli bir yere sahip olsa da düşünürün akıl kaynaklı ahlak görüşü benimsediğini savunmak çok zordur. Düşünüre göre fazilet fikrine sahip olmak farklı ve onu yaşatmak farklıdır. Dolayısıyla iyyinin sadece bilinmesi yetmez, onun tatbiki esastır.²⁷¹ Ona göre insanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliklerinden biri kuşkusuz onun akıl saltanatı ile bezenmiş olmasıdır. Akıl, bize vicdanı rehber yapan, hayvani bir hayattan kurtarıp, insaniliğe yükselten sultanımızdır.²⁷² İnsanlığın kurtuluş ve selamet yolları, onun ilim ve felsefesiyle, hikmet ve aklın güneşi sayesinde bulunur. Ancak temeli ilhama dayanmayan akıl, bazen iyi bazen mükemmel sonuçlar çıkarabilirse de hiçbir zaman kurtarıcı, yaratıcı olamaz ve sonsuzluğa götüren yolu da bulamaz. İnsanlar birbirlerine kardeş ve dost yapan ilhamların temellerine dayandığı zaman ancak akıl bizim yoldaşımız olur.²⁷³ Yani, akıl, kanadı aşk olan ilhama ve kalbe

²⁶⁹ Topçu, *Felsefe*, ss. 88-89.

²⁷⁰ Topçu, *Ahlak*, ss. 15-16.

²⁷¹ Mustafa Kök, *Nurettin Topçu’da Din felsefesi*, s. 82.

²⁷² Topçu, *İD*, s. 87.

²⁷³ Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 21

yükseltecek kuvvettir.²⁷⁴ Onun temel fonksiyonu insanı sadece aşkın hududuna kadar götürmektir. Akıl temeli tanıtır ama ondan ötesine geçemez. Böylece akıl insanı aşka teslim eder, aşk ise Allah ile birleştirir.²⁷⁵ Düşününürün ahlak sistemine baktığımızda genel itibariyle Mevlana'nın aşk kaynaklı ahlak anlayışından etkilendiği açık görülmektedir. Düşününür, Mevlana'nın "aklı sat da aşkı satın al" "Mustafa'nın önünde akılı kurban et"²⁷⁶ ifadesini tam anlamıyla desteklemiştir.

Ahlakı, "ödev bilimi" olarak tarif eden Kanta göre, ödevin ortaya koyucusu akıldır. Ama varlıkları tanıtan akıl değil, bize doğru yolu gösteren, içimizden seslenen vicdan sesidir. Vicdan sesini iyi dinlemesini bilirsek bizi hiçbir zaman yanıltmaz. Ancak, bu sese kulaklarını tıkayanlar her türlü ahlaksızlığı yapabilirler.²⁷⁷ Böylece Topçu, Kant'ın "Bana gayret veren iki şey vardır: Biri başımızın üstündeki yıldızlı gökyüzü, biri de içimizdeki vicdan" ifadesinden hareketle Kant'ın felsefe sisteminde birinciye ikinciye, yani akılı vicdana tabi kıldığını ileri sürmektedir.²⁷⁸ Buradan anlaşılacağı üzere Sokrates, Platon ve Kant'ın ahlak anlayışlarında aklın önemi yerindedir.

Jean Jacques Rousseau ve Pascal ahlakın temelini duygular dünyasında aranması gerektiğini ileri sürmüştür. Pascal, ahlakı "insan ilmi", Rousseau ise "kalp ilmi" olarak tanımlamıştır. Rousseau'n kullandığı kalp kelimesi, insanın bencil ve menfaatçi duygularını aşan, insanı hayvancıl varlığının üstüne yükselten sevgi demektir. Ama bu yüksek duygular toplumdan değil, doğuştan gelir. Toplumun etkileri bu duyguları bozar ve çürütür. Ahlak konusunda yeni görüşleri ortaya koyan sosyologlar ise, ahlakın toplumun emir ve yasaklarına uymakla ortaya çıktığını savunmuştur. Onlara göre, ahlak, belli bir devirde belli bir insanlar tarafından benimsenmiş davranış kurallarının bütünüdür. Bu yaklaşıma göre, ahlaki ilkeler toplumdan topluma, devirden devire göre değişebilirler. Her toplumun içinde yaşadığı dönem şartlarına uygun kendine özgü bir ahlak anlayışı vardır.²⁷⁹ Ahlakı sosyal unsur olmadan tasavvur etmek imkansızdır. İnsan tek başına yaşasaydı ahlak diye bir şey söz konusu olmazdı.²⁸⁰ Dolayısıyla ahlaklılık ve ahlaksızlık diye adlandırdığımız tanımlar, ancak bir insanın diğer insanlara karşı istenen veya istenmeyen etkilere göre yapılır.

²⁷⁴ Topçu, *KM*, s. 65

²⁷⁵ Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 127

²⁷⁶ Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 158

²⁷⁷ Topçu, *Ahlak*, s. 16.

²⁷⁸ Topçu, *TMD*, s. 54.

²⁷⁹ Topçu, *Ahlak*, 17-18.

²⁸⁰ Mustafa Cihan, "Nurettin Topçu ve Ahlak Eğitimi", s. 1390.

Toplumsal ödev ahlakını ortaya koyan ünlü sosyolog Emile Durkheim, toplum realitesinin dışından ahlak ilkeleri çıkaran akılcı ve deneyci tüm teorik ahlakçıların ahlak realitesinden uzaklaştığını savunmuştur. Düşünür daha ileri giderek teorik ahlakın bir uydurma olduğunu söylemiştir. Ona göre, toplumun fertlere yüklediği ödev, ahlakın temelidir. Durkheim'e göre, insanların nasıl davranması gerektiği konusunda ilkeler araştırmakla meşgul olan filozoflar boşuna zaman kaybetmişlerdir. Çünkü insanların benimsedikleri hareket tarzını araştırmakla bir sonuca varılamaz. Ahlakın kaidelerini aramak çıkmaza götürür ve böylece ahlakın realitesinden uzaklaştırır.²⁸¹

Ahlakın temeli üzerinde duran Topçu'nun görüşlerini özetleyecek olursak, ilk medeniyetlerden beri bütün düşünürler insan davranışlarını değerlendirme konusunda birbirinden farklı görüşleri ortaya koymuştur. Ahlakın ortaya çıkışında Sokrates, Platon ve Kant akla, sosyologlar toplum düzenine, Rousseau ve Pascal ise duyguya önem vermiştir. Düşünüre göre ise ahlakın kaynağı ister akla ister duyguya dayansın bütün ahlak anlayışında esas olan insanın Tanrı'ya yönelen ruh yapısından – ruh yaşamından – doğmuş olması inkâr edilemez gerçekliktir. Topçuya göre bizi yönlendiren, iyi ve kötü davranışları ayırt etmemizde bize yol gösteren ruh dünyamızdaki iç gözlemdir. Biz içimize derinleştikçe zaman ahlak dünyasına dalıyoruz. Ona göre iç gözlem bizim en büyük kurtarıcımız ve mürşidimizdir. Dolayısıyla gençlere ilk önce kendi nefsiyle karşılaşmayı öğretirsek o zaman toplumda ahlaki açıdan ilerleme olur.²⁸² Antik Yunan felsefesinde ahlakın kaynağı olarak ortaya koyduğu Sokrates'in kullanmış olduğu “Tanrısal sesi” (vicdan sesi/daimon), Kant'ın “içten gelen ses” ifadesi Topçu'da insanda gizlenmiş Allah sesi, “kalp” olarak geçmektedir.²⁸³ Görüleceği üzere ahlakın kaynağı ister topluma, ister insan doğasına – akıl, vicdan, duygu vs. – dayansın, sonuç olarak ahlak, Allah'a uzanan insanın ruh yapısından kaynaklanmaktadır.

3.2.2. Topçu'da Kendini Gerçekleştirme Sorunu

Modern antropoloji insanla ilgili “iki ayaklı, dik yürüyebilen varlık” tarifi insanın hem etrafına saldıran iştihalarını hem de Allah'a uzanan ululuğunu ifade etmektedir. Topçu'ya göre insan bir maddenin kalıbına bürünmüş olan sefil bir

²⁸¹ Topçu, *Felsefe*, ss. 90-92.

²⁸² Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 41.

²⁸³ Topçu, *Var Olmak*, s. 135.

varlıktır. Dolayısıyla insanı nefsin eseri olarak da tarif etmek mümkündür. İnsan bütün hayatı boyunca nefsin peşinden koşarak, onun kumandasında yaşarsa hayvanı bir hayatın mahkûmu olur. Aksine insan nefsin kontrol edip onu yenerse gerçek hayatın anlamını bulur ve Allah’a doğru yükselir.²⁸⁴ Topçu’ya göre insan aynı zamanda bütün varlıklarla Tanrı arasında bir köprüdür, cevhere bağlı bir bağlantıdır. Bu nedenle ahlaklılığın ilk şartı insanın her şeyden değerli ve hürmete layık olduğunu kabul etmektir. Bu nedenle insana zulmedilmez; insan esir edilmez, insan istismar edilmez; insana emredilmez, insana küçümsemeyle yaklaşılmaz; Bunlar insan adına yapılmış büyük suçtur.²⁸⁵

Şimdi “insan varlığı neden ahlaklı olmalıdır?” sorusuna geçmeden önce Topçu’nun insan doğası ve yapısıyla ilgili görüşlerine yer verelim. Topçu, insan varlığına dair “yapıcı insan” (homo faber) ve “düşünen insan” (homo sapiens) olarak iki anlayış tarzını ortaya koymuştur. Yapıcı insan, zekasının sayesinde alet üretebiliyor ve bu ürettiği aletlerden yararlanabiliyor. Bütün medeniyetler bu yapıcı ellerin eseridir. Düşünen insan ise, hayatın anlamını ve gayesini sorgular. Bu iki insan tipi bütün devirlerde yan yana yaşamıştır ve yaşamaya devam etmektedir. Şimdi doğal olarak şu soru ortaya çıkar. İnsanın gerçek değeri bunlardan hangisidir? İnsanın asıl değeri yapmakla mı veya düşünmekle mi ölçülür? Yapıcı insan tipinin tarihini mağara devrinde taşı yontan ilk insana kadar geriye götürmek mümkündür. Bununla birlikte düşünen insanın da ilk olmadığını savunmak çok zordur. Çünkü ilk insan topluluklarında bile insanı düşünmeye iten ve hayatın anlamını sorgulayan mistik ve dini unsurlar bulunmaktadır. İlk çağ doğu medeniyetleri yapıcı insan ile düşünen insanı birlikte ele almış ve her ikisine de eşit mesafede bakmıştır. Örneğin, dini ve ahlaki unsurlardan oluşan Konfüçyüs, Tao, Eski Mısır dinleri, düşünen insanların bıraktığı birer eserleridir. Mezopotamya’daki yıldızlara doğru uzanan Babil kulesi ise yapıcı insanların zekasıyla inşa edilmiştir. Yani, ilk çağ doğu medeniyetinin harika bir özelliği yapıcı ve düşünen insanın her ikisine de önem vermiş ve bu devirde her ikisi de aynı tempoda ilerlemiştir. Ne yazık ki ilk çağın sonlarında düşünmekten yorulan insan, ticaret, savaş benzeri farklı alanları aramaya başlamıştır. Böylece hikmet ve felsefenin yerine hırs ve menfaat kuvvetleri geçmiştir. İslâm dini ise, diğer ilahi dinler gibi düşünen insanı yapıcı insanın üstüne yükseltmeye çalışmıştır. Çünkü İslâm’da

²⁸⁴ Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 17

²⁸⁵ Topçu, *KM*, s. 48.

esas olan düşünen insandır ve İslâm'ın büyük gayesi de insan ruhunu yükseltmektir. Topçu'ya göre İslâm'ın düşünen insan idealini tasavvufta bulmak mümkündür.²⁸⁶

Şimdi Topçu'nun ortaya koymuş olduğu düşünen insan anlayışından hareketle esas sorununuz olan “İnsan neden ahlaklı olmalıdır? Neden iyilik yapmalıdır? İnsan kendini nasıl geliştirmelidir? Ahlak insanı nasıl olmalıdır? Din adamı nasıl olmalıdır? sorularına cevap arayacağız. Aslında bu soruların hepsi insanın ruh yapısıyla alakalıdır. Bu yüzden öncelikle insanın ruh yapısını incelememizde yarar vardır. Topçu'ya göre insan, ruhi açısından hayvandan üstün olsa da doğal yapısında bütün hayvanın nitelikleri taşımaktadır. Allah'a doğru uzanmış ahlaki faziletlerle en kötü hayvani nitelikler insanda birleşiyor. Her insan bir hayvanın karakterine sahiptir. Bazıları tilki gibi kurnaz, bazıları yılan gibi ısırmacı, bazıları aslan gibi cesur, bazıları ise karınca gibi biriktiricidir. İnsanın hayattaki meslekleri de bu yapıya göre düzenlenmekte ve her biri ayrı ayrı birer hayvanın karakterini barındırmaktadır. Kimi demokrat, kimi komünist, kimi mason, kimi ise sömürgecidir. Bunlardan biri över, biri okşayarak ısırır, biri saldırır, biri ise yarasa gibi kan emer.²⁸⁷

Topçu insanı üç unsur üzerinden değerlendirmiştir. Ona göre insan, üç unsurdan – maddi, içtimai ve ruhi – oluşur. Maddi unsur, bizim biyolojik olan vücudumuzdur. İçtimai unsur, aile ve cemiyetteki yerimizdir. Ruhi unsur ise istek ve duygularla örülen iç dünyamızdır. Düşünüre göre insanın ruhi şahsiyetini elde etmesi ve olgunlaşması onun kendi iç dünyasında yaptığı hamlelere bağlıdır. İnsanın ruh dünyası kuvvetlendikçe maddi şahsiyeti yavaşça eriyor, zayıflıyor ve bazen adeta yok oluyor. Bu olgunlaşma insanın insanlaşmasıdır. Eğer insanda ruhi şahsiyeti kaybolup, yerine maddi şahsiyeti geçse o zaman insan midelerin selameti için yaşar ve sadece bedeni besler.²⁸⁸ Bu yüzden Topçu, insani ve ahlaki olgunlaşma konusunda ısrarla ruh üzerinde durmuştur. Ona göre dinin de esas konusu ruhtur. İnsan ruhuyla Allah'ı arar ve bunun için birtakım beden hareketlerinde bulunur. Beden ise bu ruhun yüküdür. Dinin amacı bedeni beslemek değil, aksine ruhu yükselterek bedene hâkim kılmaktır.²⁸⁹ Düşünüre göre dinin dünyası aşk ile ilhamdan meydana gelir. Bu yüzden Topçu'nun düşünce sisteminde insan ruhunda yer alan aşk duygusu önemli bir yere sahiptir. Düşünüre göre aşk, ümitsiz varlığımızı sonsuzluğa doğru uçuran bir kanattır.

²⁸⁶ Topçu, *İslâm ve İnsan*, ss. 64-65

²⁸⁷ Topçu, *İslâm ve İnsan*, ss. 35

²⁸⁸ Topçu, *TMD*, s. 123.

²⁸⁹ Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 65

Aşkın dünyasında zaman ve mekân, sevinç ve keder, kayıp ve kazanç diyen bir şey yoktur.²⁹⁰ Başka bir deyişle aşk, sevenin kendi varlığını bırakıp sevilenin varlığına bürünmesi ve ona teslim olmasıdır.²⁹¹ Aşk, kâinatın hem başlangıcı hem de gâyesidir. Aşkı yaşayan insan maddeden, maddeden faydalanmasını bilen teknikten ve başkalarını sömüren kazançtan ilgisini keser ve yavaşça uzaklaşır.²⁹² Her şeyi unutup mutlak varlığın deryasına dalan insan tüm insanlığa sadece iyilik ister ve kalbinde kin ve nefret barınmaz. Çünkü Allah'ı seven insan, onun emaneti olan kullarını ve dünyayı da sever. Topçu'ya göre dünyayı değiştirmek kendi elimizdedir. Dünyaya olan bakış açımızı ve pencerelerimizi değiştirirsek dünya da değişir. Aşk halinde görülen alem tek bir bakıştan ibarettir. Düşünür bu konuda şu ifadeyi dile getirmektedir. "Aşk gözüyle bakarsanız her şey güzeldir, varlıklar dünyası yüzünü değiştiriyor, her şey güzelleşiyor. Her şey tek varlık oluyor, bir şey olarak görülüyor. Mutlak varlıktan tüm dünyaya sıçrayan aşkımız, yeryüzünü cennet yapmaya kafidir. Ona göre ahlaklı yaşamak maddi bir hayatla yarışmak, bu yolda başarı elde etmek değil, Allah'a götürecek ruh hayatının örneklerini ortaya koymaktır. Büyük ruhlu insanlar gibi konuşmanın, davranmanın, yürümenin, gülmenin, fedakarlığın ve söz vermenin mesuliyetini anlamaktır."²⁹³

Bu bilgilerden hareketle neden ahlaklı olmalıyız? sorusuna Topçu'nun görüşleri üzerinden şu şekilde yanıtlamak mümkündür. Neden ahlaklı olmalıyız? Ruhumuz gereği Allah'a ulaşmak için ve her zaman kalbimizde Allah hissini yaşatmak içindir. İnsan herhangi bir ahlaki davranışta bulunduğu anda, iyilik yaptığı anda iç dünyasında bir değişiklik hisseder. Çünkü insanda iyiye yönelme yetisi vardır. İyilik yapmaktan hoşlanır, bir yoksula yardım etmekten mutluluk duyar. İyilik yapma sevgisi öyle bir şey ki yedikçe açlığı arttıran bir besin halinde iyilik yapan insanı daha da büyük iyilik yapmaya koşturur ve hiçbir doyum söndüremez. İnsan bu davranışlarıyla ruhunu besler ve böylece Allah'a ulaşır.

Şimdi Topçu'nun düşünceleri ışığında insan nasıl olgunlaşmalı, insan sonsuzluğa nasıl ulaşmalı? soruları üzerinde duralım. Düşünür insan varlığını ele alırken "insanı sonsuzluğa ulaştıran nedir? hisler mi, akıl mı veya ilham mı?" sorularına cevap aramaya çalışmıştır. Filozofa göre hisler, varlığımızı hayvani ve

²⁹⁰ Topçu, *Var Olmak*, ss. 40-43.

²⁹¹ Topçu, *KM*, s. 62.

²⁹² Topçu, *KM*, ss. 172-173.

²⁹³ Topçu, *İslâm ve İnsan*, ss. 97-100.

nebatî bir hayata bağlar ve bizi hayvanî yaşayışın ta kendisine çeker. Kördürler, cüzidirler, bencil ve egoisttirler. Sade biyoloji ve fizyolojiye bağlı olan hisleri yaşayan insan hazları içinde sağırlaşır, körleşir. Bu yüzden insan hain olur, zalim olur ve gafil olur. Akıl ise hisler gibi yanılmaz, onun dayandığı prensipler evrenseldir ve sağlam ölçülere sahiptir. Hakikati yalandan, gerçeği hayalden ayırt edici rehberdir. Ruhumuza sükûnet ve huzur verir. İlim ile felsefe arasındaki fitne ve dedikodularla, şüphe içinde bunalmış insanları karanlıktan kurtarır. Ama akıl da kendi kendine kâfi değildir. İnsan hayatı, hayvanî hayat ile Allah'a uzanan gerçek hayat arasında bir köprü vazifesi görmektedir. Aklın da üstünde olan diğer bir unsur ilhamdır. İlham bizi sonsuzluğun mutlak hayatına götürür. Akıl idare eden içimizdeki sonsuzluktan gelen ilahî unsurdur ve insani duygularımızın gerçek kaynağıdır. Aynı zamanda ilham, duygularımızı fânî unsurlardan temizler, zulmü değiştirerek ondan iman cevherini çıkarır. İlahî kudretin sunduğu ilham sayesinde insan, hayvanî bir hayattan gerçek hayata kavuşur.²⁹⁴ Bu ilhamın temelleri üzerine yanılmaz ve sağlam aklın saltanatı kurulur. Bilineceği üzere Topçu'da ilham, insanı sonsuza ulaştırıcı, yükseltici önemli bir unsurdur. Ama bu insanın ahlak yapısında tamamen olgunluk sağlayamaz. Çünkü ahlaki ve insani olgunluk çok basamaklı bir çalışma sonucunda meydana gelir.

Topçu'ya göre ahlaki ve insani olgunluk eğitim-öğretim ve alışkanlıkla gelir.²⁹⁵ Daha önce bahsettiğimiz gibi insan düşünme ve ahlak yetisine sahiptir. Bu yüzden insanın olgunlaşması sadece ahlak eğitimiyle mümkün değildir. Çünkü insan bir davranışın kötü olduğunu bildiği halde bazen yapabilir. Yani, bilmek farklıdır ve onu davranışlarda yansıtmak farklıdır. Bu yüzden Topçu'ya göre ahlak terbiyesi çok basamaklı bir çalışma halinde yapılmalıdır. Öncelikle insan iyilik duygusunu kendisi yaşamalıdır. İyiliği tanımakla kalmayıp onu sevmesi ve kötülüklerin denenmesinden kaçınması lazımdır. En sonunda bunları alışkanlık haline getirmelidir. Alışkanlık, tekrarlanan hareketleri gittikçe daha da insanı mükemmelleştiren fert tarafından kazanılmış önemli bir yetidir. Bu yüzden insanın olgunlaşmasında alışkanlıkların önemli bir yeri vardır. Her gün yapılan hareketler sizi iyi veya kötü karakter sahibi yapar. Bu nedenle insan kötü alışkanlıklardan sakınarak, iyi alışkanlıklar kazanmalıdır.

²⁹⁴ Topçu, *İslâm ve İnsan*, ss. 19-20

²⁹⁵ Topçu, *Ahlak*, s. 115.

Topçu'ya göre ahlaki ve ruhi açıdan olgun bir nesil yetiştirmek için öncelikle okullarda zihin ve beden eğitimi kadar ahlak ve din eğitimine de önem verilmesi gerekir. Okul, nesillerin ruhundaki güçlü yönlerini geliştirmelidir; insanı kendine, ailesine, milletine, insanlığa ve yaratıcısına karşı ödev ve sorumluluklarının olduğu bilinciyle eğitmeli ve yetiştirmelidir.²⁹⁶ Düşünüre göre milletin ayakta durması genç nesillerin din ve ahlak yapısına bağlıdır. Günümüzün sorunu irade ve iman hastalığıdır. Ama ne yazık ki bu hastalığı şefkat ve merhametle tedavi edilecek yerde iman ve vicdanımızı çürütmeye çalışan gizli kuvvetler kin ve gayzla hastalığı daha çok arttırıyor. Bütün dünya şu anda büyük bir ahlak bunalımı geçirmektedir, bu da bizim milletimizin bunalımını alevlendiriyor. Günümüzdeki okullar genç ruhların manevi kudret kaynağı olmaktan çıkmış ve sönmüş bir durumdadır. Çünkü eğitimde maddi kültür ve manevi kültür dersleri arasındaki denkleşmeyi sağlama konusunda büyük sorunlar yaşamaktadır. İnsan, sanat, felsefe, edebiyat ve tarihi içeren manevi kültür dersleri, maddi kültür derslerinin gölgesi altında kalmıştır.²⁹⁷ Gayesi Allah sevgisi olan manevi kültür derslerini ihmal etmek, toplumu korkunç sonuçlara götürür.

Şimdi insani olgunlaşma meselesinde öne sürülen ahlak adamı nasıl olmalıdır? Din adamı nasıl olmalıdır? sorularına geçelim. Topçu'ya göre insan ahlaklı ve dindar olmadan önce kendi “insan” adına layık olması lazımdır. Yani, insan her şeyden önce “adam” olmayı öğrenmelidir. Düşünür bunu güzel bir hikâye ile anlatır. «Baba, kabiliyetsiz bir oğluna her zaman “sen adam olmazsın” diye tekrarlamış. Oğlu da günün birinde paşa olmuş ve paşa elbisesiyle görsün diye huzuruna babasını çağırmış. Babasına “sen bana her zaman adam olmazsın” demiştin “bak ben paşa oldum” demiş. Babası bedbaht oğlunu yukarıdan aşağı süzdükten sonra “oğlum paşa olmuşsun ama yine de adam olmamışsın” yanıtını vermiştir».²⁹⁸ Topçu için sade olmak ahlaki yönden ideal bir ilerleyiştir. Bu hakkında düşünür *Psikoloji* adlı eserinde şu sözleri dile getirmektedir. “Sade insan alim, dindar ve ahlaklı olabilir. Çünkü bu özellik insanın büyüklüğünün bir alametidir.”²⁹⁹

Topçu'nun ahlaklı adam ideali *mesul* insandır. Mesul insan varlıktan, tabiattan, aleminden, toplumdan, maddeden ve maveradan, geçmişten ve gelecekte mesul olan insandır. Bu ağır yükü ancak sağlam karaktere sahip insan taşıyabilir. Mesul insan aynı

²⁹⁶ Mustafa Cihan, “Nurettin Topçu ve Ahlak Eğitimi”, s. 1397.

²⁹⁷ Topçu, *TMD*, 150-154

²⁹⁸ Topçu, *KM*, s. 132.

²⁹⁹ Topçu, *Psikoloji*, ss. 87-88.

zamanda güçlü iman sahibidir. Çünkü hiçbir şeye inanmayan, hiçbir doktrine bağlanmayan bir insandan sağlam bir karakter beklemek mümkün değildir. Karakter adamı iç dünyasında iyi ve kötüyü ayırt ettikten sonra kuşkusuz iyiye bağlanır.³⁰⁰

Daha önce bahsettiğimiz gibi Topçu'nun ahlaklı adam idealinde iç gözlem çok önemlidir. Yani, Topçu'nun düşünce sisteminde iç gözlem, her insanın kendisiyle yüzleşmesi, kendini tanıması ve tanıyarak hareket etmesi, içindeki alemleri dış dünyada yansıtmasıdır. İnsan iç gözleminden uzaklaştığı zaman kendi öz varlığını, kişiliğini de kaybeder ve taklitçi olmaya mahkûm olur. Etrafında dolaşan her insanı taklit ederek kendini başkalarına kaptırır ve herkes gibi olmaya çalışır.³⁰¹ Genel bir ifade ile insan her şeyden önce kendini tanıması lazımdır. Düşünüre göre maalesef günümüzde ahlak kelimesini kullanırken birçok insan kendi halini, kendisinin kim olduğunu unutuyor. Katil, zabıtanın merhamet ister, yüzlerce insanın emeğini bir lokmasına sığdıran açgözlü biri mahkemenin önünde adâlet ister, rüşvet alan hâkim ahlaksızlıktan şikayetçidir, Allah kelamını satan hoca, milletin ahlaki bunalımından bahseder. Bu tür insanlar başkalarını suçlamak suretiyle ahlaki kuralları kendi lehine çevirmeye çalışırlar. Kendi düşüncelerine aykırı olan davranışları ahlaksızlık olarak görüyorlar. Bu yüzden insan başkalarını suçlamadan ve eleştirmeden önce herkes kendi iç dünyasıyla yüzleşmeli, iç sesiyle hesaplaşmalıdır. Hz. İsa'nın Marta isimli fahişe kadına taş fırlatan halka dönüp "Aralarınızda kim gûnahtan temizse ilk taşı o atсын" ifadesinin hikmeti budur.³⁰² Yani, düşünüre göre birçok insan ahlakın kılıfına bürünmüş ama kendileri ahlakı çiğnemektedir.

Düşünüre göre gerçek ahlak sahipleri, karanlıkta kaybolan halkın aydınlığa çıkmasına vesile olan veliler, peygamberler ve onları takip eden ahlak aşıklarıdır. Tarihi açıdan bakıldığında bu ahlak kahramanları bütün devirlerde ahlaki düzeni sağlamak için tüm hayatını mücadeleye vermiştir. Ama halk her zaman kendi düşüncelerine ve yasalarına karşı gelen hareketleri ahlaksızlık olarak görmüş ve ahlak kahramanlarının ortaya koyduğu kurallarını çiğnemeye devam etmiştir. Tarihin gelmiş geçmiş tüm peygamberlerin ahlak ve fazileti yaymak için halk kitleleriyle mücadele etmesi, Sokrates'in Atinalıların elinde idam edilmesi, Mansur Hallac'ın kendi dua

³⁰⁰ Lütfü Şehsuvaroğlu, "Nurettin Topçu ve Mesuliyet Kavramı", *Hece Dergisi*, Nurettin Topçu Özel Sayısı, S.109, Ocak 2006, s. 319-320.

³⁰¹ Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 39.

³⁰² Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 94.

ettiği halkı tarafından işkencelerle öldürülmesi, Gandhi ve Kennedy'nin katillerinin kendi halkı içinden çıkması bunun bir göstergesidir.³⁰³

Din adamı nasıl olmalı? Din görevlisi nasıl olmalı? Topçu'ya göre din adamı ile dindar insan birbirinden farklı şeydir. Ona göre din adamı, toplumun din hayatında üzerinde görev almış insandır. Din adamının ilk görevi insanların ruhlarını kurtarmak ve ahlak yaralarının doktoru olmaktır. Farklı bir deyişle din adamı, kin ve kibirden temizlenmiş, nefsini yenmiş, menfaatlerden sıyrılmış, Allah'ın bütün kullarının imdadına kalbiyle koşan, asrın en büyük yükünü taşıyan insandır.³⁰⁴ Peygamber döneminde de din adamının görevi Allah için cemaate hizmet etmektir. Ümmetin sakatlanan ruhunu tamir etmek, Allaha uzanan sonsuzluk yolculuğunda insanlara yardım etmek din adamının ilk başta gelen görevlerinden biriydi.³⁰⁵ Ona göre imam, müftü, müezzinler kendine yüklenmiş olan bu görevleriyle gerçek din adamı sayılmaz. Dinin görevlisi, ahlakı ile halka örnek olmalıdır.

Topçu'ya göre dinin görevlisi Allah sevgisini kalbinde taşıyan, ruh ve ahlak yaralarını tedavi etmeye çalışan herkes olabilir. Öğretmen, hukukçu, iktisatçı, hastabakıcı veya hapisane mürebbsi herkes olabilir. Ama Kur'an'ı parayla okuyan güzel ses sahipleri, düzenli duaların sanatkarları, cennet ve hurilerin ticaretçileri bu mukaddes işi yapamazlar.³⁰⁶ Düşünür bu tip din adamlarının toplumu yozlaştırdığını ileri sürmektedir. Ayrıca düşünür *Toplumda Din Adamlarının Görevleri* başlıklı yazısında şu sözleri dile getirir. "Her içtimai ve insani vasıta ile el koyacaksınız: sanata, sahneye, gazeteye, romana ve şiire. Her varlığın kendi dilinde konuşacaksınız ve her varlığın haline hürmet edeceksiniz. Kimseye hakaret etmeyeceksiniz. Kalpleri rahmet diliyle fethedeceksiniz. Rahmet ve şefkate hayran, şiddete düşman olmasını bileceksiniz. Her ne gaye uğrunda olursa olsun menfaat ve para endişelerinden uzak duracaksınız. Görevleriniz ümmetin sefaletleri kadar sayısızdır."³⁰⁷

Bilineceği üzere Topçu'da din adamlarının ilk görevi namaz kıldırmak değildir. Gerçek din adamı, hastanın ve dertlinin yanında, ümitsizlerin başında bulunur. Onlar sahipsiz köylünün arkadaşıdır. Resim haram mı, kolonya kullanmak günah mı, baş

³⁰³ Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 94.

³⁰⁴ Yener Emer, "Nurettin Topçu'nun Din ve Devlet Anlayışı", *Hece Dergisi*, S. 109, Ocak 2006, s. 311-312.

³⁰⁵ Topçu, "Toplumda Din Adamının Görevleri", *Hareket Dergisi*, 5/56, 1970, s. 2-3.

³⁰⁶ Topçu, *İslâm ve İnsan*, ss. 74-83.

³⁰⁷ Topçu, "Toplumda Din Adamının Görevleri", s. 2-3.

açık namaz kılınır mı, kılınmaz mı gibi sıkıcı ve boş sorularla tartışan din adamları dinin ruhunu öldürmektedir. Bunlar toplum için tehlikeli ve zararlı unsurlardır. Dolayısıyla bu din insanlarının yerine Allah'ın aşk ve sevgisini yeryüzüne serpmeye kabiliyetli, sağcısı ile solcusunu birlikte kucaklayan fedakâr insanlar geçmelidir. Düşünre göre bazen ceza hâkimi, bazen de cellat rolünü oynayan insanlar din adamı olamaz. İslâm dünyasının yalan, sahtekâr kavuklu müftülerle Şeyhülislamlara ihtiyacı yoktur. İslâm aleminin sabır ve sevgiyle kalbinde annelik hissini taşıyan ilk öğretmenler ile şefkat ve merhametle hasta bakan hemşirelere ihtiyacı vardır. Yani, gerçek din adamı Topçu'ya göre kavuklular değil, kalplilerdir.³⁰⁸

Topçu, cahil, mutaassıp, dertsiz-devasız, devamlı cehenneme gönderen, kalbi boş, lafı kalabalık, fakire üsten bakıp zengine yaranmaya çalışan, menfaate düşkün din adamlarını sevmemiş ve sürekli eleştirmiştir. Bunun nedenini düşünür şu şekilde açıklamaktadır. “Benim din adamları hakkında eleştirdiğim şey onların insanlığı kurtarma yolunda hiçbir davalarının olmayışlarıdır.”³⁰⁹ Bunun yanı sıra düşünür “Benim din adamlarına kızmama bakmayın, hayatta sevdiğim üç kişi varsa üçü de din adamıdır”³¹⁰ diyerek din görevlilerinin sadece yanlış tutum ve davranışlarını eleştirdiğini ileri sürmektedir.

Topçu'ya göre gerçek dindar adam sadece mabette değil, hayatının her hadisesinde, her sahasında, her hareketinde ibadet halinde olur. Her zaman dini hayatını yaşar ve kendi benliğinin dışına çıkmaktan korkar. Ebedi, sonsuz mutlak aşkı sever, kin ve düşmanlıktan nefret eder.³¹¹ Yani, dindar olarak yaşamak toplumun ve devrinin dışında yaşamak değildir. Dinin amacı da ruh aşısını yapmak ve ruhları madde dünyasından ruh alemine yükseltmektir. Dolayısıyla dinin gayesi insanın yaradılışının içinde aranmalıdır.³¹² Sadece yürekler parçalayıcı sahte bir davranışla ahlaklı, sade ibadetle dindar olunmaz. Ahlak ve dindarlık hayatımızın her sahasında olduğundan dolayı bizim bütün hareketlerimizde, insanlarla olan her temasımızda ortaya çıkan bir hadisedir.³¹³

³⁰⁸ Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 72.

³⁰⁹ Bekir Topaloğlu, “Gönlümün Dilinden”, *Nurettin Topçu'ya Armağan*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, s. 145.

³¹⁰ Emin Işık, “Nurettin Hoca ve Din Adamları”, s. 176.

³¹¹ Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 21

³¹² Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 70

³¹³ Topçu, *TMD*, s. 158

Düşünüre göre şu an yaşadığımız dünyada ne yazık ki zerre kadar nurun bir eseri kalmamıştır. Sayısız keşifler, bendini yıkmış israf ve lüks yarışı yaratmaktadır. Otomobil dalgası da etrafa saldıracak gibi alacak can aramaktadır. Bugün bazı aileler Müslüman çocuklarının ruhunu öldüren kumarın kazancıyla geçinmektedir. Hakka iman unutulmuş, vicdan boş bir kelime haline dönüşmüştür. Merhamet ise gözlere sakatlık ve hastalık gibi çirkin görünüyor. Kin kuvvetleri ile şiddet tehditleri din adına soygunculuk, tarihi ilk çağlara kadar giden sihir sistem, İslâm'ın ruhunu kendi bünyesi içinde eritmiştir.³¹⁴ Düşünüre göre bu sonu gelmeyen sefaletlerden kurtarma işinde ön safta yer alması gereken kişiler asrın yükünü omuzlarında taşıyacak olan din adamlarıdır.

Kısaca özetleyecek olursak ahlak ve din adamlarının görevi kalpleri aydınlatmak, değerlendirmek ve kurtarmaktır. Din adamı Allah'tan kuvvet alır ve ruhunu köprü olarak kullanmakla Allah'a ulaşacaktır. Dünyanın gerçek kurtarıcıları da ruhunu Allah'a bağlayanlardır. Topçu'ya göre bu içsel tecrübeyi yaşayan ve insanları ebediliğe götüren kervanın başında Peygamberler, veliler, filozoflar, alimler, hâkimler ve ahlakçılar gelmektedir.³¹⁵ Ona göre gerçek mektebin yolu kendini hakikate adayan hakka götüren yoldur. Toplumda hakikat aşkına sahip insanlar çoğalmadıkça ve toplum içinde hakikat aşkı en muhterem yeri tutmadıkça milli mektebin olması olanaksızdır. Bu aşk akımının temeli dinidir, diğer bir deyişle ilahidir.³¹⁶

3.2.3. Topçu'da Ahlaki İlke ve Değerler Meselesi

Ahlaki değer ve ilkelerin ortaya çıkışı meselesinde ampiristler ile akılcı filozoflar arasında birçok tartışmalar yaşanmıştır. Daha önce de bahsettiğimiz gibi, ampiristler ahlaki ilkelerin deney sonrası ortaya çıktığını, akılcılar ise doğuştan var olduğunu savunmuştur. Akılcı ahlakçılar arasında ayrılık, ahlaki ilkelerin tayini konusunda ortaya çıkmaktadır. Bunlar ahlaki ilkeleri, akıldan tümdengelim yoluyla çıkartmıştır. Örneğin Sokrates “iyilik”, Aristippos “zevk”, Kant “ödev”, Spinoza ise “hakikat bilgisi” kavramlarıyla kendi ahlak kuramlarını oluşturmuştur. Bu düşünürler tümdengelim metodunu kullanmıştır. Bu nedenle onların oluşturduğu ahlak kuramları “felsefî ahlaklar” olarak adlandırılmaktadır. Ahlaki ilkeleri deneylerden meydana

³¹⁴ Topçu, *İslâm ve İnsan*, ss. 81-82.

³¹⁵ Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 125

³¹⁶ Topçu, *TMD*, s. 14.

geldiğini savunan ampirist filozoflar tümevarım metodunu kullanmıştır. Onların deneyci ahlaklarına da “ilmi ahlaklar” adı verilmektedir. Bunların bazıları psikolojiye, bazıları biyolojiye, bazıları da sosyolojiye dayanmaktadır. Psikolojiye dayanan sempati veya menfaat özgecilik ahlakı, biyolojiye dayanan hayat ahlakı, sosyolojiye dayanan toplumsal ödev veya bağlılık ahlakları ilkelerini bu ilimlerin konusundan çıkarır.³¹⁷

Topçu’ya göre insan varlığının değerler konusunda iki yöneliş şekli vardır. Bunlardan biri zevklere – servet ve parayı elde etmeye – götüren iktisadi değerler. Diğeri ise, herkes için iyi olanı hedefleyen evrensel düzene yöneliştir. Ahlakî gelişmede bu iki gayenin birisi diğerine tabi tutulmalıdır. Başka bir deyişle yüksek gayeler aşağı gayeleri yönetmelidir.³¹⁸ Düşünür herkes için evrensel olan iyiye yönelik ahlakî ve manevî değerleri, zevk ve maddeye götüren iktisadi değerlerden üstün görmüştür. İnsanlığın kurtuluşunun da ancak ahlakî ve manevî değerlerle mümkün olabileceğini savunmuştur.

Topçu’ya göre ahlakî erdeme sahip olmayan veya sahip oldukları erdemleri yaşatmayan bir toplumda iyi olanın aktifleştirilmesi, kötü olanın ise pasifleştirilmesi olanaksızdır.³¹⁹ Dolayısıyla bir toplum maddi yönden ne kadar gelişirse gelişsin ahlakî yönden kötü ise o toplum tükenişe gidecektir. Çünkü maddi gelişmeye eşlik edecek bir ahlakî güç olmayınca insan, fert veya toplum düzeyinde hiçbir iyilik üretemezler.³²⁰ O zaman değerler ahlak ve iktisattan ibaret midir? Değerlerin başka çeşitleri var mıdır? Şimdi Topçu’nun görüşleri üzerinden bu soruları yanıtlayalım.

Her birinin birer hüküm konusu olan değerlerin dini, hukuki, estetik, iktisadi ve ahlakî olmak üzere birçok çeşidi vardır. İlk toplumlarda fertlerin bütün hareketlerini idare eden, toplum düzenini sağlayan dine dayalı değerlerdi. Daha sonra değerler zamanla dinden birer birer ayrılmaya başlamıştır. İktisadi ve hukuki değerler dinden ayrıldıktan sonra toplum düzeni esasına bağlanmıştır. Ahlakî değerler ise, imanının kontrolünden çıkarak akla bağlanmıştır. Ancak dinin asıl gayesinin ahlaklılığı yaymak olduğunu düşünürsek ahlakın büsbütün dinden ayrıldığını söylemek zordur. Çünkü hangi kaynaktan çıkarsa çıksın tüm değerler mutlaka bir inanca bağlanırlar. Bu inanç, dinde kutsallık duygusuyla ifade edilir, ahlakta ise iyilik ideali ile anılır. Ahlakta

³¹⁷ Topçu, *Felsefe*, s. 89.

³¹⁸ Topçu, *Ahlak*, s. 52

³¹⁹ Refik Balay, “Nurettin Topçu ve İnsandan Allah’a Hareket Ahlakı”, s. 331.

³²⁰ Refik Balay, “Nurettin Topçu ve İnsandan Allah’a Hareket Ahlakı”, s. 333.

insanlığın ilerleyişi değer hükümlerin artmasına yol açmıştır. Eski Roma’da hukuki değerler, Rönesans’da sanat değerler, İslâm’ın doğuş devrinde ise ahlaki değerler toplumun ruhunu beslemiştir. Batı’nın romantizmi sanat ile ahlaki değerleri birlikte ele alarak insanlığın altın çağını yaşatmıştır.³²¹ Söz konusu değerler kendi toplumuna mutluluk getirmiş ve toplum hayatına bir anlam katmıştır.

Topçu’nun ideal değeri kazanan sorumluluk düşüncesinde “adâlet” ve “merhamet” önemli bir yere sahiptir. Ona göre adâlet, karşılıklılık ve eşitlik ilkesine dayanır. Bu ilkeler de dayanışmadan meydana gelmektedir. Adâleti savunan ve onu ortaya çıkaran düşüncedir. Bu düşünce, duygunun bütün merhamet hareketlerinden ve bütün hususiyetlerinden üstündür. Merhamet ise insanda önceden bulunan bir içgüdüdür.³²²

İslâm ahlakı açısından Nurettin Topçu değerler meselesini üç açıdan değerlendirir. Ona göre İslâm ahlakı “hürmet”, “merhamet” ve “hizmet” olmak üzere üç esastan oluşur. Bunlardan ilki olan “hürmet” kavramının en güzel açıklamasını yapan Kant’tır. Kant’a göre “hürmet, vicdanın önündeki engelleri ortadan kaldıran ahlak duygusunun adıdır. Hürmet, hayretten ve korkudan tamamen farklı bir şeydir. Hürmet öyle bir cevher ki, dış yüzü bize görülme de onun gerçek varlığı iç dünyamızda hissedilmektedir. O, istesek de istemesek de layık olduğu yerde mutlaka doğacaktır. Vicdanın yasasına göre hürmet, ahlakımızın kımıldatıcısı değil, ahlaklılığın ta kendisidir”. İslâm’da tam ve gerçek hürmet, her hikmetin başı olan Allah korkusundan kaynaklanır. Bu hürmet duygusu hem dinin hem de ahlakın temel esasıdır. Ahlaklı ve erdemli bir toplum birbirimize karşı saygı ve hürmetle meydana gelir. Bizi düşmanlardan kurtaracak olan da birbirimize karşı yaşatacağımız hürmettir. Çünkü hürmetin yolu ve amacı toplumun birlik ve beraberliğini sağlamaktır.³²³ Bununla birlikte insan, hayata da hürmet edilmelidir. Çünkü hayatın gerekçesi olan kader planı Allah’a aittir.³²⁴

Ahlakın diğer bir esası merhameti Topçu şöyle açıklamaktadır. Merhamet kalp yoluyla bizi Allah’a yakınlaştıran ilahi cevherdir. Merhamet, acıyı ortadan kaldırarak onun yerine sevinci koymaya yönelik insandaki bir iyilik duygusudur. Bu nedenle

³²¹ Topçu, *Ahlak*, s. 91.

³²² Topçu, *İA*, ss. 111-113.

³²³ Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 98-99

³²⁴ Nurettin Topçu, “Hayatın Değeri”, *Hareket Dergisi*, 7/74, 1972, s. 3.

merhamet, acımdan farklı bir şeydir.³²⁵ Merhamet, fakir ve yoksullara veya zayıflara acımak değil, aksine kuvvetli ve devletli olanlara acıma halidir. Merhamet, mazlumdaki ziyade zalimin vicdanına, saltanatına esir olan bir sultanın ruhuna, kapitalist sistemde haksızlığa uğrayan fakirlere değil, zenginlerin rezil olan ruhuna acımdır. İnsanın ruhunda bulunan merhamet duygusu Allah'ın aşkından doğar. Her aşkın içinde evrensel ve ilahi bir merhamet duygusu mevcuttur. Allah'ın aşkına eriyen kalp, bütün merhametiyle tüm dünyayı sarar, kucaklar. İçimizdeki cevherimiz olan merhameti karartan kin ve nefretlerimizdir. Merhameti insanın sonsuz cevheri olarak gören Pascal, değerler bakımından ruhları bedenlerden, merhameti ise ruhlardan yüksek tutmuştur. Bu cevheri kaybeden insan kuşkusuz kendi insanlığını da yitirecektir. Kendini yitirmek ise insanın kendine karşı yapılmış en büyük zulümdür.³²⁶ Merhametin esaslı vasfı adâlettir. Merhamet ve mesuliyet sahibi olan bir insanın adil olmaması olanaksızdır.

Ahlakın en son olan üçüncü esası hizmettir. Hizmet de tıpkı merhamet gibi aşk yoluyla kendi nefsinden taşıp başka insanlara yayılmak suretiyle Allah'a ulaşma çabasıdır. Menfaatsiz ve samimi hizmet Allah'ı aramaktır. Aslında var olmak Allah'ın hizmetinde olmak demektir. Yani, bu hizmet insanın ölümüne kadar devam edecektir. İnsanların içinde en zengin, en mesut ve en kuvvetli insan kimseden hizmetini esirgemeyendir. Hizmet aslında Allah'ın emridir ve ibadetle aynı yapıya sahiptir.³²⁷

Topçu'ya göre ahlaki değerler, evrensel olarak bilinen birtakım ilkelere çıkarılır. Bunlar ahlakçılar tarafından ahlaki hakikat olarak kabul edilen adâlet, merhamet, ödev gibi temel ilkelere. Bu ilkeleri ahlakın kaynağı olarak görenler de olmuştur. Ancak bunlar matematik teoremler gibi ispatlanamazlar. Böyle olmakla beraber gerçek oldukları da reddedilemezler. Bu ilkeler insanlığın bugüne kadar yaptığı denemelerinin bir eserleridir. İnsanlık tarihine baktığımızda ahlaki kuram geliştirmiş düşünürlerin birçoğu ahlaki hakikatleri ortaya koyarken aklın kontrolünü ön plana çıkarmış olsa da ahlak olayında aklın araştırması tek başına yeterli değildir. Çünkü akıl bize var olanı tanıtabilir ama olması gerekeni, ideali ortaya koyamaz. Var olandan olması gereken çıkarılamaz. Bunun için devreye iradenin girmesi ve onun harekete geçmesi lazımdır. Plato'nun ifade ettiği gibi "hakikate bütün ruhla gidilir".

³²⁵ Hüseyin Karaman, *Nurettin Topçu'da Ahlak Felsefesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2000, s. 35.

³²⁶ Topçu, *İslâm ve İnsan*, 102

³²⁷ Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 107-108

Ahlaki ilkelerin ortaya konmasında akıl ve zekanın olduğu kadar irade ve kalp de önemli bir yer işgal eder.³²⁸ Bilineceği üzere değer ve ilkeler meselesi toplumdan topluma, kişiden kişiye değişiklik göstermektedir. Değerlerin kaynağı meselesinde bazıları akla, bazıları dine, bazıları ise zevk ve maddeye bağlamıştır. Düşünürün değer anlayışına baktığımızda değerlerin kaynağını inanca ve dine bağladığı açık görünmektedir. Çünkü Topçu hakikate ulaştıracak gücü hep inanç, ruh ve aşkla tasavvur etmektedir.

3.2.4. Topçu'da Varoluş ve Ahlak

İnsan, var oluşu sayesinde kendini gerçekleştirir ve bu gerçekleştirme sürecinde kendisinin nasıl bir varlık olduğunu ortaya koyar. Topçu'ya göre, eski Yunan felsefesinden bu yana filozoflar, hakikat olarak eşyanın özünü, yani duyularla tanınan bütün varlıkların esası olarak bilinen varlığın özünü araştırmakla meşgul olmuştur. Varoluşçular ise bilineni ve var olanı tanımaya ve araştırmaya çalışmıştır. Ve bu varoluş felsefesinin temelini teşkil eden şey de hakikati tanımdır. Ama hakikati tanımaya çalışan bu düşünce sistemi, hakikat konusunda herhangi bir hipotez ileri sürmez. Yani, hakikat şudur veya budur şeklinde bir iddiada bulunmaz. Çünkü bunlara göre hakikat bir anda yakalanacak bir öz değildir.³²⁹ Bu nedenle varoluşçular hakikati arama konusunda farklı yollarda, farklı çizgilerde ilerlemiştir. Danimarkalı Kierkegaard, hakikatin objektif, gayrişahsi ve evrensel olanda aranmaması gerektiğini ileri sürer. Ona göre hakikat, sübjektif olandadır. Yani, gerçek varoluş, akla karşı olan ve akıldan ayrılan duygunun içerisinde. Bu yüzden Kierkegaard teist egzistansiyalist olarak tanınmaktadır. Martin Heidegger de Kierkegaard gibi hakikatin sübjektif olanda aranması gerektiğini savunur. Ona göre düşüncenin esası varlık değil, varoluşa bağlı olan – şüphe, içsel merak (angoisse), sebepsiz merak ve sıkıntı (inquietude), can sıkıntısı, keder, hayret ve yalnızlık – temel duygulardır. Ona göre hakikat bu temel duyguların içindedir. Dünyayı bize tanıttak olan da bu duygulardır. Yani, varlığın asıl tanıtıcısı olan dışsal olarak tanıdığımız eşyanın bilgisi değil, belki de bütün halinde varoluşun, var olan şeylerin içinde bulunduğumuzun hissidir. Heidegger'e göre bilgi meselesi, varlık meselesinden ayrı düşünülemez. Jean-Paul Sartre, Heidegger'in görüşlerini benimsemekle beraber, varoluşun sırf ruhsal gerçeklikte değil, ruhsal yapının zemini olan biyolojik realitede aranması gerektiğini

³²⁸ Topçu, *Ahlak*, s. 92.

³²⁹ Topçu, *Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi*, s. 17.

savunur.³³⁰ Sartre'nın varoluş düşüncesinin insanın bio-psişik isteklerinden kaynaklanması ve görüşlerinde ahlak dışı unsurların zengin olması birçok insanda egzistansiyalizmin ahlak dışı temellere dayandığı düşüncesini uyandırmıştır. Bu nedenle Sartre'ın eserlerinin yaygın olduğu kültürlerde varoluşçuluk, ahlak dışı bir alan olarak anlaşılmıştır.³³¹

“Varoluş sahnesi” olarak adlandırılan metafordan yola çıkan Topçu, insan ruhunu realist ve idealist olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre realist ruhlar, her koşulda menfaatlerini gözetken ve her durumda irade savaşımdan kaçan kurnaz ruhlardır. Mücadele yerine hayatla uzlaşmayı tercih eden realist ruhlar, dıştan gelen etkilere karşı mücadeleyi asla göze almaz. Genel anlamda sinsî ve ikiyüzlüdür. Bu nedenle kendi benliklerini bırakıp dıştan gelen etkilere ustalıkla bürünmeye çalışır. Topçu burada dıştan gelen etkilerin içerisine Kur'an'la Peygamberin sözlerini dahil etmemektedir. Bu realist düşüncüyü üreten rölativizm, pragmatizm, pozitivizm ve sosyolojizm gibi akımlardır. İdealist ruhlar ise, boyun eğmeyen, savaşı göze alan, kişisiz barışı kabul etmeyen ve dışarıdan gelen etkilere mücadele eden irade adamlarıdır.³³²

Topçu'ya göre varlık alanı aşkın/ilahî bir iradenin hâkimiyetinde bulunmaktadır. İnsan bu varlık aleminde gerçekten var olabilmesi için “hareket” ve “isyan” vasıtasıyla ilahî iradeye bağlanması gerekir. Düşünürün göre var olmanın en temel şartlarından biri, bilgi ile desteklenmiş bir irade sevgiye sahip olmak, diğeri ise bu irade sevgiye dayalı olarak şuurlu bir üretim faaliyetinde bulunmaktır. Topçu'nun varoluşu hem bireysel (insan olma) hem de toplumsaldır (millet olma). Bu nedenle düşünürün ahlak anlayışı, insan ve toplum hayatının olmazsa olmaz bir dinamiği olarak karşımıza çıkmaktadır.³³³

Şimdi konumuzun daha iyi anlaşılabilmesi için var olmak, varoluş nedir? ahlakla nasıl bir ilişkisi vardır? sorularına cevap arayalım. Topçu'ya göre var olmak, düşünmek, harekete geçmek demektir ve bu nitelik sadece insana özeldir. Hayvanlar da hareket eder ama onların hareketleri şuurlu değil, sadece kımıldamadan, yer değiştirmeden ibarettir. Varlık hareketle birlikte var olmuş ve hiçbir zaman ondan

³³⁰ Topçu, *Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi*, s. 18.

³³¹ Topçu, *Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi*, s. 21.

³³² Muhammet İrgat, “Nurettin Topçu Düşüncesinde Varoluşsal Bir Argüman Olarak İradenin Tarihsel Hareketi”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4/36, Aralık 2016, s. 315.

³³³ Muhammet İrgat, “Nurettin Topçu Düşüncesinde Varoluşsal Bir Argüman Olarak İradenin Tarihsel Hareketi”, s. 313.

ayrılmamıştır. Var olmak, insanın sahip olduğu isteklerinin bütünüdür. Farklı bir deyişle var olmak aynı zamanda istemek ve sevmek demektir.³³⁴ Çünkü zulmü yaratan sevgisizliktir. Kalbinde sevgi barınmayan insandan her türlü kötülük beklemek mümkündür. Aşkın meyvesi de merhamettir. Aşk olmayan insan, varlığa düşmandır. Sevgiyle devleti yönetmeyen amir de idare ettiği halkının düşmanı olur, böylece kendi halkının hayatını zehirleyerek zulüm yapar. Yeryüzünün gerçek fatihleri kalpleri kazananlardır. Edebiyat ve sanatta da durum böyledir. Büyük eserlerin konusu ister tabiat olsun ister hayat, bu tür eserlerin hepsi insan aşkından meydana gelir. Bilineceği üzere aşkın olmadığı bir yerde düşman ortaya çıkar. Topçu'ya göre en asıl büyük düşmanımız kendi içimizdeki canavardır. Düşünür bunu Oscar Wilde'nin şu ifadesiyle açıklar. "Dünyanın bana yaptığı ne kadar müthiş olursa olsun, benim bana yaptığım daha müthiştir".³³⁵

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, var olmak düşünmek demektir. Aslında bu düşünmek gerçek ve olgunlaşmış bir harekettir; bizim tüm hareketlerimizin başlangıcı ve sonudur. Gerçek düşünce varlıktan ayrı değildir. Zira düşünce olmasa varlık da var olmazdı. Bize "herkes düşünüyor" gibi gelebilir. Ama varlığın ifadesi olan gerçek düşünüş, varlığımızın karşılaştığı sıkıntılara sonsuzluktan cevap getirmektir. Düşüncenin en genel şekli, yakınlığa suretiyle yapılanıdır. Bu düşünce tabiat ile yan yanadır. Paskal'ın dediği gibi "eğer tabiat olmasaydı, insan her şeyle ilgilenmeye kabiliyetli olmazdı". Düşüncenin ikinci basamağında, eşyaya yönelme yoluyla verdiğimiz hükümler gelmektedir. Bu düşünce insanın dar benliğinden çıkarıp ahlaklı olmasını sağlar. Düşüncenin üçüncü basamağı, aşk ve ihtiras yoluyla meydana gelir. İhtirasın bütün anlayış, bütün zekâ olması mümkündür. Ancak bunun için insan şahsiyetini darlıktan kurtarıp genişletmesi gerekir. Nitekim insan ruhu dünyaya yayılırken kendi içinde derinleşmelidir. En son olan dördüncü basamak, hareketle düşünmektir. Bu düşünce insanı menfaatlerden, hırslardan, kin ve hasetlerden temizler. Alemi bir varlık gibi birleştiriyor. Böylece var olmak gerçek manada hareketleriyle düşünmek ve böylece kendi varlığını sonsuzluktan aramak demektir.³³⁶

Nurettin Topçu "var olmak"ı düşünmek, sevmek ve iradi hareketler kavramlarıyla izah etmiş olsa da bu konuda insana rehberlik edebilecek tek olgunun

³³⁴ Topçu, *Var Olmak*, ss. 17-18.

³³⁵ Topçu, *Var Olmak*, s. 54.

³³⁶ Topçu, *Var Olmak*, ss. 21-21

“hareket” olduğunu savunmuştur. Çünkü insan varlığı sadece hareket sayesinde anlaşılabilir. Hareket kabiliyetinin gelişmesi düşünme yetisinin gelişmesini sağlar ve aynı zamanda düşünmek hareketin gelişmesine katkıda bulunur. Yani bunlar birbirini tamamlayıcıdır. İnsan hareketlerinin varlığı ve devamı sonsuzluğa doğru yol alan gayesine bağlıdır. İnsan varlığı huzuru sadece sonsuzluktan bulabileceğine inandığından dolayı sürekli ona gitmek ister. Bu insanın içinden gelen itici güç mesuliyetten kaynaklanır ve bu itici güç yeni varoluş alanları keşfetme ihtiyacını meydana getirir. Sonsuza ve aleme yönelik insan için varoluş imkanlarını çeşitlendirir. Aksine, insanı bir varoluş düzeyine yükseltmeyen, olgunlaştırmayan ve sonsuz ulaştırmayan hareket tarzları ise gerileticidir.³³⁷

Topçu’nun görüşlerini özetleyecek olursak, düşünür “var olmak” ve “varoluş” kavramlarını insanın düşünme, sevmeye ve hareket etme yetileriyle değerlendirmiştir. İnsan bu yetilerini geliştirme suretiyle sonsuza, mutlak varlığa doğru yol alır ve böylece kendi varoluşunu ortaya koyar. Kendi varoluşunu yaratmaya çaba sarf edenler idealist ruhlardır. Aslında Topçu’nun insan anlayışında bize anlatmak istediği şey de budur. İnsan akli ve ruhi açıdan diğer canlılardan farklı yaratılmıştır. Bu nedenle insan hayvani ruhtan sıyrılıp kendi mesuliyetini göz önüne alarak sonsuza doğru uzanması onun temel amacıdır.

3.3. Nurettin Topçu’da Din-Ahlak İlişisine Yönelik Temel Yaklaşımlar

3.3.1. Topçu’da Din-Ahlak İlişkisi

Herhangi bir düşünürün eserlerini veya özgün görüşlerini içinde yaşadığı toplumundan ve döneminin şartlarından bağımsız düşünemediğimiz gibi Nurettin Topçu’nun da düşüncelerini kendi kültür dünyasından ayrı düşünmek olanaksızdır. Düşünürün ahlaki, dini ve siyasi görüşlerinin oluşmasında İslâm dini ve kendi kültür dünyası önemli rol oynamıştır.³³⁸ Özellikle ahlaki sorunlara dair çözüm önerileri bulmada İslâm ahlakı ve Kur’an’dan istifade etmiştir. Topçu, bu konuda Fazlur Rahman’ın “Önce Kur’an’ın indiği döneme gidilmeli oradan da kendi zamanımıza dönmeliyiz”³³⁹ ifadesini tam anlamıyla desteklemektedir. Yani düşünür, önce Hz. Peygamber dönemine gidip, oradan günümüze gelerek ahlak temelli din anlayışını inşa

³³⁷ Cenan Kuvancı, “Nurettin Topçu’ya Göre ‘Var Olmak’ Ne Demektir?”, *Bilimname*, XLI, 2020/1, s. 579.

³³⁸ Mustafa Cihan, “Nurettin Topçu ve Ahlak Eğitimi”, s. 1388.

³³⁹ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleceğin Değişimi*, çev. Alpaslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbaoğlu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1994, s. 73.

etmemiz gerektiğini söylemektedir. Topçu, ahlak temelli bir dinin insanlığı yükselteceğine ve zirveye ulaştıracağına inanmıştır. Ancak düşünürün bu düşüncelerinden hareketle onun sadece İslâm kültürü ve doğu medeniyeti ile sınırlı kaldığını söylemek yanlıştır. Çünkü Topçu, felsefi düşünce ve metod bakımından Batı kültürüne de son derecede hâkim bir düşünürdür. Özellikle düşünür Batı'nın hareket felsefesinden etkilenmiştir.

Bu akımın kurucusu olan Maurice Blondel, *L'action* adlı eserinde insan hareketlerinin aile, toplum, devlet olmak üzere insanlık basamaklarından geçerek, Allah'a doğru ilerleme olduğunu ileri sürmüştür. Blondel, dinin kendi başına ayrı bir hareket olmadığını, bütün hayatımıza ait bir hareket sistemi olduğunu savunmuştur.³⁴⁰ Yani, Topçu'nun hareket felsefesinin temelinde Maurice Blondel, Louis Massington, Henri Bergson ve İslâm mutasavvıfı Mevlana'nın felsefi düşünceleri yatmaktadır.

Topçu'nun din-ahlak görüşleri üzerinde etkili olan şahsiyetlerden birisi Henry Bergson'dur. Hatta düşünür doçentlik tezini Bergson üzerinde hazırlamıştır. Bergson, 1932 yayınlanmış olduğu *Ahlak ve Dinin İki Kaynağı* adlı kitabında ahlakın hep din ile birlikte var olduğunu, en eski dinlerde, ilkel toplumlarda bile adetin büsbütün ahlaktan ibaret olduğunu belirtmiştir. Bergson, ahlakı, sosyal temele dayanan bir zorunluluk duygusuna bağlar ve ahlakı toplumsal ve insani olarak ikiye ayırır. Bu iki ahlak anlayışı hem derece hem de mahiyet açısından birbirinden farklıdır. Ona göre kendimizi mecbur hissettiğimiz zaman birinci ahlaka, mecburiyeti kendimizde yarattığımız zaman ise diğer ahlaka bağlanıyoruz.³⁴¹ Bilineceği üzere Bergson, bireyin topluma bağımlı olduğunu ileri sürer. Toplumun baskısı altında bulunan birey, zamanla bu ahlaka uyum sağlar ve sonra benimser. Bergson'a göre bu aşağı bir ahlaktır ve buna örnek olarak savaş zamanını gösterir. Yani, normalde şiddetle yasaklanan zarar verme, incitme, öldürme gibi şeylerin birdenbire mubah sayıldığı, adeta "Aptallığın adâlet, adâletin aptallık" statüsüne indirgendiğini ileri sürer. Bunu Bergson "kapalı ahlak" diye adlandırır. Bergson'un ortaya koyduğu diğer bir ahlak türü "açık insani ahlaktır". Bu ahlak, tüm insanlıkça kabul edilen, hiçbir sınır tanımayan, herhangi bir zorlama olmaksızın insanın kendi özgür iradesiyle meydana gelen ahlaktır. İki ahlak anlayış arasında derece değil içerik farkı olduğunu düşünen Topçu, "kapalı ahlak" anlayışının sınırları ne denli genişletirse genişletilsin, evrensel olan

³⁴⁰ Hüseyin Öztürk ve Cengiz Özmen, "Nurettin Topçu: Hareketten İsyan Ahlakına", s. 206.

³⁴¹ Topçu, *Bergson*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2006, s. 16.

“açık ahlak” anlayışına hiçbir şekilde ulaşamayacağını ileri sürer.³⁴² İnsani ahlak sahipleri aşka ulaşmış kişilerdir. Bunlara örnek olarak insani ahlakın en büyük temsilcileri olan peygamberleri ve velileri göstermek mümkündür. Topçu’nun hocası olan Blondel de insanın her şeye ancak iman yoluyla ulaşabileceğini savunmuştur.³⁴³

Görüleceği üzere Topçu’da manevi kültürün en önemli parçası din ve ahlaktır. Bunların birbirinden ayrılmaz oluşu ezeli gerçekliktir. Yunandan Kant’a kadar din, ahlaki davranışlarımızdaki mecburîliğin yaratıcısı olarak tanıtılmıştır. Kant ise ahlaki tümüyle pratik aklın eseri yaparak imanın sahasına aktarmaya çalışmıştır. Bergson ise ahlak ve dinin aynı kaynaktan doğduğunu savunmuştur.³⁴⁴ Şimdi Topçu’nun din-ahlak görüşleri üzerinde etkili olan Eski Yunan ve Batı düşünürlerinin görüşlerine değindikten sonra düşünerün din-ahlak ilişkisine dair kendi yaklaşımına geçebiliriz.

Topçu’ya göre din ve ahlak arasında iki bakımdan – doğuşu ve evrimi bakımından ve çevrildiği gaye bakımından – yakından ilişki vardır.

1. Doğuşu ve evrimi bakımından.

İlkel toplumlarda ahlak ve din birbirlerinden ayrı görülmemiştir. Çünkü ilkel insanın davranışlarını düzenleyen dinin ortaya koyduğu emir ve yasaklardı. Ahlakın bağımsızlık kazanması, dinden ayrılma olayı ağır bir evrim sonucunda gerçekleşmiştir. İlerlemiş toplumlarda vicdanın otoritesine dayanan ahlak kurumu, kutsala dayanan dine sınıksıkı bağılı kaldığı görünmektedir. Ahlak da din gibi ebedi ve evrensel ilkelere ihtiyacı vardır. Doğal olarak insanın doğasında, ruh yapısında iyilik, merhamet ve adâlet gibi değişmez, evrensel ilkeler mevcuttur. Bu ilkelere dayanan ahlak ile evrensel hakikatleri araştıran din arasında bu açıdan bağlantı vardır.

2. Çevrildiği gaye bakımından.

Ahlak ve dinin her ikisinin de gayesi insanın ruhunu yükseltmek, temizlemek ve sonsuza doğru yöneltmektir. Açık konuşmak gerekirse dinin amacı, bu dünya ve öbür dünyanın mutluluğuna kavuşmak için kötülüklerden, ahlaksızlıklardan uzak durmaktır. Ahlakın da amacı bundan başka bir şey değildir. Onun da gayesi kötü huylardan arınmak, temizlenmek, başkalarına zarar veren hallerden uzak durmak ve

³⁴² Topçu, *Bergson*, ss. 30-33.

³⁴³ Hüseyin Öztürk ve Cengiz Özmen, “Nurettin Topçu: Hareketten İsyan Ahlakına”, s. 207.

³⁴⁴ Topçu, *TMD*, s. 155

böylece duygu ve düşünce yoluyla en yüksek iyiliğin barındığı sonsuza doğru ulaşmaktır.³⁴⁵

Dinler tarihi açısından bakıldığında da dinlerin tecrübesi bize bunu göstermektedir. İlk insan toplumlarından itibaren günümüze kadar uzanan bütün dinlerin esas gayesinde ahlaki unsurlar görünmektedir. İlk çağın dinlerinden Tao, Konfüçyüsçülük, Buda ve Mısır dinleri ruh selametinin ve mutluluğun sırrını, ahlaki yollardan yürüyerek yaşamada aramışlardır. Antik Mısır’da mumyalanmış insanın yanında bulunan *Ölüler Kitabı*’nda şu ifadeler geçmektedir. “Yasak olan şeyleri yapmadım. Dul kadına zarar vermedim, esire sahibinin yanında eziyet vermedim. Buğdayın tartısında hile yapmadım. Boş gezmedim ve tapınaklardan ekmek çalmadım. Ölülerin yiyeceklerine ve yağlarına dokunmadım. Kutsal hayvanlara zarar vermedim, kutsal balık tutmadım. Susuzlara su, aç kalanlara yemek, çıplaklara giyecekler verdim. Tanrılara kurban, ölümlere ise cenaze yemeğini sundum”.³⁴⁶ Tarihi açıdan bakıldığında birçok kültürün oluşmasında ahlak ve dinin önemli bir yeri olduğu, birbirleriyle sınıksız bağlı olduğu ve yan yana yaşadığı görünmektedir. Nurettin Topçu’nun belirttiği gibi ilk Çin medeniyetinin temeli Konfüçyüs’ün oluşturduğu ahlak düşüncesine dayanırken Hint medeniyeti Buda’nın inancından beslenmektedir. Eski Yunan medeniyetinin temeli felsefeye, başka bir deyişle hikmete dayanırken Batı’nın Orta çağ medeniyeti Hristiyan ruhundan beslenmektedir. Yeniçağ ise varlığın aslının düşüncede olduğunu düşünen Descartes’in felsefesiyle ortaya çıkmıştır.³⁴⁷ Bu ifadeler bize gösteriyor ki, dindar olmak ve Tanrı’ya ulaşmak ancak ahlak yoluyla gerçekleşebilir. Çünkü Tanrı’nın istediği, beklediği şey, ahlaklı olmalarıdır. Bu açıdan bakıldığında ahlak ve dinin birbirlerinden ayrı şey olmadıkları açık görünmektedir.

Bilineceği üzere filozofun düşünce sisteminde din ve ahlak ikiz kavramlardır. Özellikle halk için din, ahlaktan başka bir şey değildir, esas itibarıyla ahlaki iyiye yönelişi, yükselişi hedefler. Ahlak da dini olgunluktan başka bir şey değildir. Topçu’nun düşüncesinde Müslüman olmak, İslâm ahlakına sahip olmak ve onu kendinde yaşatmak demektir.³⁴⁸

Bu açıdan bakıldığında din, şüphesiz insan ruhu için bir idealdir. İdealleri kendi içerisinde din, hakikat, ahlak ve sanat idealleri olarak sınıflandırmak mümkündür.

³⁴⁵ Topçu, *Ahlak*, ss. 31-32; Topçu, *Felsefe*, ss. 94-95.

³⁴⁶ Topçu, *Ahlak*, s. 32.

³⁴⁷ Topçu, *TMD*, s. 40

³⁴⁸ Fahri Yetim, “Ahlakçılık Düşüncesi Bağlamında Nurettin Topçu’nun İslamcılık Eleştirisi”, s. 16.

Bütün bu ideallerin ortak vasıfları da akla bağlı olmaları ve hiçbir menfaat gözetmeyişleridir. Bunlardan din ideali diğer idealleri kucaklamaktadır. Dolayısıyla din öğretimini yapmak için öncelikle hakikat, ahlak ve sanat sahalarına da başvurmak zorundayız.³⁴⁹

Topçu'ya göre her dinin ahlakında bulunması zorunlu olan esaslar vardır ve onlarsız hiçbir ahlak sistemi dini sayılmaz. Özellikle Hristiyan ve İslâm gibi büyük dinlerde insanın ruh arayışı bu dört esasın üstünde yükselmektedir. Bu esaslar ilahi temele dayanan menfaatsizlik, sonsuzluğa uzanmak, aşk ve samimiliktir. Şimdi bunları tek tek ele alacak olursak ilk esas olan menfaatler, Topçu'nun ifadesiyle ayaklarımıza vurulan zincirlerdir ve hırslarımızın zehirli yemişleridir. Onunla mutlak varlığa yükselmek imkansızdır. Menfaatle dostluk kuran insan ne kadar ibadette bulunursa bulunsun veya büyük gayeleri hayal etsin hiçbir şekilde Allah ile dost olamaz.³⁵⁰ İkinci bir diğer esasımız sonsuzluğa uzanmaktır. Sonsuzluğu hedeflemeyen hareketler de Allah'a götürmez. Gerçek sonsuza varmak için sonsuz servet, sonsuz şöhret gibi istek ve arzular bir köşeye bırakılmalıdır. Bunlar Allah'a yolculukta insanı bir karınca adımı kadar ilerletmez. Yani, sonsuzluğa uzanmayan hareketler hayat düzenimizi sağlayabilir ama gerçek gayeye ulaştıramaz. Üçüncü bir esas da aşktır. Hristiyan ve İslâm ruh dünyasının güneşi olan aşk duygusu Allah'ı tanıtan ve kemale ulaştıran önemli bir yetidir. Aşk olmadan ne dinin hakikatlerine varırız ne de Allah ile peygamberliği anlarız. Yani, aşk olmadan insan gibi yaşamayı düşünmek imkansızdır. Aşkı anlamadan doğrudan doğruya dinin kaidelerine bağlanmak insanı körlüğe götürür. Bu yüzden Mevlâna "Akı sat da aşkı satın al" tavsiyesinde bulunmuştur. Dördüncü ve son esas samimiliktir ve bu her zaman dindarlıkla birlikte anılmalıdır. Çünkü insan ne zaman samimiliğini kaybederse işte o an Allah'tan uzaklaşır. Samimilik, kendi ruhunun derindeki yaşayışını tüm iradesiyle ve kalbiyle takip etmesidir. Farklı bir deyişle kalbinin yolunda yürümek, kalbinin emirlerine uymak demektir. Samimiyetsizlik kendi vicdanlarından kaçmak ve kendi kalbine karşı çıkmaktır. Bu konuda Blondel "her günah affedilir ama nefesine karşı samimiyetsizliğin affı olmaz" ifadesinde bulunmuştur. Bahsettiğimiz bu dört esas, aklını kaybetmemiş bütün dinlerde mevcuttur.³⁵¹

³⁴⁹ Topçu, *TMD*, s. 148

³⁵⁰ Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 51

³⁵¹ Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 50-52

Nurettin Topçu'nun ahlak anlayışında insanların ortaya koydukları davranışları ruhun gücüyle değerlendirmiştir. Zulüm, kin, düşmanlık ve kıskançlık gibi duygular ruhun zayıflığından kaynaklanmaktadır. Ahlaki davranışlar ise ruh kuvvetinden ortaya çıkar. Ahlaklı insan, ruhindaki kuvvet arttıkça, kötülüklerden arınır, riyakarlık, dalkavukluk ve yalancılık gibi kötü huylardan kurtulur ve böylece yükselir, olgunlaşır. Ruhun kuvvetini arttıran şey de dindir. Dinlerde yapılan ibadetlerin de temel amacı insan ruhunu güçlendirmektir. Bu gayeden ayrılınca bu ibadetler sadece bir fiziksel harekete dönüşür. Dini yaşayışı, sadece ibadetlerin yapıldığı zamanla sınırlandırmak doğru bir görüş değildir. İbadetler, bizim irademizin yapısına iyice sindikten sonra hayatın her safhasında okulda, işte, oyunda, evde ve hatta savaş yerinde bile bizi idare edebilmelidir. Böyle bir niteliği olmayan ibadet, boş bir uğraş, belki de bir gösteriş veya sadece bir harekettir. Zayıf ruhlu insanlara bir kötülük yapılsa ellerinden gelen bir kötülükle yanıt verirler. Aksine kuvvetli ruhlu insanlar kendilerine herhangi bir kötülük yapıldığında bunu affeder ve iyilikle karşılar. Buna bir örnek verecek olursak, XI. yüzyılın sonunda Haçlılar, Müslümanlardan Kudüs şehrini alınca bu şehirde yaşamış olan Müslümanlardan yetmiş bin kişi öldürdü. Bu olaydan 88 sene sonra Selâhaddin Eyyubi, Kudüs'ü Haçlılardan geri alır. Ama şehre girince intikam almadı, kimseye dokunmadı, yapılan kötülüğe kötülükle yanıt vermedi.³⁵²

Sonuç olarak Nurettin Topçu'nun düşünce sisteminde din ve ahlak arasında yok sayacak kadar küçük farklılıkları olsa da genel itibariyle din ve ahlak birbirlerinden ayrı görülmemiştir. Her ikisi de insanı ebedi mutluluğa ve sonsuzluğa götüren ve birbirlerini tamamlayıcı unsurlardır. Ahlak insanlaşmayı, din ise insanlığın üzerine yükselmeyi ifade eder. Din ahlakı içerisine alır ve ötesine geçer.³⁵³ Diğer bir deyişle ahlak, hayvani bir hayattan insani hayata geçişi sağlarken dini hareket bu ahlak olgusunu ilahi hayata bağlar. Yani, din ve ahlak, her ikisi de evrensel değişmez kurallara bağlıdır. Din için iyi olarak kabul edilen şeyi ahlak da destekler, ahlaki açıdan kötü olarak gördüğü şeyi din de yasaklar. Nurettin Topçu'da din ve ahlak birçok konuda benzer noktaları olsa da bir konuda ayrı düşmüştür. Düşünüre göre, din, insanın Tanrıyla olan ilişkilerini inceler, ahlak ise insanlar arasındaki ilişkileri

³⁵² Topçu, *Ahlak*, s. 34-35.

³⁵³ Topçu, *İslâm ve İnsan*, ss. 95-96.

düzenler. Ama bu dinin, insanlar arasındaki ilişkilere alakası yok anlamına gelmez. Çünkü din, ahlak aracıyla insanlar arasındaki ilişkilerde kendini hissettirmektedir.³⁵⁴

3.3.2. Topçu'da Din-Ahlak İlişkisi Bağlamında Batı ve İslâm

Batı dünyası modern dönemde hem kültürel hem de ekonomik anlamda tek mutlak güç olma iddiasına erişmiştir. Modernizm hep Batı ile anılmıştır ve bu düşünceye göre Batı dışı toplumlar günümüzde kültürel açıdan kıymet ve değeri yok edilmeye başlamıştır. Batı modernizmi siyasal anlamda demokratik, ekonomik anlamda kapitalist yönetim şeklini öngörmektedir. Ama maalesef liberal düşüncenin ortaya koyduğu kapitalizm sistemi dünyada zengin ile fakir arasında kapanmayacak kadar bir uçurum meydana getirmiştir. Bu nedenle söz konusu yeni dünya düzeni toplum tarafından ciddi eleştirilere maruz kalarak insanlık için ideal bir model olmayacağı savunulmaya başlamıştır. Nurettin Topçu da bu yoldan hareket ederek sık sık Batı modernizmini eleştirmiştir.

Topçu'ya göre her milletin ruhunu oluşturan maariftir. Maarif nereye yön alırsa millet de o yolu takip eder. Dolayısıyla maarife değer ve önem vermemek millet ruhunun yıkılışına yol açmak demektir. Her insanda olduğu gibi her milletin de vücudunda iki unsur bulunmaktadır. Bunlardan birisi mirasçılıkla ecdattan getirdiği eğitimse, diğeri maarifle getirdiği eğitimidir. İlk çağ Yunan'da Tanrıların eğitimine dayanan maarif davası söz konusu olurken Ortaçağ Hristiyan idealizminde Aristotelesçilik hâkim olmuştur. Daha sonra Batı'nın yeni bir maarif davası Rönesans'da ortaya çıkmıştır. Düşünüre göre bizde ecdat ruhunu canlı tutan maarif olduğu gibi onu çürüten ve yıkan da maariftir. Özellikle geçen asrın sonlarından itibaren Anadolu'da kurtuluş yolunu arayanlar Batı kültür ve maarifine sığınmaya başladılar. Yüzyıldan fazla zamandır sırayla Alman, Fransız ve İngiliz maarifine teslim olan Anadolu toprağı bugün Avrupa'nın bile korktuğu Amerikan kültürünün etkisindedir. Batı'dan bu kültür ve maarifin Anadolu toprağına gelmesi fikir ve irfan yoluyla değil, ticaret ve siyaset yoluyla gerçekleşmiştir. İslâm ruhuna ve idealine aykırı olan bu Amerikan maarif sistemi, ruhçuluk idealine son vererek bu toprağın yakın gelecekte kör ve sağır makineler üretmeye çalışmaktadır.³⁵⁵

³⁵⁴ Hüseyin Karaman, *Nurettin Topçu'da Ahlak Felsefesi*, s. 31.

³⁵⁵ Topçu, *TMD*, s. 30-31.

Genel bir ifade ile düşünüre göre Batı'dan gelen berbat bir realizm, İslâm'ın idealizmini çürütmüştür. İslâm'ı kalkındırma bahanesiyle onu madde alemine, menfaatlere aktararak İslâm'ın ruhunu hançerlemiştir. Bu zihniyet ahlakı mesuliyet ve ödevin kaynağı olmaktan çıkarıp saadet, şevk ve zevk kaynağı yapmıştır.³⁵⁶ Düşünüre göre İslâm şu an karanlık bir uçurum içindedir. Batı'dan, özellikle Amerika'dan akıp gelen yıkıcı ve yaralayıcı hareketler İslâm dünyasının ahlak ile birlikte iktisadi yapısını da çürüterek ciddi bir tehdit oluşturmaktadır. Ruhlar dünyasını ortadan kaldırmaya çalışan tarihsiz, felsefesiz ve idealsiz kaba gövdeli Amerikan kültürü, aşağılık duygusuna sahip geri ve zayıf zihinlere nüfuz ederek ruh olgusunu tanıtan psikolojiyi sade teknik bilgisini veren bir alan haline getirmeye çaba sarf etmiştir. Özellikle Amerika'nın yegâne felsefesi olan pragmatizm, pratik fayda ve menfaat fikrinin hakikat olarak kabul etmiştir. Bencilik, kurnazlık, hile ve muvaffakiyetten ibaret olan bu çirkef, bataklıkta kendileri kıvranırlarken etrafına da çamurları sıçratmaktadır.³⁵⁷ Yani, Batı'nın zehirli akımları olan radyo, sinema, gazete ve benzeri çeşitli dernek çalışmaları millet ruhunun yükselmesine engel olmaktadır ve milletin varlığına, geleneğine, kültürüne saldırarak adım adım millet maarifini kendi emirleri altına almaya çalışıyorlar. Batı'dan bir sel gibi akıp gelen bu kaba gövdeli kültür hayata daha başlamamış, yeni adım atmış genç nesillerin hayatını esir almıştır. Aslında Batı dünyasının temelini teşkil eden Eski Yunan felsefesinde Sokrates felsefeyi fizikten ahlaka yükseltmeyi hedeflemişti. Ama buna karşın Batı, modern insanı ahlaktan fiziğe çevirmiştir. Özellikle ikinci dünya savaşından sonra Batı maarifi ruh ve ahlaktan uzaklaşarak tamamen sanayinin ve maddenin emrine girmiştir. Bu da Batı medeniyetinin yıkılışına yol açmıştır.³⁵⁸

Düşünüre göre iyi ve kötü olarak değerlendirdiğimiz ahlak ilkeler konusunda da Batı ve Doğu kültürü arasında bir farklılık vardır. Batı düşüncesinde ahlakı maddi hadiselerle değil, ruhi ve ideal sisteme bağlar. Örneğin, Batı'da sakal, bıyık kesmek veya içki içmek ahlaksızlık değil, kötü bir alışkanlıktır. Kıyafet değiştirmenin de ahlak ile alakası yoktur. Bunlar ata binmek veya yaya gezmek gibi zevkle alakalı bir şeydir. Söz konusu maddi hadiselerin karşısında sözünde durmak, maneviyata bağlılık, medeni cesaret gibi ruhi olan ahlaki değerler mevcuttur. Günümüzde Batı'da sanayinin yarattığı madde saltanatı ruh ve ideal aşkıyla çarpışmaktadır. Doğu düşüncesinde de

³⁵⁶ Topçu, *KM*, s. 94

³⁵⁷ Topçu, *TMD* s. 155-158.

³⁵⁸ Topçu, *TMD*, ss. 38-41

ruhun barınmadığını savunmak aşırı olmayacaktır. Çünkü Doğu’da her şeyi maddeye bağlıyor. İkramımız ve ihsanımız bile maddeye bağlıdır. Kim kuvvetliyse, kim kazanırsa onu alkışlıyoruz, onu haklı sayıyoruz. Maddeye yönelik hayranlığımız bizi tamamen duygusuz yaptı. Topçu’ya göre Batı’da ilim ve irfan yükseldikçe servet, kıyafet, gösteriş, merasim, rahat, makam gibi maddi değerlerden gitgide uzaklaşmaktadır. Yani Batı’da ilim imana götürüyor. Doğu’da ise ilim yükseldikçe maaşa, otomobile, uçağa sahip olma gibi maddi hakları kazanmaya yönelik zevkleri artmaktadır.³⁵⁹ Düşünüre göre topraktan çıkarılan demirler makine aracılığıyla insanlardan böylece intikam alıyor. Genç, yaşlı, erkek ve kadının başlarını döndüren bu aletler millet ruhuna saldırarak onların berbat heveslerini besliyorlar. Makine artık insan hayatının önemli bir parçası olmuştur. Hatta ezanlar bile günümüzde makinenin haykırışıyla gerçekleşmektedir.³⁶⁰ Düşünüre göre bugünkü halk eğitimi kalp terbiyesine yönelecek yerde insanları makine denen zehirli aletin esaretine sokmuştur. Ve böylece insan, başka bir insanın kölesi olmasa da makinenin kölesi olmuştur.

Topçu’ya göre biz Batı’nın iki yüzünü tersinden gördük ve yanlış anladık; İlmini ve ahlakını. Batılılaşmak istediğimiz ilk çağlarda Batı’nın ilmini alıp ahlakını almamaya karar verdik. Ama ahlak ve ilmin aynı kökten geldiğini anlamadık.³⁶¹ Düşünür Batı’nın ilim ve fende ileride olduğunu ama ahlak konusunda geride olduğunu söylemektedir.³⁶² Bu yüzden Topçu, Batı’nın ilmini alıp ahlakını almamamız gerektiğini sıklıkla vurgulamaktadır. Düşünür kültür, medeniyet ve teknik üçlüsünün birbiriyle yakından ilişkili olduğu belirterek bu alanları geliştirmek suretiyle Batı medeniyetine yönelik taklit sorunundan kurtulabileceğimizi savunmaktadır.

Bir bakışta Topçu, Batı alemini sürekli eleştirmiş bir düşünür olarak görünce de Batı ve Doğu arasında veya dinler arasında bir ayrımcılık yapmamıştır. Topçu’ya göre İslâm, Hıristiyan, Tao gibi insanları gerçek saadete götürmeyi hedefleyen dinlerin ahlakları arasında bir mertebelendirme veya ayırım yapmak son derecede yanlış bir tutumdur. Düşünür dört kitabın dördü de bir olduğunu savunmuştur. Ona göre inanış biçimleri ne olursa olsun önemli olan inancın samimiyetle kayıtlı olmasıdır. Yani, samimiyet Mevlana’nın ifadesiyle “olduğu gibi görünmek veya görüldüğü gibi

³⁵⁹ Topçu, *KM*, ss. 52-53

³⁶⁰ Topçu, *TMD*, s. 35

³⁶¹ Topçu, *KM*, 37

³⁶² Topçu, *KM*, 47

olmaktır”. Topçu’ya göre özellikle özünde ruh hareketi olan İslâm ve Hristiyanlık arasında paylaşılmayacak hiçbir şey yoktur. Hristiyan mistiği St. Teresa ile Müslüman mistiği Yunus arasında hiçbir fark yoktur, her ikisi de aynı şeyden bahseder. Fark olsa da sadece çeşni farkı olabilir.³⁶³ Yani Topçu’ya göre insanları gerçek mutluluğa götüren tüm dinler farklı kanallardan, farklı yollardan ilerleyebilir ama hepsinin temel gayesi birdir, o da hakikate ulaştırmaktır. Nitekim düşünür Batı ahlakı hakkında birçok eleştiri de bulunsa da Batı ahlakçılarının geliştirdiği ahlak kuramlarını hiçbir zaman gereksiz, boş bir uğraş olarak görmemiştir. Ona göre hakikate doğru ilerleyebilmek için kim olursa olsun eskilerin düşüncelerinin tenkit ve münakaşa edilmesi şarttır. Bir görüşü eleştirmek onu reddetmek veya tahkir etmek değil, aksine onu tamamlamaya çalışmaktır. Ve böylece ilme ve insanlığa hizmet etmektir. Tenkit herkes için insani bir hak ise, alimler için ahlaki bir görev, vazifedir.³⁶⁴ Topçu aslında Doğu ile Batı düşüncesini uzlaştırma çabasında olmuştur. Örneğin düşünür gençlerin ahlak eğitimi ile ilgili şu sözleri ifade etmiştir: “Genç nesiller mükemmel yetişmesi için onlara ilk ve orta okulla, liselerin son sınıflarında pratik ahlak esas olarak kabul eden Doğu (Şark) ve Batı Garb) düşünceleriyle beslenen ahlak derslerinin verilmesi gerekmektedir”.³⁶⁵ Ona göre ruh ile tabiatı kucaklaştıran Tao dininin ahlak anlayışı, Spinoza’nın kemal ahlakı ve Kant’ın ödev ahlakı, Bergson’un sezgisi ile Pascal’ın merhameti içinde barınan ve peygamberlerin vahyinden kaynaklanan ilahi dava bizi son muradımız olan menzile erİştirecektir.

Şimdi Topçu’nun İslâm ahlakına dair görüşlerine yer verecek olursak, düşünür öncelikle İslâm ahlakının nereden beslendiği üzerinde durmuş daha sonra bu ahlak anlayışında meydana gelen ahlaki sorunların kaynağı meselesinde yoğunlaşmıştır. Topçu, insanlığın ahlakını Kur’an’la tamamlandığını dile getirmektedir. Ona göre İslâm dinin özü, esasi ve bizzat kendisi ahlaktır. Kur’an’ın da en büyük esası ve hikmeti budur. Hz. Peygamber de gerçek Müslümanlığın esasını huy güzelliği olduğunu belirtmiştir.³⁶⁶ Peygamberimiz insanların kalbini güzel ahlakıyla fethetmiştir. Ona göre ilahi emirleri bekleyen ilk hareketlerin kaynağı, Peygamber’in kalbinde ve ruhunda kaynayan aşk olmuştur. Düşünür günümüzde cemiyetin dini hayatında Allah’a götüren bu aşk ve teslimiyet duygusunun gitgide azaldığını dile

³⁶³ Süleyman Seyfi Ögün, “Nurettin Topçu Üzerinde Bazı Dikkatler”, *Nurettin Topçu’ya Armağan*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, s. 70.

³⁶⁴ Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 59

³⁶⁵ Topçu, *TMD*, 199.

³⁶⁶ Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 96

getirmektedir. Yani, daha önce bahsettiğimiz gibi 20. yüzyılda Batı'dan akıp gelen maddecilik, teknik vasıtalar müminlerin kalbini Allah'a yer bırakmayacak kadar doldurmuştur. Böylece Müslümanlar bu vasıtalar nedeniyle kendi ruh dünyasından, manevi değerlerinden uzaklaştılar. Şu an Müslüman alemi birbirlerini düşman olarak görmekte ve birbirlerine olan aşk ve sevgiden mahrum kalmıştır. Düşünöre göre Müslümanların aralarında Allah'ın evinde bile birlik ve kardeşlik yoktur. Kâbe'nin bekçileri sanki Müslüman kardeşlerini soymakla görevlendirilmiştir. Topçu bu tip din adamlarına yönelik görüşlerini şu cümle ile ortaya koymaktadır. "Allah böyle bir ibadeti emredebilir mi, siz Allah'a iftira ediyorsunuz."³⁶⁷

İslâm alemi ahlak konusunda şu an ne durumdadır? Topçu, günümüzdeki İslâm aleminin acıklı halini Ludwig V. Mises'in şu sözleriyle göstermeye çalışmıştır. "İslam, bugün müminlerine oruç tutmak, zekat vermek, namaz kılmak gibi birtakım hareket kaideleri ortaya koyan ölü bir dindir. Sade hukuk ve hareket kaidelerle sınırlanmıştır ve bunların ötesine gitmemiştir. Ruh için gerekli olan gıdayı vermiyor. Ruhları ne kurtarıyor ne de yükseltiyor. Aksine ruhları ezmektedir. Yüzyıllar geçse de İslâm hala Arap istilaları devrindeki düşünce ile yaşamaktadır ve dini bir hareket, gelişme yoktur, büyük bir ruhlar yetişmiyor. Sanki İslâm ruhunu kaybetmiştir. Başka bir dinden olanlara düşman gibi davranmakta ve yabancılar hakkında taşıdıkları kin ile yaşamaktadır. İslâm dünyasında meydana gelen mezhepler yabancılar karşı besledikleri kinin eseridir". İslâm'a yönelik bu eleştiriler bir Müslümana her ne kadar ağır gelse de hepimizin şahit olduğumuz bir gerçekliktir. Düşünür günümüz Müslümanlığın berbat bir hale düşmesinin nedenini ruh ve ahlak düşüklüğünde bulmuştur. Düşünöre göre İslâm'ı kemiren skolastik düşünce ilk olarak 10-11. yüzyıllarda Farabi ve İbn Sina ile ortaya çıkmıştır. Bu düşünürler Aristo'nun felsefesini tek hakikat kaynağı olarak göstermiş ve Kur'an'ı da Aristoteles'in görüşlerine uygun olarak tefsir etmiştir. Yani, Kur'an ile örtüşmeyen, aykırı olan yönlerini Aristo'nunkine uydurmuşlar. Farabi ve İbn Sina, Aristo'yu yanılmaz bir filozof olarak görmüş ve onların görüşlerini münakaşasız, tenkitsiz mutlak hakikat olarak kabul etmişlerdir.³⁶⁸

Düşünür bununla İslâm ruhunun maddecilikle erip gittiğini söylemek istemektedir. Ona göre, İslâm dünyası Aristo'nun felsefesini reddetmiş olsa da onun

³⁶⁷ Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 68-69

³⁶⁸ Topçu, *İslâm ve İnsan*, ss. 53-56

kıyas mantığına bağlanmış olması onların geride kalmasına neden olmuştur. Bazı Aristo'ya kızanlar Aristo ile birlikte tüm felsefeyi reddederek İslâm dünyasını düşünmekten mahrum etmiştir. Topçu, bunların hareketini pireyi öldürmek için tüm yorganı yakan insanların yaptıklarına benzetmiştir. Düşünür felsefeden mahrum olan din adamlarının durumunu şu şekilde eleştirir. Din adamları felsefeyi gömerken düşünmeyi bırakıp hakikat diye kalıplaşmış düşüncelere bağlanmıştır. Sade kelimelerin manasına bağlanan bilgi insanı papağan yapar, eşyanın içini değil, sadece yüzden görülen tarafını aydınlatır. Bu nedenle onlar Kur'an'ın ruhundaki derin manaları anlayamazlar. Kur'an'ı ilahi bir kitap olmaktan çıkarıp kendi hayat sahnesine çevirdiler. Onlar cennet deyince bir gazinoyu tasavvur ederken, huri ve Gilman deyince de garsonları düşünmüştür.³⁶⁹ Bunlar, Cennet, Miraç ve Kur'an'ın kutsallığına kadar bütün İslâm düşüncesini geri anlayışla manevi alemden ayırıp madde alemine aktardılar. Böylelikle kutsala dayanan dini unsurları gözle görülen, elle tutulan varlıklar ve olaylar halinde izah ederek materyalizm ve pozitivizmle el ele vermiş bulunmuşlar.³⁷⁰

Topçuya göre günümüzde İslâm memleketlerinde ruhların birbirinden koparılmasının esas nedeni toplumda İslâm ve Kur'an'ın özü olan ilahi ahlakın kaybedilmesidir. Bu nedenle İslâm aleminde günümüzde talihsizliğe uğrayarak bedbaht bir devirde yaşamaktadır.³⁷¹ Bu açıdan bakıldığında düşünürün dini temelli ahlak anlayışı İslâm ahlakından beslendiği açık görünmektedir.³⁷² Topçu'ya göre İslâm dünyasının kültürünü 1200 yıldan beri tasavvufu yan yana gelişen hukuk ve kelim ilimleri teşkil ediyordu. Ancak İslâm dünyası 12. yüzyılda içtihat kapısının kapatılmasıyla Aristo mantığı çerçevesi içinde bulanarak manevi değerini kaybetmiştir. O zamandan beri medreseler İslâm kültürünün özünü kaybederek kelime tekrarına düşmüştür.³⁷³ İslâm dünyası 20. yüzyılda Mevlana'nın ruhu ile muhteşem bir felsefe yaratabileceği halde bunu yapmadan aksine Mevlana'nın beden hareketlerini şamana dönüştürüp Kur'an felsefesini Zerdüş'tün pençesiyle ezmiştir.³⁷⁴ Kur'an'ı da anlamadan okudular, sattılar ama yaşamadılar. Ahlaki tecrübeyi, insanın içsel hayat deneyimini yaşayan ve Kur'an'ı anlayan aslında mutasavvıflardı. Ama ne

³⁶⁹ Topçu, *İslâm ve İnsan*, ss. 45-47

³⁷⁰ Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 25

³⁷¹ Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 15

³⁷² Fahri Yetim, "Ahlakçılık Düşüncesi Bağlamında Nurettin Topçu'nun İslamcılık Eleştirisi", s. 15.

³⁷³ Topçu, *TMD*, s. 41

³⁷⁴ Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 33

yazık ki kaideciler onların sesini boğarak zulüm yaptılar. Böylece tasavvuf bir sanat sistemi olarak hayattan uzaklaştırıldı. Bu ilim sadece bazı insanların ruhunda yaşamaya devam etti.³⁷⁵

Topçu İslâm dünyasının felsefi kültürden yoksun olduğunu belirterek bu yönde toplumun ilerlemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Çünkü her büyük milletin hayat yolculuğu ve evrim sırrı felsefede yatmaktadır. Ona göre, Eflatun akademisinin kapısında “geometri bilmeyen bu kapıdan giremez” levhasının yazıldığı gibi 20. yüzyıl mektebinin kapısında “felsefesi olmayan milletin mektebi olamaz” cümlesi yazılması gerekmektedir.³⁷⁶ Çünkü felsefe, ahlak, eğitim ve sanat gibi insani ve toplumsal alanların altyapısını oluşturmaktadır. Genel düzlemde ve toplumsal platformda felsefe birçok hizmeti sağlamaktadır. Felsefe, duyular ile deneylerin üstüne yükselerek aklın bilgisini elde ediyor. Düşünüre göre, akıl ve duyu dini hayatta disiplin gücünü sağlar ama dinin özüne götürmez. Dinde esas olan imandır. İman dışarıdan bilgi elde etmez. Bizim dışarıdan edindiğimiz bilgiler iman değil, birer sembollerdir. İman insanın iç dünyasından, ruh aleminden gelir. Diğer deyişle iman, aşkın bir eseridir. Aşkın olmadığı yerde iman da söz konusu olamaz, sadece taklit olabilir. Düşünüre göre akıl ile aşk, fener ile güneşe benzer. Akıl etrafını aydınlatır, uzaklara ışığı yetmez. Aşk ise tıpkı güneş gibi her yere ışığını saçar ve onun için mesafe söz konusu olamaz. Bu yüzden akıl kendi başına kılavuz olamaz, imanı yoldan saptırabilir. Çünkü aşkı yok sayarak akıl ile hareket eden herkes kendi dininin hak olduğunu ve diğer dinlerin ise yalan olduğunu düşünür. Herkes kendi ümmetinin Cennet’e girmeye hak kazandığını söyler ve diğerleri Cehenneme yollar. İnsanoğlunun bu gülünç ve acınacak hali aklın marifetleridir. Akıl, dinleri birbirlerinden ayırır veya birbirlerine karşı koyar, kendi kendisiyle çelişkiye düşer ama bunun farkına varmaz. Tüm insanın Allah’ın kulu olduğunu unuttur ve kendi dini dışında kalan insanlardan Allah’ın rahmetini esirgerler. Böylece zulüm ve işkenceyi din adına uydururlar.³⁷⁷ Böylece düşünür İslâm dünyasının kurtuluşunun akıl, irfan, iman ve aşk yoluyla, açık konuşmak gerekirse Mevlana’nın çizdiği ruhani yol ile mümkün olabileceğini savunmaktadır.

Topçu’ya göre 20. yüzyılda İslâm’ı yükseltecek olanlar, bu mukaddes faaliyeti her şeyden önce insan davasından başlamalıdır. Çünkü İslâm ideali, insan idealidir.

³⁷⁵ Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 62

³⁷⁶ Topçu, *TMD*, s. 15.

³⁷⁷ Topçu, *İslâm ve İnsan*, ss. 161-162

İnsan ideali her zaman kalp tekniğine ihtiyacı vardır. Bu tekniğin gayesi ebedi gerçeklik, tatbiki de ibadettir. Her insan Allah'ın emanetine karşı nasıl davranmak gerektiğini öğrendiği zaman karşısındaki insana da nasıl davranmak gerektiğini ancak o zaman anlayabilir. Dolayısıyla İslâm'ın yolu, kalpsiz ve ahlaksız anarşistlerin yolunun tam karşısında bulunmaktadır.³⁷⁸ İslâm aleminde mutlaka Kur'an'ın felsefesi yapılmalıdır ve bu felsefenin tohumu Mevlana'nın eserlerinde eşsiz ve tam bir şekilde bulunmaktadır.³⁷⁹ Böylece Topçu, Batı kültürünün etkisiyle karanlıkta kalmış Türk toplumunun aydınlığa çıkış noktasının Mevlana'da olduğunu ileri sürmektedir. Düşünüre göre Mevlana'da tüm Türk kültürünün ruhu gizlidir. Bilginin zekâ ile tanımak, sezgi ile tanımak, ihtiras ile tanımak gibi birçok şekli varsa bunlardan "merhamet ve aşk" ile tanıma yetisi Mevlana'nın ilminde en üst düzeydedir.³⁸⁰ Düşünüre göre Mevlana'nın hayat felsefesi olan tasavvuf, her şeyden önce dini bir yaşayış şeklidir. Kur'an'dan kalp ilmine çıkaran felsefedir ve aynı zamanda ahlaklanma yoludur. Şeriat ile tasavvuf birbirlerine paralel olan iki ayrı yol değildir. Tasavvuf, dinin özü ve meyvesi ise şeriat, o meyveyi muhafaza eden kabuğudur.³⁸¹ Dolayısıyla din öğretiminde, ahlak derslerinde Mevlana'nın aşk ilmi mutlaka okutulmalıdır. Çocuk terbiyesinde, öğrencilerin fikir dünyasının gelişmesinde Mevlana'nın ilmi en sağlam temel olacaktır.³⁸²

Böylece düşünür, milletin kurtuluşunu kendi kültür-tarihimizde aranması gerektiğini söylemektedir. Ama ne yazık ki bizim için ideal ve hayat kaynağı olan ecdadımızın eserleri cami, sebil, çeşme, medrese halinde bir kısmı hala ayakta durmaktadır. Dolayısıyla tarih ve sanat derslerini gerçekçi yöntemlerle okutmak, gençlerin din ve ahlak eğitimin temelini teşkil edecektir.³⁸³

Ona göre din cehaletin değil, ilmin, hikmetin ve felsefenin konusudur. Din davası imam ve müftünün değil, düşünür ve alimlerin işidir. Din problemini bir felsefe ve fikir konusu olarak ele almayan üniversite kendisine güvenen milletin ruhuna ihanet etmektedir. Düşünürün ahlakla ilgili görüşlerinin genel çerçevesine baktığımızda onun daha çok din temelli ahlak sistemini olan İslâm ahlakını benimsediği açıktır. Topçu'ya göre Antik Yunan felsefesinde Platon hayır idesini bütün idelerin üstüne koymuştur.

³⁷⁸ Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 29

³⁷⁹ Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 48

³⁸⁰ Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 133

³⁸¹ Topçu, *İslâm ve İnsan*, ss.133-137

³⁸² Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 124

³⁸³ Topçu, *TMD*, s.157

Sonra Hristiyanlık sevgi ve merhametin ilahiliğini anlatmak ve onu insanlar arasında yaşatmak suretiyle ahlak idealine aşk ve ebediliği getirmiştir. Daha sonra Kur'an'ın gelmesiyle insanlığın ahlakı tamamlanmıştır.³⁸⁴ Buna ek olarak düşünür şunu söylemektedir. “Eski Mısır ve Yunan felsefesi, Bizans ve Roma felsefesinden; Çin'in Tao dini, Türklerin Şamanizm'inden; Romantik edebiyat, Parnas edebiyatından; İslâm ahlakı ise, 20. yüzyılın pragmatist ahlakından üstün değerler taşımaktadır”.³⁸⁵

Topçu'nun Batı ve Doğu ahlakına dair görüşlerini özetleyecek olursak düşünür her iki medeniyete de eleştirel ve bütüncül gözle bakmıştır. Bir bakışta düşünürün görüşleri ve fikir dünyası çok dağınık ve karmaşık olarak görülebilir. Ama yakından incelendiğinde sistematik bir bütünlüğe sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Topçu'nun Batı dünyasına yönelik olumsuz tavırlarından yola çıkarak onun Batı karşıtı olduğunu söylemek doğru değildir. Çünkü ona göre dünya üzerinde meydana gelen sorunlar hiçbir şekilde sadece “Batı Ahlakı” sorunu olamaz. Çünkü ahlak evrensel bir olgudur; Batısı ve Doğusu olmaz. Kötülük ve adâletsizlik, iyilik ile aşkınlık dünyanın her tarafında mevcuttur.

Düşünüre göre insanlığın kurtuluşu içsel yaşantı ile, diğer bir deyişle kalp ve aşk yoluyla mümkün olabileceğini savunmaktadır. Ona göre nefsimize yönelik hesap, ölçü ve menfaat terazisiyle içten pazarlık yapmak insanı ne gerçek mutluluğa götürebilir ne de ahlakın sınırlarından içeriye geçebilir.³⁸⁶ Dolayısıyla düşünür bu konuda milleti kurtaracak olan en iyi modelin İslâm mistisizmi diğer bir deyişle tasavvuf olduğunu ileri sürmüştür.³⁸⁷ Topçu bu konuda özellikle Mevlana'dan etkilenmiştir. Ona göre Mevlana'nın ahlak felsefesi insan anlayışına dayanır ve onun şahsiyetinin merkezi ilahi aşktır. Mevlana'nın ortaya koyduğu aşk felsefesi tüm insanlığı kurtaracak niteliğe sahiptir. Çünkü Mevlana'nın aşk anlayışı tüm insanların Allah'ın ruhunu taşıdığını kabul ederek ırk, din, dil, renk, cins ayrımcılığı yapmaksızın, bütün insanlığı sevmeye sevk etmektedir. Topçu, bunun bir kanıtı olarak Mevlana'nın türbesine yazılı şu sözleri dile getirmektedir. “Gel! Gel! Nereden gelersen gel! Kâfırsen de putperestsen de rind isen de gel! Bizim dergahımız ümitsizlik dergâhı değildir. Yüz kere tövbeni bozmuş olsan da gel!”³⁸⁸

³⁸⁴ Topçu, *İslâm ve İnsan*, ss. 88-92

³⁸⁵ Topçu, *KM*, 120

³⁸⁶ Topçu, *İslâm ve İnsan*, s.107

³⁸⁷ Nurettin Topçu, “Aşkın Halleri”, *Hareket Dergisi*, Cilt: 7, Sayı: 77, 1972, s. 16-19.

³⁸⁸ Topçu, *İslâm ve İnsan*, s.89

4. DİN-AHLAK İLİŞKİSİ SORUNLARINA ALASDAİR MACINTYRE'İN YAKLAŞIMI

4.1. Alasdair MacIntyre'de Din-Ahlak İlişkisine Yönelik Temel Kavramlar

4.1.1. MacIntyre'de Din ve Ahlak

Çağımızdaki birçok akademik çalışmaya damgasını vurmuş İskoç asıllı Amerikalı filozof Alasdair MacIntyre, yaşadığımız çağda özellikle Batı düşünce tarihinde oldukça önemli bir düşünürdür. Sosyal bilimler alanının tüm kapsamını dikkate almaya çalışarak bütüncül bir resmi ortaya koyan filozof, çağdaş dönemde yeni bir arayış kapılarının açılması gerektiğini düşünür. MacIntyre, başta ahlak olmak üzere, teoloji, felsefe, psikoloji, yorum-bilim, sosyoloji, antropoloji vd. birçok alanın gelişmesine katkı sağlamıştır.

Çağdaş Batı dünyasının önemli bir düşünürü olan Alasdair MacIntyre, erdem etiğine bağlı bir düşünürdür. Kökeni Antik Yunan felsefesine dayandırabileceğimiz erdem etiği, Sokrates, Platon ve Aristoteles'te ortak görülebilecek bir ilke olsa da en sistematik ifadesi Aristoteles'te bulmuştur. Bu bağlamda erdem etiği ‘insan nasıl yaşamalıdır?’ sorusuna kısa bir ifade ile “erdemli yaşamalıdır” yanıtını verir.³⁸⁹ Böylelikle MacIntyre, Aristoteles'in ahlak ve adâlet tasarımlarından hareketle erdemlere dayalı yeni bir ahlak felsefesini ortaya koymaya çalışmıştır. MacIntyre göre Aristoteles, liberal modernlik adına konuşma yapan kişilere karşı savaştan baş kahramandır. Ona göre Aristoteles, sadece bir kuramcı değil, aynı zamanda kendi anlayışının merkezine erdemi koymuş, köklü bir geleneğin temsilcisidir.³⁹⁰ MacIntyre, Aristoteles'in ileri sürmüş olduğu erdem etiğinden yararlanılarak çağdaş etiğin sorunlarına yanıt verebileceğimizi söyler.³⁹¹ Bu konuda bize yol gösterici en önemli eserlerden bir tanesi Aristoteles'in kendi oğlu Nikomachus'a adanmış olduğu *Nicomachen Ethics*'dir. Söz konusu eser, düşünürün ders notlarından oluşmaktadır. Aristoteles, bu eserde kendisini erdem yaratan, bir kuram geliştiren birisi olarak değil, bir Atinalı'nın düşüncesinde, söyleminde ve eyleminde var olan bir anlayışı gün yüzüne çıkaran birisi olarak ortaya koymaktadır.

³⁸⁹ Derda Küçükcalp, “Erdem Etiği”, içinde *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, Ebabil Yayıncılık, Ankara 2007, s. 628.

³⁹⁰ MacIntyre, *Erdem Peşinde: Bir Ahlak Teorisi Çalışması*, çev. Muttalıp Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001. s. 219.

³⁹¹ Küçükcalp, “Erdem Etiği”, ss. 629-630.

MacIntyre’a göre toplumsal hayat değıştikçe ister istemez ahlak kavramları da değışir. Ahlak kuramları, toplumsal hayat içerisinde cisimleşir ve aynı zamanda toplumsal hayatın kısmen kurucusudur. Bir toplumsal hayat formunu bir diğlerinden ayırt edebilmemiz için öncelikle ahlak kavramlarındaki farklılıkları teşhis edebilmemiz lazım. Düşünüre göre bazı filozoflar ahlak kavramını, tarihler boyunca zorunlu olarak aynı özelliklere sahip olan değışmez, sınırlı, zaman dışı bir kavram gibi ele alır. Bu düşünürlere göre hatta felsefi olarak araştırılmayı bekleyen “ahlak’ın dili” ünvanına layık bir dil kesimi mevcuttur.³⁹²

MacIntyre’a göre Latince, aydınlanma kültüründe ikinci dil olarak yaşamını sürdürmüştür. Antik Yunanca’da olduğu gibi Latince’de de tam olarak tercüme edildiğinde bizdeki “moral” (ahlak/ahlaksal) sözcüğüyle karşılaştıracak tek bir sözcük bile yoktur. Daha doğrusu, Latinceye geçinceye kadar “moral” sözcüğü yoktu. “Moral” sözcüğü, etimolojik kökeni olan “moralis”ten gelmektedir. Ve bu sözcüğü *De Fato*’daki Yunanca sözcüğü tercüme ederken ilk defa Cicero kullanmıştır. Söz konusu sözcük Yunanca’daki “ethikos” gibi, insan karakterlerindeki eğilimler bütününe ifade eden “karaktere uygun olan” anlamına gelmektedir. Erken dönem kullanımlarında “moral” ne “bencil” veya “sağ görülü” ne de “dinsel” veya “yasal” ifadelerin karşıtıdır. Anlam bakımından ona en yakın olan sözcük “evrensel”dir. On altı ve on yedinci yüzyıllarda “moral” sözcüğü modern anlamını hissedilir ölçüde kazanmaya başlamıştır. Ama on yedinci yüzyılın sonlarında bu sözcük o ana kadarki en dar anlamında kullanılmış ve temel olarak seksüel davranışlar ile ilişkilendirmiştir. Böylelikle “being immoral” (ahlakdışı davranışta bulunma) terimi “being sexual lax” (hafif meşreplik) terimi ile aynı anlama gelmiştir. “Moral” (ahlaklılık) sözcüğü 1630-1850 yılları arasında genel ve özel bir anlam kazanmış. On yedinci yüzyılın sonlarında ve on sekizinci yüzyılda ise ahlaksal olan estetik olandan, teolojik olan ise legal olandan ayrılmıştır.³⁹³ Yani, bu dönemde ahlak alanında ve özellikle ahlak kavramı üzerinde birçok değışim yaşandığı söylenilebilir.

MacIntyre’ın ahlak felsefesine baktığımızda dinden daha çok ahlak üzerine odaklandığı açık görünmektedir. Filozofun düşünce sisteminde din ve teolojiye çok az yer vermiştir. Din nedir sorusuna düşünür “din, tarihi temeli olan ve kendi ötesinde

³⁹² MacIntyre, Alasdair, *Ethikin Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Hakkı Hünler, Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma, İstanbul 2001, s. 5.

³⁹³ MacIntyre, *EP*, ss. 67-68.

Tanrı'ya işaret ettiğini iddia eden bir mittir" cevabını verir.³⁹⁴ MacIntyre'a göre ahlak felsefesinin gelişmesine katkı sağlayan Kierkegaard, Diderot, Kant ve Hume gibi düşünürlerin ortaklaşa benimsedikleri insan doğası tasarımı hem klasik hem de dinsel öğeler mevcuttur. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* eseri bu şemanın temel yapısını oluşturmaktadır.³⁹⁵ Düşünüre göre insan doğasını içinde barındıran üç öğeli bir şema vardır; cahil insan doğası tasarımı, rasyonel etiğin buyrukları tasarımı ve kendi *telo*-sunun bilincine varırsa olabilecek insan doğası tasarımı. Bu şema Yahudilikte Maimonides, Hristiyanlıkta Aquinas ve İslâmîyette İbn Rüşd tarafından dinsel inançlar çerçevesinde ele alınmıştır. Bu devirlerde etik buyruklar, artık ilahi bir yasanın dışavurumu olarak ortaya konulmuştur. Erdemler ve zaafılar listesi yeniden düzenlenmiş ve bazı eklemeler yapılmıştır. Günah kavramını da Aristoteles'in hata kavramıyla değiştirmiştir. Tanrı yasası artık yeni bir saygı ve korku'yu meydana getirmiştir. Bu anlayışa göre insanların asıl amaca ulaşması bu dünyada değil, öbür dünyada gerçekleşecektir.³⁹⁶ Yani, düşünüre göre ahlak alanına dini unsurların girmesi onun yeni bir boyut kazanmasına yol açmıştır.

MacIntyre'a göre etik, insan eylemlerine ilişkindir. İnsan eylemleri ise sadece bedensel hareketlerden ibaret değildir. Dolayısıyla belli bir davranışı, salt bedensel hareket olmaktan daha ziyade bir eylem olarak ele almak daha doğrudur.³⁹⁷ Yani, etiği anlamak, insanın mahiyetini anlamaktır.³⁹⁸ Bu açıdan bakıldığında etik, insanların ilk aşamadan ikinci aşamaya nasıl geçebileceklerini öğreten bir bilimdir. Yani, çeşitli erdemlere öğütleyen ve erdemsizlikleri yasaklayan buyruklar, asıl doğamızın farkına nasıl varacağımızı, asıl amaca nasıl ulaşacağımızı ve olanak halinden edim aşamasına nasıl geçebileceğimizi öğretir. Buna karşı çıkmak mutluluğa ulaşmada başarısız olmak, hüsrana uğramak ve yarım kalmak demektir. Düşünüre göre sahip olduğumuz istek ve duygular, bu tür buyrukların kullanmasıyla düzene sokulmalı ve eğitilmelidir. Akıl bize amacımızın ne olduğunu ve ona nasıl ulaşacağımızı öğretir.³⁹⁹ Düşünüre göre her insan etik açıdan üç önemli hususu taşıyabilir. Herkesin dünyada yaşamak zorunda olduğu toplumsal ve bedensel kimliği vardır. Yani, her insan muhakkak ki bir

³⁹⁴ MacIntyre, *EKT* s. III.

³⁹⁵ MacIntyre, *EP*, s. 87.

³⁹⁶ Solmaz Zelyüt Hünler, *İki Adâlet Arasında: Liberal ve Komunitaryan Düşüncelerin Çatışma Alanı*, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s.123-124, *Erdem Peşinde*, s. 88.

³⁹⁷ MacIntyre, *EKT*, s. 99.

³⁹⁸ Kenan Gürsoy, *Etik ve Tasavvuf Felsefi Diyaloglar*, Sufi Yayınları, İstanbul 2018, ss. 83-84.

³⁹⁹ MacIntyre, *EP*, s. 87-88.

topluma aittir. Üçüncüsü ise telos'tan gelen hususi bir kimlik vardır (ruhi kimlik). Bununla biz kültürümüzü ve bedenimiz aşan ölçüye karşı sorumlu oluruz. İşte bu cevher, bizi hakikate götürecek yolumuzu oluşturur.⁴⁰⁰

Stoacılığın yeniden kurucuları Kleanthes, Khrusippos ve Zenon için ahlak, kozmolojiden ayrı bir şeydir. Evren hem maddi hem de ilahidir. Evrenin ilk maddesi ateş, Logos'un, evrensel bir akılsal ilkenin etkisiyle farklı fiziksel durumlara dönüşür. İnsanın doğası kozmos'un bir parçası olduğuna göre kozmos'u yöneten yasa – İlahi Logos – insan eylemine dair yapılması gereken yasaları belirler.⁴⁰¹ Ahlak tarihçileri ise sofistike bir tarzda ahlaki yargıların kişiden kişiye, toplumdan topluma değişebileceğini kabul eder.

MacIntyre'a göre ahlaki kavramların ortaya çıkmasında toplumsal hayatın önemli bir rolü vardır. Toplumsal hayatta bir kralın veya bir savaşçının, bir çobanın veya bir yargıcının niteliklerini ifade etmek için *otorite sahibi, cesur, adil* gibi kavramlara ihtiyaç duyar.⁴⁰² Heroik toplumlarda toplumsal yapı ve ahlaklılık bir ve aynı şey sayılır. Homeros sürekli ne yapmak ve nasıl yargılamak gerektiği konusunda bilgi verir. Aslında bu soruları yanıtlamak zor bir iş değildir. Çünkü insanların toplumsal yapı içindeki yerlerini belirleyen kurallar, insanların nasıl davranacağını ve nasıl karşılanacağını öğretir.⁴⁰³ Görüldüğü üzere MacIntyre'ın düşünce sisteminde toplumsal hayat ile ahlaklılık arasında sınıksız bağ bulunmaktadır. Bununla birlikte düşünür, nasıl yaşamamız ve nasıl davranmamız gerektiği konusunda bilgi edinmemizde siyasetin de önemli bir yeri olduğunu vurgular. Biz bunu Platon'nun iki diyalogunun yapısından anlayabiliriz. Bu diyaloglardan birincisi *Şölen*, bir diğeri de *Yasalar*'dır. Bildiğimiz üzere Platon'un ahlakı ve onun politikası birbirine sınıksız bağlıdır ve birbirinin tamamlayıcısıdır. Biri bütünüyle bireyin nasıl yaşaması gerektiği konusunu ele alırken bir diğeri ise siyaseti ele almıştır.⁴⁰⁴ Bu nedenle MacIntyre'a göre çağdaş ahlaksal söylemi anlayabilmemiz için Antik Yunan ahlak felsefesini iyi kavramamız gerekmektedir. Düşünür çağdaş ahlaki söylemin iki temel faktörünün mevcut olduğunu ileri sürer. Bunlardan ilki, kavramların çeşitliliği ve ölçülemezliği,

⁴⁰⁰ MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry –Encyclopedia, Genealogy and Tradition*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1990, ss. 197-200.

⁴⁰¹ MacIntyre, *EKT*, s. 119.

⁴⁰² MacIntyre, *EKT*, s. 9.

⁴⁰³ MacIntyre, *EP*, s.187.

⁴⁰⁴ MacIntyre, *EKT*, s. 59.

diğeri ise nihai ilkelerin, ahlaki tartışmaları kapatma sırasında aşırı iddialı bir biçimde kullanılmasıdır.⁴⁰⁵

Sonuç olarak Eski Yunan filozoflarının izini takip eden MacIntyre, “ahlak nedir”? sorusuna “ahlak, doğal insanların başkalarının kendilerine saldıracağı korkusu ile doğal insanların başkalarına saldırma arzusu arasında zorunlu bir uzlaştırmadır” cevabını vermiştir. Ona göre bu karşılıklı olgu, insanların bir araya gelmesini sağlar. Çünkü ahlaki bir yaşam için insanlar şehvet ve saldırganlığı yasaklayıcı bir kural koymak ve bu kuralları çiğneyenlere de ceza uygulayıcı güçlü bir vasıta oluşturmak zorundadır. Bu kuralların bazıları ahlakı, bazıları ise yasayı oluşturur.⁴⁰⁶

4.1.2. MacIntyre’de İyilik ve Kötülük

XX. yüzyılda Aristotelesçi erdem etiğinin yeniden yorumlanması gerektiğini düşünen Elizabeth Anscombe, kaleme almış olduğu “Modern Moral Philosophy”⁴⁰⁷ makalesinde çağdaş erdem etiği ilkesini gündeme getirmiştir. Düşünüre göre Aristotelesçi erdem etiğinin ana kavramları olan, iyi ve erdem, çağdaş erdem etiğinin en temel kavramları olmalıdır.⁴⁰⁸ MacIntyre’a göre “iyi”, seçim ifadeleri için kullanılan bir statü sembolüdür. Aslında bu teori kendi zaafını açığa vurur. İyi sözcüğünün genelliğini veren şey de onun ta en baştan beri kısmen tercih ve seçim ile kurulan sınıksı bir bağıdır.⁴⁰⁹ MacIntyre’a göre bizim kullanmış olduğumuz “iyi” (good) kavramının kökeni Homerik çağdaki “Agathos” (αγαθός) tan gelmektedir. Bir kimse *Agathos* olmak için savaşta ve barışta becerikli, cesur ve başarılı olmak zorundadır. Bununla birlikte o kimse zengin ve barışta boş vakte sahip olmalıdır. Bunlar becerilerinin gelişimi için zorunlu koşullardır. Ama Homerik çağda kullanılan “agathos” kavramı ile bizim kullandığımız “iyi” (good) kavramı aynı anlamı taşımaz. Yani, Homerik çağda krallara yakışır cesur ve marifetli olmak bizim düşüncemizdeki “iyi” (good) anlamına gelmez. “Agathos” bir övgü sözcüğüdür. Birisi hakkında “o, Agathos mudur?” diye sormak, “o, krallara yakışır cesur ve marifetli midir?” diye sormakla aynıdır. Birisine “Agathos” diye seslenmek, sizi dinleyen diğer insanlara o insandan ne tür davranış bekleyebileceklerini anlatmaktır. Homerik şiirlerde bir insan belli bir tarzda davranışta bulunuyorsa o insan “Agathos” diye çağırılmayı hak ediyor

⁴⁰⁵ MacIntyre, *EP*, s. 63.

⁴⁰⁶ MacIntyre, *EKT*, s. 22.

⁴⁰⁷ G. E. M. Anscombe, “Modern Moral Philosophy”, *Philosophy* 33/124, 1958, ss. 1-19.

⁴⁰⁸ Hümeysra Özturan, *Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri (Seçme Metinler)*, s. 112.

⁴⁰⁹ MacIntyre, *EKT*, s. 105-106.

demektir. Eğer yapılması gereken işleri beceremiyorsa “Agathos” olmayı beceremiyor demektir. Övgü ve yergi ifadelerinin işlevi de insanların başarı ve başarısızlıklarının ödül ve cezalarını çağırmaktır.⁴¹⁰

Ahlaki kavramları Eski Grek felsefesi üzerinden değerlendiren MacIntyre’a göre “iyilik” ve “kötülük” (αγαθός- κακός/agathos-kakos) kavramı ile “şeref verici” ve “utanç verici” (καλός-αἰσχροός/kalos-aiskhros) sıfat çiftleri arasında sınıksız bir bağ vardır. “Kalos”, olan şey hakkında iyi düşünülen şeydir. Atinalı’lar’da soylu olmak için insan hem iyi olmak hem de iyi düşünölmek durumundadır. Polos’a göre zarar vermek zarara maruz kalmaktan daha utanç vericidir. “Kalos” hem “güzöl” hem de “şeref verici”, “aiskhros” ise hem “çirkin” hem de “utanç verici” anlamına gelir. Bunları seslere, renklere, hayat tarzlarına, bilimlere uygulayarak örneklendirmek mümkündür.⁴¹¹

Sokrates, “iyi ve kötü” kavramlarının “haz ve acı” kavramlarından farklı bir şey olduğunu söyler. Ona göre ilk kavramlar çelişkili olabilir ama ikinci kavramlar çelişkili değildir. Örneğin bir şeyin bir bakımdan iyi olduğunu savunuyorsak o zaman bundan aynı şeyin aynı bakımdan kötü bir şey olmadığı sonucu çıkar. Ama bir şeyin bir bakımdan haz verici olduğunu savunuyorsak bundan aynı şeyin aynı bakımdan acı verici sonucu çıkmaz. Biz haz’ı ve acı’yı aynı anda eşzamanlı olarak duyabiliriz. Eğer ben doymadığım için yemek yiyerek haz alıyorsam, o zaman henüz aç olduğumdan dolayı duyduğum rahatsızlık ile haz bir arada mevcut olur. Sokrates’in savunduğu şey, “iyi” ve “kötü”nün, “haz verici” ve “acı verici” ile eşanlamlı olmayacağı görüşüdür. Ama biz “acı” ve “haz”ı değerlendirmek için “iyi” ve “kötü” kavramlarını kullanırız.⁴¹² Örneğin, Homeros’da kötülüğü anlatmak için ölüm kavramını kullanmıştır. Çünkü ölüm, ölen kişinin akrabalarının ve yakın dostlarının acı çekmesine neden olan bir durumdur. En kötü olan şey ise kutsal şeylere saygısızlıktan doğan ölümdür. İlyada’da köle olma durumunu ölüme benzetir. Çünkü köle her an öldürülebilir ve Heroik toplumun dışındadır.⁴¹³ Görüleceği üzere kötölük Yunan felsefesinde insana mutsuzluk getiren, acı veren şeylerle anlatılmıştır.

MacIntyre iyilik ve kötölük kavramlarını tartışırken Stoacıların görüşlerine de yer vermiştir. Stoacılara göre her şeyin ilahi bir ilkenin eylemiyle meydana geldiğine

⁴¹⁰ MacIntyre, *EKT*, ss. 10-11.

⁴¹¹ MacIntyre, *EKT*, s. 36.

⁴¹² MacIntyre, *EKT*, s. 38.

⁴¹³ MacIntyre, *EP*, s. 193.

ve o ilkede bütünüyle her şeyin sorgulanamaz bir şekilde iyi olduğuna göre dünyada kötülük diye bir şey yoktur. Ama maalesef dünyada kötülük vardır. Stoikler bu konuyu şu şekilde değerlendirir. Kötülük aslında kötü değildir. Khrisippos'ın dediği gibi, karşıt çiftlerin hiçbirisi diğeri olmaksızın var olmayacağına göre iyi'nin de varlık kazanması için kötü'nün var olması zorunludur. Bu açıdan bakıldığında zorunlu bir koşul olan kötü, aslında hiç de kötü değildir. Khrisippos'a göre cesaret korkaklık ile, haz acı ile, erdem erdemsizlik ile, adâlet adâletsizlik ile anlam kazanır.⁴¹⁴ Yani, bu görüşe göre dünya karşıt çiftleriyle anlamlıdır. İyilik kötülükle varlık kazanmaktadır.

Sokrates, iyilik ve kötülük kavramlarını ele alırken öncelikle “bir iyi nedir” sorusuna cevap aramaya çalışır. Ona göre eğer herhangi bir şey iyi ve mümkün bir arzu nesnesi olacaksa, o davranışı yöneten kurallar çerçevesinde tanınabilir olmak durumundadır. Çünkü kurallara bağlı olmayan bir insan, toplumda akıllı bir fail olarak tanınmaz.⁴¹⁵ Bu konuda yazılan düşünürün en önemli eserlerinden biri *Yasalar*'dır. Söz gelimi eser, evrensel olarak erdemi ele alan bir eserdir. Sokrates *Yasalar*'da kendisini hiçbir zaman yasa koyucu olarak göstermemiştir. Ona göre iyi, bize doyum veren ve ona tırmanınca doyum vermeye devam eden şeydir. Eros ise sahip olmadığımız şeye duyduğumuz arzudur. Arzunun nesnesi iyi olan şeydir, ama bu iyi olan şey, “ruhun arzuladığı şeydir” anlamına gelmez. Aşık da doyum bulmamış bir insandır.⁴¹⁶

Platon, *Gorgias* ve *Devlet*'te kötülük ve zulüm yapan insanın durumundan, işkenceye uğrayan insanın durumunun daha iyi olduğunu ileri sürer. Aristoteles, sorunu farklı şekilde ele alır. Ona göre hem zarar vermiş olmaktan hem de zarara uğramış olmaktan azade olmanın daha iyi olduğunu savunur. MacIntyre'a göre bu noktada Aristoteles'in sunduğu argümanı Platon'unkinden daha pozitifdir. Çünkü kimse bir dava uğruna olmadıkça talihsizliğe ve adâletsizliğe uğrayan bir adamı mutlu insan olarak nitelendirmez. Aristoteles'in Platon eleştirisinin en önemli noktası şudur. İnsani dilde ortaya çıkan “iyi” ile onların arzuladığı ve aradığı “iyi”, transendental bir nesnenin adı değildir. Bir şeyin “iyi” olduğunu söylemek, onun mevcut olduğunu söylemektir. Bu da bizi “eudaimonia” anlamında “iyi”nin mutlulukla

⁴¹⁴ MacIntyre, *EKT*, s. 120.

⁴¹⁵ MacIntyre, *EKT*, s. 39.

⁴¹⁶ MacIntyre, *EKT*, ss. 60-63.

özdeşleştirilmesine geri götürür.⁴¹⁷ Görüldüğü üzere *Devlet*'te akıl ile iştihâ arasındaki ilişki tamamen olumsuz bir anlam içinde ele alınır.

Günümüzde en çok tartışılan 'insan için iyi olan nedir'? sorusu Eski Yunan filozoflarını da meşgul etmiştir. Aristoteles insan için "iyi"nin tanımını iki büyük soru üzerinden ele alır. Biri, iyi insanın etkinliğine ilişkin etik'in sonunda yanıtlanacak sorudur. Bir diğeri ise, iyi insanın bütün etkinliklerinde görünüşe çıkarmak durumunda olduğu erdemlere, üstünlüklere ilişkin sorudur.⁴¹⁸ Bu noktada değinilmesi gereken önemli bir husus Aristotelesçi erdem kuramında, insanın kendisi için iyi olarak düşündüğü şey ile gerçekte onun için iyi olan şey arasında dağlar kadar fark vardır.⁴¹⁹ Aristoteles'in iyiye verdiği ad, "eudaimonia"dır. Eudaimonia kişinin tamlığını ifade eder.⁴²⁰ Bu sözcüğü başka bir dile çevirmek veya açıklamak oldukça zordur. Genel olarak, mutluluk, saadet, esenlik, kutluluk ve refah kelimeleriyle ifade edilmektedir. *Eudaimonia*, iyi şeyler yapma, insanın kendi içinde Tanrısal olanla ilişkisinde kendinden hoşnutluk duyma hali ile açıklanabilir.⁴²¹ Söz konusu sözcük modern dilde mutluluk olarak çevrilmiştir. Bilineceği üzere Aristoteles'de erdem ve mutluluk birbirinden ayrılmayan eski Yunanca güçlü ve refah anlamı taşıyan kavramdır. Şimdi bu "eudaimonia"nı oluşturan şey nedir? sorusuna cevap arayalım. Eudaimonia'nı oluşturan şey, kimine göre zenginlik, kimine göre haz, kimine göre ise şan ve şereftir. Aristoteles, haz'ı sığırlara uygun bir duygu olduğunu düşünerek onu bir kenara atar. Zenginlik de iyi değildir, çünkü o, sadece bir amacın aracıdır. İnsanlar, kendi sıfatıyla şan ve şerefe değer vermezler, erdemli oldukları için şereflendirilmeye değer verirler. Yani, şeref erdemin bir ürünüdür. Aristoteles'e göre cesaret ve zenginlik iyidir ama zenginlik bazen zarar görmeye yol açabilir. Benzer şekilde cesur olmak da bazen ölümle sonuçlanabilir. Mutluluğu oluşturan erdem de değildir, çünkü erdem, insanın içerisindeki durumu değil, onun karakterini ifade eder.⁴²² Aristotelesçi düşüncede erdemleri hayat geçirmeden, insansal iyiye ulaştıracak araçların olması saçmadır.⁴²³

Ross, Aristotelesçi geleneğin güçlü savunucusu olmasa da Aristoteles üzerindeki derin görüşlerinden hareketle onun Aristotelesçilikten etkilendiği söylenilebilir.

⁴¹⁷ MacIntyre, *EKT*, ss. 70-72.

⁴¹⁸ MacIntyre, *EKT*, s. 74.

⁴¹⁹ MacIntyre, *EP*, s. 226.

⁴²⁰ Nur Beyaz Erkızan, *Aristoteles Yazıları –Etik ve Politika Üzerine*, Sentez Yayınları, İstanbul 2012, s. 86

⁴²¹ MacIntyre, *EP*, s. 223.

⁴²² MacIntyre, *EKT*, ss. 69-70.

⁴²³ MacIntyre, *EP*, s. 224.

Özellikle iyi kavramı söz konusu olduğunda ahlak alanını dinamik ve değişebilir saha olarak görmesi başlı başına Aristoteles etkisi olarak yorumlanabilir.⁴²⁴ Ross da MacIntyre’a benzer şekilde “eudaimanonia, iyi durumda olma ve iyi durumdayken iyi bir eylemde bulunma” tanımını yapar.⁴²⁵ Ross, iyide estetik değere nispeten objektif yönün daha ağır bastığını düşünür. Güzeli duyguda temellendiren Roos, iyiyi yargıda temellendirmeye çalışır.⁴²⁶

MacIntyre’a göre insan, seçme imkanına, diğer bir deyişle seçme gücüne sahiptir. Ama mutluluk bunlar arasında değildir. Akıl, haz, şeref ve zenginlik peşinde koşmayı mutluluk olarak seçmemiz mümkündür. Aristoteles, mutluluğu “kendine-yeter bir iyidir”- der. İyiler arasındaki bir seçimde, “iyi” ile “mutluluk” birlikte sunulsaydı, kuşkusuz seçim terazisinde “iyi”nin koyulduğu kefe ağır basardı. Bu yüzden “bu eylem ya da şu eylem mutluluk getirir” veya “mutluluk bunu yapmaktan ibarettir” demek eylemek için argümanı sonra erdirmek demektir. Mutluluk kavramına yönelik bu mantıksal açıklamalar, mutluluğun ne olduğu hakkında kesin bir bilgi vermez.⁴²⁷ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* eserinde “iyi nedir?” sorusuna “insanın kendine yüklemiş olduğu görevi eksiksiz yapabilmesidir”⁴²⁸ cevabını verir. Düşünür öncelikli olarak “bir insanın nihai amacı nedir?” sorusuna cevap aramaya çalışır. Ona göre bir ayakkabıcının nihai amacı iyi ayakkabı yapmaktır, bir flütçününki ise iyi çalmaktır vb. Bu tür insanlardan her biri, kendi üzerine düşen yapabileceği her şeyi iyi yapmakla özel bir işleve sahiptir. İnsanda olan beslenme, büyüme gibi bazı kapasiteler bitkilerde, bilinç ve duygu gibi kapasiteler hayvanlarda bulunmaktadır. Yani, insanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliği akılsal güçlerini kullanabilmesidir. Mutluluk, bütün bir ömür hakkında kullanılacak bir kelimedir. Birini mutlu veya mutsuz dediğimizde onun ömrünü göz önümüze alırız, tikel durumunu veya eylemlerini değil. Dolayısıyla bir ömrü oluşturan her eylem ve tasarı erdemli veya erdemsiz olarak yargılanabilir.⁴²⁹ Platon ve Aristoteles, iyi’yi otorite ve nesnel olarak görmüştür. On sekizinci yüzyılın insanı ise, iyi’yi kendi aklının emri olarak veya kendi

⁴²⁴ David Ross, *Aristoteles*, çev. A. Arslan, O. Anar, Z. Kurtoğlu ve Ö. Kvasoğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2002.

⁴²⁵ David Ross, *Aristoteles*, s. 223.

⁴²⁶ David Ross, *The Right and the Good*, Clarendon Press, Oxford 1930, s. 131.

⁴²⁷ MacIntyre, *EKT*, s. 72.

⁴²⁸ Aristoteles, *NE*, 1094a1-2.

⁴²⁹ MacIntyre, *EKT*, s. 73-74.

duygularının ifadesi olarak görmüştür.⁴³⁰ Görüldüğü üzere modern toplumda insanlar iyi ve kötüyü kendi akıl ve duygularına göre değerlendirmiştir.

İyi ve kötü kavramları üzerinde kafa yoran düşünürlerden biri Orta çağ filozofu Thomas Aquinas'tır. Aquinas'ın teolojik ahlakı, "iyi" sözcüğünü teolojik olmayan kriterler esasında değerlendirmeye çalışmıştır. "İyi" arzunun yöneldiği şey olduğu için, Tanrı'yı iyi demek, Tanrı'yı arzunun hedefi olarak görmektir. İnsan vahiy olmaksızın iyi ve kötüyü ayırt edebilir. Ahlaki kuralların amacı, iyileri yani arzuyu doyuran şeyi kazanmaktır. "Tanrı iyidir" sentetik bir önermedir. Tanrı'nın iyiliğinden söz etmek onun emirlerine itaat etmek için sebep vermektir.⁴³¹ Ona göre aklın objesinin evrensel hakikat olması gibi, irade ve isteğin objesi de evrensel iyidir. Bu iyilik olarak bildiğimiz şey, ancak ve ancak Tanrı'da bulunur; çünkü yaratılmış varlıklar pay yoluyla iyiliğe sahip olur. Sadece Tanrı, insanın iradesini tatmin edebilir ve onun mutluluğunu oluşturur.⁴³² Yani, Aquinas'a göre iyilik ve mutluluk, Tanrı'yla birlikte anlam kazanır.

Ahlak sahasında merkezi kavram olan iyilik, Kant'ın ahlak felsefesine renk veren "pratik yasa", "ödev", "maksim", "buyruk" gibi unsurlarla birlikte ele aldığımızda daha iyi anlaşılır. İyi kavramını Kant, fenomen sahası ve numen sahası olmak üzere iki şekilde ele alır. Düşünüre göre fenomen sahasında kendinde iyi olan şey iyi istenç, yani iyi iradedir. Numen sahasında ise her şey kendinde iyi olduğu için en yüksek iyi, erdem ve mutluluğun bütüncüllüğüdür. Kant'a göre kendinde iyi adını almaya layık gören tek şey hiçbir kötü eylem için kullanılamayacak olan iyi istemdir.⁴³³ Erdem koşul olarak hep en üstündür. Mutluluk ise ona sahip olan hoş bir şeydir.⁴³⁴ Kant'a göre iyi bir irade dışında koşulsuz bir şekilde hiçbir iyi şey yoktur. Zenginlik, sağlık, akıl, bunların hepsi kullandıkları ölçüde iyidir. Ama iyi irade daima iyidir. Ama iyi iradenin tek motivesi, ödevini yerine getirmek adına ödevini yapmaktır. İyi irade ne yapmaya kalkışsa da onun bir ödev olduğu için yapmaya niyetlenir. Ama insan bazen farklı motivelerden, farklı amaçlardan dolayı ödevi yerine getirebilir. Örneğin, bir dükkân sahibi müşteri çekmek veya iyi para kazanmak için müşteriye para üstünü eksiksiz vermiş, dürüst davranmış olabilir. Ama burada ödev, hem öz-

⁴³⁰ MacIntyre, *EKT*, s. 237.

⁴³¹ MacIntyre, *EKT*, s. 134.

⁴³² Muammer İskenderoğlu, "Thomas Aquinas'ta Mutluluk", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/11, 2005, s. 102.

⁴³³ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, ss. 54-55.

⁴³⁴ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Ionna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1999, s. 121.

çıkara dayalı motivelerden hem de eğilimden kaynaklanan diğerkam motivelerden hareketle yapıldığı için iyi olmayı başaramaz.⁴³⁵ Yani, Kant’a göre bir eylemin iyi olması için, hiçbir koşula bağlı olmadan, bir araç olarak değil sırf amaç olarak yapılmalıdır.

Eğer ben başkalarına yardım etmekten zevk aldığım için iyi kalpli, güler yüzlü kişi isem, o zaman ödevin benden talep ettiği şeyi tam yerine getirmemiş olurum. Çünkü kendim zevk aldığım için insanlara iyi davranıyor olabilirim. Kant ahlaki buyrukları kategorik (koşulsuz) ve hipotetik (koşullu) olarak adlandırıyor. Hipotetik buyruk “bunu istiyorsan şunları ve şunları yapmalısın” (ought) formundadır. Örneğin, zili çalmak istiyorsan düğmeyi basmalısın. Mutlu olmak istiyorsan şunları yapmalısın. Kategorik buyruk ise “bunu yapmalısın” formundadır. Yani, bunun sebebi yoktur. Kategorik buyruklar hiçbir koşul tarafından sınırlanamaz.⁴³⁶ Görüldüğü üzere düşünürün ileri sürmüş olduğu kategorik buyruklarda eylemin, hiçbir sebebe tabii tutulmaksızın kesin bir şekilde yapılması istenilmektedir.

Kant’ın ödev ahlakıyla iyilik kavramını değerlendiren MacIntyre, daha sonra Nietzsche’nin görüşleri üzerinde durmuştur. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*’nde, iyi kavramının toplumsal olarak faydalı olduğu için ilk başta diğerkam eylemlere kullanıldığını savunan İngiliz psikologlarına karşı çıkmıştır. Düşünüre göre bencil-diğerkam karşıtlığı ilkel değildir. Çünkü iyi kavramının en erken kullanımlarında böyle bir karşıtlık yoktur. İyi sözcüğü, “yüksek mevkili”, “yüksek fikirli”, “kudretli” ve “soylu” anlamları taşımaktadır. İyi sözcüğünün en erken kullanımları kıt fikirli, alçak ve avami olan her şeye karşıtlık içerisindeydi.⁴³⁷

MacIntyre, iyilik ve kötülük kavramını ele alırken konuyla ilgili Locke, Godwin ve Green’in görüşlerini de yer vermiştir. Locke, *Essay concerning Human Understanding* adlı eserinde şunu dile getirir. Moralite, tıpkı matematik gibi kanıtlanabilir. Ahlaki önermeler de ahlaki terim ve ideleri inceleme yoluyla kesin hakikatler olarak kavranabilirler. Ona göre “iyi” hazza neden olan ve acıyı azaltan şeydir; “kötü” ise bunun tersine acıya neden olan ve hazzı azaltan şeydir. Ahlaki iyi nedir? sorusuna Locke, “yaptırımları acının cezaları ve hazzın ödülleri olan bir yasaya eylemlerimizin uygunluğudur” cevabını vermiştir. Ona göre ilahi, sivil ve rıza

⁴³⁵ MacIntyre, *EKT*, s. 219.

⁴³⁶ MacIntyre, *EKT*, ss. 220-221.

⁴³⁷ MacIntyre, *EKT*, s. 254.

kriteriyle kurulan uzlaşım olmak üzere üç tür yasa mevcuttur. Locke'ta ayırt edici olan şey, yarı-Platoncu görüş tarzıyla ahlaki kavramları “iyi” ve “kötü”, “haz” ve “acı” çerçevesinde tanımlaması ve ahlaki yargıların matematik yargılara benzer olduğunu savunmasıdır.⁴³⁸ Godwin'in düşüncesinde iyi ve kötü kavramları geleneksel güçlerin bir kısmını muhafaza eder. Bentham'da ise iyi ve kötü kavramı haz ile acı terimleriyle tanımlanır. Kaynağı Hartley'de olan Bentham'ın psikolojisi çağrımcı ve mekaniktir. Ona göre iyi ve kötü, haz ve acı birbirinden bölünmez, korrelativ terimlerdir. Her iki kavrama da düşünür eşit ölçüde bakar. Bentham'a göre bizim acıdan kaçmaktan, hazzı koştırmaktan başka bir çaremiz yoktur.⁴³⁹ Locke ile Bentham'ın iyi ve kötü'ye dair görüşlerine kısaca değindikten şimdi Green'in görüşlerine geçebiliriz.

Green, *Prolegomena to Ethics* adlı eserinde insan varoluşunun doğa yasaları çerçevesinde açıklanabileceğini göstermeye çalışır. İnsani iyi nedir? Düşünürü göre biz bunu ancak kısmen biliriz. Çünkü onu gerçekleştirme yetilerimiz ancak kısmen gerçekleştirir. Kant, bu konuda iyi'nin iyi irade olduğunu düşünmekle haklıydı. Ama onun hatası iyi'yi fazlasıyla soyut bir şekilde karakterize etmesidir. Onun iyi iradesini, belli bir insan toplum formunun çıkarına güzel olanı yapma, doğru olanı bilme, hazzın ayartmalarına direnme, acı ve korkuya katlanma iradesi olarak tanımlamak mümkündür. Green, iyi'yi bir toplumsal hayat formu çerçevesinde açıklar. Bu son derecede soyut olsa da en azından diğerkamlık ve bencillik gibi bireyci sorunlardan kaçınmasını mümkün kılar. Gerçek “iyi” idesi, “kendim için iyi” ile “başkaları için iyi” arasındaki ayrımı kabul etmez. Birey kendi iyi'sini ancak hayat formu çerçevesinde bulabilir.⁴⁴⁰

MacIntyre kötülükten söz ederken Schopenhauer'ın görüşlerinden örnek verir. Schopenhauer'a göre kötülük kendi sıfatıyla varoluştan doğduğu için onun tam bir açıklamasını yapmak çok zordur. Schopenhauer, acı ve ızdırap'ın insan hayatının her alanına tamamen sinmiş karakteri üzerinde durması bakımından düşünürler arasında sivrilir. Ancak Schopenhauer'ın pesimizmi çarpıcı olduğu kadar aydınlatıcı değildir. Ona göre kötülük, her duruma, her çağa, her topluma ve her tasarıya aynı ölçüde bulaşmıştır.⁴⁴¹ Dolayısıyla tarihsel bağlamları içerisinde kötülüğün tam bir açıklamasını vermek oldukça zordur.

⁴³⁸ MacIntyre, *EKT*, ss. 182-183.

⁴³⁹ MacIntyre, *EKT*, ss. 263- 265.

⁴⁴⁰ MacIntyre, *EKT*, s. 280.

⁴⁴¹ MacIntyre, *EKT*, s. 253.

Yirminci yüzyılın pragmatik düşünürü olan John Dewey, ahlak felsefesinin ana erdemi olan iyi'yi eyleme bağlamıştır. Ona göre ahlaki bilgi, bilginin ayrı bir dalı değildir. Bir şeyi iyi olarak nitelendirmek, onun bizi amaçlarımızda doyuma ulaştıracağını söylemektir. Dewey, araç ve amacı birbirinden keskin bir şekilde ayırmakla Moore'un iyi kavramından uzaklaşır. Moore seyreden üzerinde yoğunlaşırken, Dewey fail üzerinde yoğunlaşır. Böylece Dewey, olgu ve değer arasındaki, diğer bir deyişle olan ile olması gerek arasındaki ayrımı siler. Moore ise bu ayrımı sıklıkla vurgular. Moore, iyi'nin doğal bir özgürlüğün adı olduğu görüşüne karşı çıkmıştır. Düşünür onu natüralistik bir yanılgi olarak görür. Ona göre iyi, haz-veren anlamına gelemeyeceği gibi Tanrı'nın buyruğu anlamına da gelemeyecektir.⁴⁴²

Etik konusunda Moore, ahlaki iyi'yi tarif etmenin mümkün olmadığını söyler.⁴⁴³ Düşünür bu konuda keşfettiğini düşündüğü şeyi üç başlık altında değerlendirir. Bunlardan birincisi, "iyi", "evrimsel yaşama uygun", "hoş" gibi niteliklerden farklıdır. Moore, "iyi"yi doğal olmayan bir nitelik olarak ele alır. Ona göre herhangi bir şeyin "iyi" olduğunu belirleyen sezgidir.⁴⁴⁴ Moore, sezginin insanın görme yetisi ile kıyaslanabilir bir yeti olduğu düşüncesine karşı çıkar. İkincisi, bir eylemi "iyi" veya "doğru" demek, onun, olası alternatif eylemler arasında "en iyi olanı" olgusal olarak üreten bir eylem olduğunu söylemektir. Bu nedenle Moore, bir faydacıdır. Ama MacIntyre'a göre faydacıların savunduğu gibi hiçbir eylem gerçek anlamda doğru veya yanlış olamaz. Ne türden ve nasıl olursa olsun, her şeye belirli bir ölçüde ve belirli koşullar altında izin verilebilir. Üçüncüsü ise, kişisel estetik beğeniler, bizim sandığımızdan çok daha kat kat yüksek iyileri içerir. MacIntyre, Moore'un bu üçlüsünden ilkinin yanlış olduğunu, ikinci ve üçüncüsünün ise tartışmalı olduğunu ileri sürer. MacIntyre'ın Moore'da yanlış bulduğu şey, iyi'nin hiçbir şekilde tanımlanamaz bir şey olması görüşüdür. Keynes, Moore'un çalışmalarını "bir yeniden doğuşun (rönesansın) başlangıcı" olarak niteler. Lytton Starchey ise, onun çalışmaları hakkında "Aristoteles'ten İsa'ya, Herbert Spencer'den Bradley'e kadar uzanan etik konusundaki tüm eserleri tuzla buz eden bir eserdir" sözünü dile getirir.⁴⁴⁵ Bilindiği üzere Moore

⁴⁴² MacIntyre, *EKT*, ss. 286-288.

⁴⁴³ Recep Kılıç, "Çağdaş İngiliz Ahlak Felsefesinde Olgü-Değer Problemi", *Felsefe Dünyası*, S. 23, 1997, s. 66.

⁴⁴⁴ Recep Kılıç, "Ahlâkı Temellendirme Problemi", *Felsefe Dünyası*, S.8, 1993, s. 77.

⁴⁴⁵ MacIntyre, *EP*, ss. 32-34.

için iyi, belirli bir varlık veya nesnelere değil, belirli bir eylemlere yüklenen bir özelliktir.⁴⁴⁶

İyi ve kötü'yü ayırt etmek için bir kriter sunma bahanesiyle ortaya çıkan faydacılık, aslında söz konusu kavramların revizyonunu sunmaktadır. Yani faydacılığı kabul etmek, ne kadar rezil olursa olsun hiçbir eylemin kötü olmadığını kabul etmektir. Çünkü eylemler sonuçlara göre değerlendirilir. Eğer bir eylemin sonucu genel mutluluğu hasıl edecekse, o zaman o eylem ister çocuklara tecavüz edilmesi isterse çocukların katledilmesi olsun veya masum insanların idam edilmesi olsun, haklı çıkarılmış olur. Bu nedenle faydacılık kavramlarımızın ve tutumlarımızın revizyona dayalı bir analizidir.⁴⁴⁷ Bilindiği üzere MacIntyre, faydacılığın ileri sürdüğü görüşleri sürekli olarak eleştirmiş ve onun tutum ve yaklaşımlarına karşı çıkmıştır.

Şimdi MacIntyre'nin iyilik ve kötülüğe dair görüşlerini özetlersek, düşünüre göre iyi, arzuyu doyuran şeydir ve tek bir iyi tanımı ve ahlak gerçekliği yoktur. İyi ve ahlakın gerçekliği dinamiktir. İyi ancak oluşturulan pratik rasyonalite içinde anlam kazanabilir. Çünkü iyi demek bir yerde durmak demektir.⁴⁴⁸ İnsan için iyi nedir? sorusunun yanıtı, benim için iyi nedir? sorusuna insanların ortaklaşa verilecek tüm cevapların ortak bir noktasındadır. Düşünüre göre insan için iyi yaşam, iyi yaşamı aramaya çabalayan bir yaşamdır.⁴⁴⁹ MacIntyre'nin düşünce sisteminde çok açık olmasa da doğal yasa anlayışı, onun ortak iyi yaşam gayesine (telos) ufuk veren ve onu şekillendiren bir kavramdır.⁴⁵⁰ Görüldüğü üzere MacIntyre, iyilik ve kötülük konusunda Sokrates, Aristoteles ve Platon'un görüşlerinden etkilenmiştir ve bu kavramları Thomas Aquinas, Schopenhauer, Nietzsche, Kant, Locke ve Green görüşleri üzerinden geliştirerek daha da geniş bir hale getirmiştir.

4.1.3. MacIntyre'de Sorumluluk ve Özgürlük

MacIntyre'a göre moral hayatın toplumsal zeminini ortaya koymaksızın özgürlük hakkında sorular sormak ve yanıtlamak imkansızdır.⁴⁵¹ MacIntyre'a göre bizde iki türlü toplumsal yaşam biçimi mevcuttur. Bunlardan birisi içinde bireylerin

⁴⁴⁶ Ferhat Yöney, *İlahi Buyruk Teorisi ve Diğer Ahlaki Realizm Türlerinin Değerlendirilmesi*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2015, s. 76.

⁴⁴⁷ MacIntyre, *EKT*, s. 272.

⁴⁴⁸ Terry Pinkard, "MacIntyre's Critique of Modernity", *Alasdair MacIntyre: Contemporary Philosophy in Focus*, der. Mark C. Murphy, Cambridge University Press, Cambridge 2003, ss. 183-184.

⁴⁴⁹ MacIntyre, *EKT*, s. XIX.

⁴⁵⁰ Thomas D'Andrea, *Tradition, Rationality and Virtue: The Thought of Alasdair MacIntyre*, Ashgate, Hampshire 2006, s. 417.

⁴⁵¹ MacIntyre, *EKT*, s. 157.

özgür ve keyfi seçimlerinin egemen olduğu yaşam biçimi, diğeri ise içinde bürokrasinin tamamen bireylerin özgür ve keyfi seçimlerini engelleyebileceği şekilde egemen olduğu yaşam biçimidir.⁴⁵² Düşünre göre her insan sadece insan olduğu için özgürlüğe sahiptir. Hiçbir insan benim özgürlüklerim üzerinde güce sahip değildir ve ben de başka insanlar üzerinde bir güce sahip değilimdir. Ben sadece bir birey olabilirim ve kendi özgürlüğüme sahip olabilirim.⁴⁵³ MacIntyre, özgürlük ve sorumluluk kavramlarını ele alırken daha çok Marx ve Hegel'in görüşleri üzerinde durmuştur.

MacIntyre'a göre ahlak felsefesinin merkezi kavramı olan özgürlük konusunda bu iki düşünür – Hegel ve Marx – birbirlerinden farklı düşünmektedir. Marx'a göre özgürlük, insanın özüdür ki, ona karşı çıkanlar bile onu gerçekleştirir. Hiç kimse özgürlük ile savaşıamaz. Olsa olsa ancak başkalarının özgürlüğüyle savaşıabilir. Marx, Hegel gibi özgürlüğü bir toplumsal düzenin zorlamaları ve sınırlamaları çerçevesinde tasarlar. Ama Marx, Hegel'in aksine bu zorlamaları ve sınırlamaları verili bir kavramsal şemanın zorlamaları ve sınırlamaları olarak görmez. Ona göre toplumsal düzeni kuran ve o düzenin imkanını sağlayan hâkim emek formudur. Emek formları, iş bölümü sonucunda patron ile işçiyi birbirinden ayırır. Sınıflar arasında çatışmalar meydana getirir. Böylelikle insani toplumu böler. Bu formlar teknoloji ile çeşitlenir. Bunlar etkinliğin hakiki karakterini gizler ve onun doğasını kısmen açığa vurur. MacIntyre'a göre Hegel'in sivil, Marx'ın burjuva diye adlandırdığı toplumda bireyin özgürlüğü kısmen yanılsatıcıdır. Çünkü o toplumun ekonomik ve toplumsal formları, özgür bireyi ve onun yasal ve sivil özgürlüğünü, gelişmesi engellenmiş ilişkiler kümesi içerisine hapseder. Marx'a göre her bir sınıfın kendi hayat formu ve kendine özgü hedefleri vardır. Marx, sınıflar arasındaki çatışma problemlerinde ahlak yargılarına başvurmaının anlamsız ve hatta yanlış yönlendirici olduğuna inanmıştır.⁴⁵⁴

Hegel'e göre herhangi bir kavramı anlamak istiyorsak, onu ilkin bir parçası olduğu sistemin içine yerleştirmeliyiz. Eğer o çağın hayatını, düşüncesini, amaç ve hedeflerini anlayabiliyorsan o zaman özgürlük kavramını teşhis etmiş olursun. Çünkü özgürlük zaman ve mekânın karakteristik hedeflerine göre tanımlanır. Hegel'in özgürlük kavramı hem felsefî özgür-irade sorunuyla hem de politik özgürlük sorunuyla

⁴⁵² MacIntyre, *EP*, s. 61.

⁴⁵³ MacIntyre, *EKT*, ss. 173-174.

⁴⁵⁴ MacIntyre, *EKT*, ss. 240-241.

eşit ölçüde bağlantılıdır. Hobbes ve Hume’a göre özgür olmak dış etkilerin, tehditlerin, prangaların cebrine maruz kalmamaktır. Onlara göre tüm insani eylemler belirlenmiş olsa da bazı eylemler yine de özgürdür. Hegel akıl ile özgürlüğü birleştirmiştir. Ona göre aklın genişlemesi sorumluluk uygulayabileceğimiz bölgenin genişlemesidir. Özgürlük anlama kapasitesi artmadan bu bölge genişletilemez. Hegel’e göre özgürlük öyle bir kavram ki, onun sunduğu talepleri kimse reddedemez. Ona göre hiç kimsenin özgürlük iddialarını inkâr edememesinin nedeni, özgürlüğü herkes kendisi için aramasıdır. Erdem ve özgürlük arasındaki bağlantı Hegel’de, diğer yazarların yapmadığı şekilde ele alınmıştır. Efendi ve köle ilişkisi Grek, Doğu ve Roma olmak üzere farklı krallık tipleriyle örneklendirmiştir. Onun erdem anlayışı Aristoteles’in ken çok daha karmaşıktır. Ama Hegel, tam bir rölativist değildir. Çalışmalarında düşünür, Aristoteles’in değerlendirmelerinin birçoğunu paylaşır.⁴⁵⁵ Görüldüğü üzere özgürlük kavramı Marx’ın düşünce sisteminde toplumsal düzeni sağlayıcı önemli bir unsur olarak ele alınırken, Hegel’de ise insan hayatını anlamlı kılan en önemli kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

4.1.4. MacIntyre’de Erdem ve Adâlet

İnsanlık tarihine baktığımızda erdemlere ilişkin kavramlar, toplumdan topluma değişim göstermektedir. Hatta Antik Yunan ve Orta çağ Avrupası gibi birbirlerine bağlı kültürlerde bile erdeme ilişkin anlayışlar birbirinden farklıdır. Bu farklılıklar gittikçe artmakta ve bu kavramlar her çağda yani bir anlam kazanmaya devam etmektedir. Ama bu farklılıklara rağmen birçok toplumda ve kültürde erdemlere ilişkin ortak noktaları bulmak mümkündür. Her şeyden önce erdemlerin tarihsel bir bağlamı olduğunu söylememiz gerekir. Araştırmamızda ele aldığımız düşünür MacIntyre, kendi erdem teorisini oluştururken, erdemlerin bu tarihsel gelişimini detaylı bir şekilde araştırmıştır. Düşünür, erdemlerin Antik dönemden günümüze evrilişini kendi bakış açısıyla yeniden değerlendirmiştir. Şimdi MacIntyre’ın görüşleri ışığında erdem kavramının bu tarihsel gelişimini – Heroik toplum, Antik Yunan ve Orta Çağ – ele alacağız.

Alasdair MacIntyre’ın ahlak felsefesinde en sık rastlanan ve düşünce sisteminin zeminini oluşturan kavramlardan bir tanesi erdem’dir. Daha önce bahsettiğimiz gibi düşünürün en önemli eserinin adı da *Erdem Peşinde*’dir. Düşünüre göre, Yunanca

⁴⁵⁵ MacIntyre, *EKT*, s. 232-234.

“Arete” sözcüğü, daha sonraları “virtue” (erdem) olarak çevrilmiştir. Homerik manzumelerde söz konusu sözcük, her türlü üstünlük ve fazilet için kullanılmıştır. Ama bu erdem ve üstünlük kavramının anlamı, günümüzdeki kullanımından çok daha uzaktır. Bizim erdem tasarımıımızda yabancı olan şey, heroik toplumda cesaret kavramı ve onunla ilgili erdemler ile kader, ölüm ve dostluk kavramları arasındaki derin bağlantıdır.⁴⁵⁶ Cesaret, sadece bireysel nitelik olarak değil, bir topluluğun veya bir ailenin devamını sağlamak için gerekli bir nitelik olduğundan dolayı çok önemlidir. Khudos, yarışta veya savaşta üstünlük gösteren bireye aittir. Yani, bireye topluluğu ve ailesi tarafından gösterilen bir saygı ve şereftir. Cesaretin yetersiz kaldığı yerde kurnazlık ortaya çıkacaktır. Homerik manzumelerinde kurnazlık kavramını bu tür nitelikler için kullanılmıştır. Cesur insan olmak, güven duyabilen bir insan olmaktır. Bu nedenle cesaret, dostluğun önemli öğelerinden biridir. Bazen dostluk üzerine yemin edilir; bu yemin ile insan kendi kardeşlerinin sorumluluklarını üzerine alır. Kahramanlığa dayalı toplumlarda dostluk bağları, akrabalık bağlarıyla ilişkilendirilir. Kimin düşman, kimin dost olduğu, kimin akraba olduğu kadar açık bilinir. Dostluğun bir diğer ögesi sadakattir. Arkadaşımın cesareti, aileme ve bana yardım etme konusunda güvence verir. Ailemin sadakati, birliğin güvencesidir. Bu nedenle ailevi ilişkide hayati önem taşıyan kadın için en önemli erdem sadakattir.⁴⁵⁷ Homerik manzumelerinden hareket eden düşünür burada erdemi sadakat, cesaret gibi kavramlarla açıklayarak onu toplumsal hayatla, akrabalık bağlarıyla ilişkilendirmiştir.

Homer’da “Agathos” (αγαθός)un akrabası sayılan Yunanca “Arete” (αρετή) sözcüğü yanlış yönlendirici bir şekilde erdem (virtue) olarak çevrilmiştir. Toplumsal olarak payına düşen görevi tam bir şekilde yerine getiren insana “Arete” (αρετή)ye sahiptir denir. Bir rolün ya da bir işlevin aretesi bir diğerininkinden farklıdır. Örneğin bir kralın aretesi “emretmek”, bir savaşçının aretesi “cesaret”, bir kadının aretesi “sadakat”tır. Bir insan kendi özgül işlevinin aretesine sahipse işte o insan Agathosa sahip demektir. Kendi payına düşen işlevi yerine getiremeyen insanın hissettiği şeye “aidos” (αἶδος) utanç (ayıp) denir. Utanç duymak diğer insanların sizden beklediği şeyi beceremediğinizde suçlanmayı hakkettiğinizin farkında olmaktır.⁴⁵⁸ Neyin arete, neyin arete olmadığı meselesini geniş bir kapsamda ele alan İlyada eserinde kahraman

⁴⁵⁶ MacIntyre, *EP*, s. 185-186.

⁴⁵⁷ MacIntyre, *EP*, ss. 186-187.

⁴⁵⁸ MacIntyre, *EKT*, s. 12.

insanlar, hatalı davrandıklarında *aidos* (utanç) duyarlardı.⁴⁵⁹ Kısa bir ifade ile erdeme uygun davranan insana “Agathos”, aksine erdeme aykırı veya hatalı davranan insana “aidos” ifadelerini kullanır.

Erdem nedir ve iyi insan nedir? sorusu Homerik çağdan beri tartışıl原因lmıştır. Genel bir tanımını verecek olursak, “erdem” (Virtue) iyi insanın uyguladığı ve sahip olduğu şeydir. Yani, erdem, iyi insanın becerisidir. Homeros’ta “arete” ve “agathos” hep birlikte rastlansa da Homeros-sonrası ve klasik-öncesi Grek dünyasında yazılan Megara’lı Theognis adıyla geçen şiirler külliyyatında bu kavramlar farklı anlamlarda kullanılmıştır. Onlar artık payına düşen bir işlevi yerine getirilmek ile tanımlanamaz. Çünkü artık bu kriterlere bağımlı olan birlikli ve tek bir toplum yoktur. Agathos ve Kakos (kötü) gibi sözcükler toplumsal konumun bazen sırf nötr betimleyicisi olarak bilinmektedir. Her iki kavram bazen aynı pasajda görülür. “Çoğu agathos yoksul, çoğu kakoi zengin, yine de aretemizi zenginlikle değiştirmeyeceğiz.” Burada “agathos” ve “kakos” kavramları, “asılzade” ve “haramzade” gibi kelimeler ile eşdeğerdir.⁴⁶⁰ Erdem insanı mutluluğa götürmedikçe amaçsız hale gelir ve bir τέλος’tan yoksun olur. Mutluluk erdem pratiğine bağılı olmadıkça ahlaki hale gelmiş bir insan için bir doyum olmaz. Bu açıdan bakıldığında mutluluk ve erdem ne özdeştir ne de birbirinden bağımsızdır.⁴⁶¹

Homerik toplumda işlevsel rollerin beceri, kurnazlık ve cesaret gibi egemen hiyerarşi nitelikleri mevcuttur. Theognisçi bir yazar “arete’nin bütünü “adâlet/δικαιοσύνη” (dikaiosune)de toplanır” der. Her insan “adâlet/δικαιοσύνη”e sahipse “agathos/αγαθός”tur. Yani, bir kimse agathos olmak için adâleti uygulaması gerekir. Bir insanın “arete”si kendi şahsına mahsustur; modern düşünürlerin ahlaki nitelik dedikleri şeye çok daha yakındır. Homeros’ta zorunluluk düzeni sadece insanlar üzerinde değil, Tanrılar üzerinde de hüküm sürer. “Hübris”, kainat’ın ahlaki düzenini ihlal etme günahıdır. Bu günahı işleyenleri “Nemesis/Nέμεσις” (intikam, öç/intikam Tanrıçası) bekler. Ahlaki düzen ile doğal düzen arasında keskin bir ayırım yoktur. Örneğin Pratogoras der ki, güneş kendi ölçülerinin, sınırının ötesine geçmez; yoksa onu adâletin hizmetçileri “ερινός/Erinus’ler (öfke perileri)” bulup çıkarır. Ama Grek toplumu değişikçe bu düzen hakkında düşünceler de mitolojik anlatıları da

⁴⁵⁹ MacIntyre, *EP*, s. 190.

⁴⁶⁰ MacIntyre, *EKT*, ss. 13-16.

⁴⁶¹ MacIntyre, *EKT*, s. 116.

değişmiştir. MacIntyre’a göre agathos ile arete iki ayrı fenomen olmasına rağmen birbiriyle doğrudan bağlantılıdır. Günümüze kadar bu sözcüklerin anlamları kaymış ve tekrara düşmüştür.⁴⁶² Bildiğimiz üzere düşünür, eski Yunan felsefesinde ortaya atılan kavramların günümüze kadar birçok değişim ve dönüşüm yaşadığını sürekli olarak hatırlatmaktadır.

Günümüzde erdem etiğiyle birlikte anılan filozof MacIntyre, *Etik’in Kısa Tarihi* adlı eserinde iki şekilde erdem kavramının tanımını yapmıştır. Erdem kavramının ilk tanımlaması: Erdem, pratiğe içsel olan iyileri edinebilmemize hizmet eden insani bir niteliktir. Erdemlerin pratik ile ilişkisi geçici bir erdem tanımını verir. Erdem kavramının daha gelişkin ikinci tanımlaması: Erdemler sadece pratikleri sürdürecekt ve pratiklerin içsel iyilerini edinmemize imkân sağlamakla kalmayıp aynı zamanda karşımıza çıkan tehlikeleri, zorlukları, dağılmaları ve ayartmaları alt etmemize yardımcı olur. Bununla birlikte erdem, insanın iyi arayışında kendini bilme, iyiyi bilme konusunda ona destek verir. Düşünre göre birey olarak erdemleri uygulamanın ve iyiyi aramamın imkânı yoktur. Bu da bizi gelenek nosyonuna sevk eder.⁴⁶³ Düşünür, burada erdemi, içsel iyileri edinmemizde ve iyiyi bulmamızda yardımcı olan en önemli unsur olarak karşımıza koymaktadır.

Yunanlıların görüşüne göre iyi insan olmak iyi bir yurttaş olmak demektir. Sokrates, Perikles’i överken, onun *dikaïos*, *sophron* ve *sophos* (adil, ölçülü ve bilge) olmada diğer yurttaşlardan üstün olduğunu söyler. Bununla birlikte Yunanlılarda cesaret her zaman övülmüştür. Eski Yunan erdemler listesinde onur ve adâletle birlikte anılan *sophrosune* adıyla bilinen daha bir erdem vardır. *Sophrosune*, gücünü kötüye kullanabilecek ama kullanmayan aristokratik bir erdemdir. İnsanın tutkularını kontrol edebilme yetisi, bu tür kendini yönetmenin, dizginlenmenin bir parçasıdır. İnsanı, iyi insan yapan erdemlere karşılık gelen zaafılar nelerdir? sorusuna düşünür “zaaf, mala ve paraya olan düşkünlük, gözü doymazlıktır” diye cevap verir.⁴⁶⁴ *Erdem Peşinde* adlı eserinde düşünür, yukarıda bahsetmiş olduğumuz *sophrosune* kavramını farklı bir şekilde tanımlar. Ona göre *sophrosune*, bedensel isteklerin aklın buyurduğu şeye uyması durumunda ortaya çıkan bir erdemdir. Tehlikenin meydan okumasına karşı çıkan yüksek ruhlu erdem de *andreia* (cesaret) dir. Aklın kendisi, güzellik ve adâleti

⁴⁶² MacIntyre, *EKT*, ss. 14-17.

⁴⁶³ MacIntyre, *EKT*, ss. XVII-XIX.

⁴⁶⁴ MacIntyre, *EP*, ss. 205-207.

bütün formlardan ayırt edebilecek şekilde diyalektik ve matematiksel araştırma ile disipline edildiğinde ise, *sophia* (bilgelik) erdemi ortaya çıkar.⁴⁶⁵ Görüldüğü üzere her erdemin kendine özgü anlamı ve belli bir fonksiyonu vardır.

Mantıkçı Antisphenes'e göre erdem, arzu yokluğundan ibarettir. Hiçbir şeyi arzulamayan erdemli bir insanın kaybetmekten korkacağı hiçbir şey yoktur. Onlar hatta köleliğe bile katlanabilir. Düşünür geleneksel dini ve geleneksel politika'yı sadece bir yanılsama olarak görür.⁴⁶⁶ Stoacılar göre ise erdem bölünemez ve tekildir. Dolayısıyla bunların tümüne sahip olmaksızın sadece birine sahip olmak imkansızdır. Yani, erdeme kısmen sahip olunamaz. İnsanlar arasında tek bir bölme çizgisi vardır; insan ya erdemli olur ya da erdemsiz.⁴⁶⁷ Sokrates'in sofistlerle hemfikir olduğu önemli bir nokta, onun arete'nin öğretilerle bir şey olduğunu düşünmesidir. Ama paradoksal olarak Sokrates, öğretmenlerin var olduklarını reddeder. Ona göre bilgi bizde önceden vardı, sadece felsefi bir ebe yardımı ile doğurtulması gerekti. Bu sorunun çözümü de erdem bilgisiydi. Erdemi kuran bilgi sadece durumun şöyle veya böyle olması gerektiğini ortaya koymaz, aynı zamanda konu ile ilgili ayrımların ayırdına varır.⁴⁶⁸ Şimdi Antisphenes ile Sokrates'in görüşlerine kısaca değindikten sonra Platon'a erdemle ilgili düşüncelerine yer verelim.

Platon'nun teorisine göre erdemler, sadece fiili değil, ideal bir devletin politik pratiğine bağlı olan bir şeydir. Platon drama sanatını erdemin düşmanı olarak görmüştür. Çünkü erdem ve çelişki, hiçbir zaman birbiri ile bağdaşamaz ve dışlayıcıdır. Platon hem bireyde hem de şehirde erdem ile erdemin hiçbir zaman çatışmayacağına inanmıştır. Çünkü iyiler birbirleriyle savaştırmaz. Platon'a göre erdemler sadece birbirleriyle bağdaşabilir değil, aynı zamanda birinin var olması diğer hepsinin var olmasını gerektiren şeylerdir.⁴⁶⁹ Platon'un diyaloglarının birçoğunda Sokrates, Atinalıları, erdemlerin bazılarının doğasına ilişkin sorguya çeker. Sözelimi *Republic*'te adâlet, *Laches*'de cesaret, *Euthyphro*'da dindarlık sorgulanır. Ama burada modern okuyucu bir şeyi göz önünde bulundurması gerekir ki, Platon burada Atina kültüründeki değerlendirme dilinin kullanışında genel bir tutarsızlık olduğunu

⁴⁶⁵ MacIntyre, *EP*, ss. 212-213.

⁴⁶⁶ MacIntyre, *EKT*, s. 115.

⁴⁶⁷ MacIntyre, *EKT*, s. 121.

⁴⁶⁸ MacIntyre, *EKT*, s. 27

⁴⁶⁹ MacIntyre, *EP*, ss. 213-214.

belirtmektedir. Platon *Republic*'te tutarlı ve eksiksiz bir erdem anlayışını ortaya koyarken, Homerik kalıntıları şehir devletinden uzaklaştırmaya çalışmıştır.⁴⁷⁰

Platon'a göre devlet üç kısımlı insanlardan oluşur. İnsanların hangi sınıfa dahil olduğu onların erken çağlarındaki eğitimiyle alakalıdır. Platon doğuştan yöneticilerin, doğuştan kunduracıların var olduğunu düşünür. Devlet içerisinde adâlet, herkesin kendi yerini bilmesidir. Dört geleneksel erdemlerden bilgelik, yönetici bekçiler sınıfına, cesaret ise işlevi savunma olan yardımcı bekçiler sınıfına aittir. Ölçülülük ise bir sınıfın değil, tüm sınıfın, yani toplumun ortak erdemidir. Adâlet de sınıflar arasındaki bağlantılara değil, tüm topluma aittir. Yani, adâlet'te şu veya bu sınıf şeklinde bir söz konusu olmaz. Ruh'ta adâlet, ruhun her bir kısmının kendi üzerine düşen görevi yerine getirmesine yönelik bir meseledir. Birey, kendisinde manevi kısmının hâkim olmasından ötürü cesur, aklın hâkim olmasından ötürü bilge olur. Birey, kendisinin bedensel iştihalarını aklı ile yönetebiliyorsa ölçülü olur.⁴⁷¹ Bu açıdan bakıldığında erdem, aslında siyasi bir kavramdır. Çünkü Platon'un erdem anlayışı, erdemli yurttaş anlayışından ayrı düşünülemez. Her bir özgün işlevin yerine getirilmesi, başlı başına bir erdemdir. Rasyonel isteğin istediği şey ise, şehir devletin yaşamı ile iyi kavramını birbirinden ayırmaktır.⁴⁷² Şimdi Platon'un erdem anlayışına değindikten sonra Aristo'nun erdeme dair görüşlerine geçebiliriz.

Aristoteles'e göre erdem, insanın nihai amacı olmamakla birlikte var olan hayat tarzının özsel bir parçasıdır. Aristo'ya göre erdemli insanın bir işareti, o erdemli bir eylemden, erdemli bir etkinlikten haz alır. Bir diğer işareti ise hazlar ve acılar arasında nasıl seçim yapmasını bilir. Biz kapasitemizden veya duygularımızdan ötürü övülmez ve ayıplanmayız. Bizi erdemli veya erdemsiz olarak adlandırılmaya layık kılan şey, bizim seçtiğimiz eylemdir. Erdemli seçim, orta yoldur. Bu orta yol kavramı *Etik*'in belki de en güçlü kavramlarından biridir. Bu kavrama örnek verecek olursak, cesaret erdemi, iki erdemsizlik – ifrat ile tefrit – in ortasıdır. Yani, orta yol “çok fazla” ile “çok az”ın, “aşırılık” ile “ölçülülük”ün ortasıdır.⁴⁷³ Bu noktada Bertrand Russell, altın orta kavramının sadece pratik olarak güncel eylemlerde uygulanabileceğini söyler.⁴⁷⁴ MacIntyre, Aristo'nun orta yolunun bazı meselelerde rehber olmayacağını savunur.

⁴⁷⁰ MacIntyre, *EP*, s. 199.

⁴⁷¹ MacIntyre, *EKT*, s. 48.

⁴⁷² MacIntyre, *EP*, s. 212.

⁴⁷³ MacIntyre, *EKT*, ss. 74-75.

⁴⁷⁴ Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi (İlkçağ)*, çev. Muammer Sencer, Say Yayınları, 6. bs., İstanbul 1997, s. 299.

Ona göre bu örnekler aynı duygu veya eylemin ifratı veya tefriti değildir. Örneğin, savurganlık vermede aşırılık, almada tefrittir. Cimrilik ise almada aşırılık, vermede tefrittir. Benzer şekilde bir durumda cesaret olan şey, başka bir durumda ataklık olur, başka bir durumda ise korkaklık olur. Yani, bunların yargısına gönderim yapılmadan ayırt edilip tanınması zordur. MacIntyre’a göre Aristoteles’in kendisi de ölçülülük erdeminin ifratı olan sefihliğe karşılık gelen bir erdemin olmadığını kabul eder. Düşünüre göre Aristo’nun ifret ve tefrit kavramı bazı konularda bize yardım etmeyecektir. Aristo’nun ileri sürmüş olduğu sınıflandırması duygulara ilişkin hiçbir teorik açıklama ile bağlantısı yoktur. MacIntyre’a göre Aristoteles’de sorunlar yaratan erdemler listesidir. Tartışılan erdemler şunlardır: cesaret, cömertlik, ölçülülük, yüce gönüllülük, ihtişam, ortak işlerde beğenilir olma, utanma, efendilik ve iyi huy. Bunlardan yüce gönüllülük, insanın toplumsal astlarına nasıl davranacağıyla ilişkilidir. Cömertlik ve ihtişam ise bir insanın zenginliğine karşı takınılan tutumları ile ilişkilidir. Diğer erdemlerden üçü, nasıl davranacağını bilen bir toplumda görgü ve nezaket kurallarıyla ilişkilidir. MacIntyre’a göre Aristo’nun sunmuş olduğu erdemler listesi, onun kendi kişisel değerlendirmelerine ve seçimlerine dayanan bir liste değildir. Bu liste, Aristoteles’in yaşadığı dönemdeki Grek toplumunun bir ürünüdür. Aristoteles de bunu benimsemiştir. MacIntyre’a göre Aristoteles, nasıl ki, *Politika*’yı ortaya koyarken Grek toplumunu normatif olarak alıyorsa, aynı şekilde erdemleri analiz ederken de üst-sınıf Grek hayatını normatif olarak almıştır.⁴⁷⁵ Bu nedenle Aristoteles için ahlak, politikaya bir önsözdür.⁴⁷⁶ Görüldüğü üzere MacIntyre, burada Aristoteles’in sunmuş olduğu erdemlerin Aristoteles ile meydana gelmediğini, Aristoteles, Grek toplumunda var olan erdemleri geliştirerek sistemli bir hale getirdiğini savunmaktadır.

Aristoteles’in erdemler listesinde yüce gönüllülük ve adâlet önemli bir yer işgal eder. Yüce gönüllü insan toplumda kendine-yeter, eşitsiz ve bağımsızdır. Yüce gönüllü adam, çok şey ister ve çok şeye layıktır. Düşünüre göre biz layık olduğumuzdan daha fazlasını istemek veya daha azını istemek erdemsizliktir. Yüce gönüllü insanın çok şeye layık olması şerefle ilişkilidir. Yüce gönüllü insan daha fazlasına layık olduğu için diğer tüm erdemlere sahip olması zorunludur. Aristoteles, yüce gönüllü insanı başarısızlığa uğramayan biri olarak tasarladığı için ona yanılabilirlik bir nitelik

⁴⁷⁵ MacIntyre, *EKT*, s. 77-79.

⁴⁷⁶ Martha Nussbaum, “Dostluk ve Bencillik Üzerine”, çev. H. Nur Beyaz Erkızan, ed., H. Nur Beyaz Erkızan, *Aristoteles Yazıları –Etik ve Politika Üzerine –*, Sentez Yayınları, İstanbul 2012, s. 204.

yüklemeyiz. Çünkü yüce gönüllü adam iyi olan her şeye hayrandır ve bu yüzden diğer insanlarda görünen iyi şeylere de hayran olur. Aristoteles, yasayı, erdemi emreden de erdemsizliği yasaklayan bir şey olarak tanımlar. Demek Aristoteles, mevcut toplumsal düzenden memnundur. Ona göre adâletsizlik yapmak, bir insanın sahip olması gerektiğinden fazlasına sahip olmaktır. Adâletsizliğe uğramak ise sahip olması gerektiğinden daha azına sahip olmaktır. Adâlet, bu iki durumun ortasındadır.⁴⁷⁷ Yani, düşünöre göre adâletli olmak, iki durumun ortasında olmak demektir.

Aristoteles’de *phronesis*, pratik akıl erdemidir, tikel durumlara genel ilkelerin nasıl uygulanacağını bilme erdemidir. *Phronesis* olmadan insan erdemli olamaz. Bir insan mükemmel erdemlere sahip olabilir ama onlara dayanarak eylemeyebilir. Aristo’da diğer bir önemli bir kavram basirettir. Ona göre erdem sadece bir erdem olmakla kalmaz, her erdemin kilittasıdır. Basiret, erdeme sahip olan insanın marifeti’dir.⁴⁷⁸ Aristoteles’e göre erdemin uygulanması kendinde bir amaç değildir. Erdemler, insani üstünlüğü aydınlığa çıkararak eylem tipleriyle sonuçlanan bir yetenektir. Ama “Erdemli ol”, “Yüce gönüllü ol”, “Cesaretli ol” “Cömert ol” gibi emirler bize neyi amaçlayacağımız anlamında ne yapacağımız hakkında bir şey söylemez. Bunlar amacımız her ne olursa olsun, onun peşinde koşarken nasıl davranmamız gerektiğini söyler.⁴⁷⁹

Görüleceği üzere MacIntyre Antik Yunan’daki erdem analizini Sokrates ve Platonla sürdürüp Aristoteles ile sonlandırmıştır. Şimdi MacIntyre’in görüşleri ışığında Orta çağ’ın en önemli düşünürlerinden biri olan Aquinas’ın erdem anlayışına geçebiliriz. Aquinas’ın erdemleri ele alışı çok farklıdır. Çünkü, onun sınıflayıcı şemasının kuramsal desteği iki kısımdan oluşmaktadır. Birisi Aristotelesçi kozmolojinin bir tekrarı, diğeri ise Hristiyan ve teolojiktir. İnsanın asıl amacına ilişkin meseleyi Aquinas, akıldan öte inançla ilgili bir mesele olarak ele alır.⁴⁸⁰ Aquinas’a göre erdemler, doğal yasasının emrine itaat etmenin bir ifadesidir. Doğal erdemlere doğa üstü olan iman, umut ve merhamet gibi erdemler eklenir. Bir Hristiyan olarak Aquinas, Aristoteles’ten farklı bir şekilde insan doğasını bütün insanlarda bir olarak ele alır. Doğa gereği dünyada hiçbir köle yoktur. Erdemler tablosu da Aristoteles’inkinden farklıdır. Diğer erdemler gibi ibadet pratikleri yerine getirme

⁴⁷⁷ MacIntyre, *EKT*, ss. 89-91.

⁴⁷⁸ MacIntyre, *EKT*, s.85-86.

⁴⁷⁹ MacIntyre, *EKT*, s. 92.

⁴⁸⁰ MacIntyre, *EP*, s. 265.

yatkınlığı olan din de kendi yerini almıştır. Aquinas'ın Aristotelesçiliği arzu ve dünyanın tuzaklarından kurtulmayı ve kaçmayı hedeflemez, ahlaki amaçlar için arzuyu dönüştürmeye çalışır. Aristoteles'in Aristotelesçiliği'nden Aquinas'ın Aristotelesçiliği bazı konularda farklılık gösterir. Ona göre *theoria* – insani arzusun doyumu ve hedefi olan Tanrı görümüdür; erdemler genişletilir ve değiştirilir. Erdem ve telos kavramı hem Stoacı hem de İbrani kökenlere sahip olan bir yasa çerçevesinde yorumlanır. Düşünür “doğa yasası nedir?” sorusuna kısa ve net bir şekilde “bizim doğamız gereği eğilimli olduğumuz yasadır” cevabını vermiştir. Ona göre vahyin ortaya koyduğu yasa doğa yasasını tamamlar ama onun yerini almaz. Doğa yasasının ilk emri de kendini korumaktır.⁴⁸¹ Görüldüğü üzere Aquinas, burada doğa yasası ile Tanrı yasası arasına bir çizgi çizerek, arasındaki farklılıkları ortaya koymuştur.

MacIntyre'a göre erdemli olmak, sadece bir hareket içerisinde bulunmak değildir. Aynı zamanda belirli bir şekilde hissetme eğilimidir. Kant'ın düşündüğü gibi erdemli davranmak, eğilimlere karşı gelmek değildir. Erdem ile şekillendirilen eğilimlere uygun bir şekilde davranmaktır. Dolayısıyla ahlaksal bir eğitim, bir his eğitimidir. Eğitilmiş erdemli bir insan, erdemli bir şekilde eylediğinde ne yaptığını bilmek zorundadır. Bu nedenle insan erdemli olduğu için erdemli olanı yapar. Söz gelimi iyi eğitilmiş bir asker, cesur olduğundan dolayı değil, iyi eğitilmiş olduğundan dolayı düşmanlarının üstesinden gelir.⁴⁸² Shaftesbury'e göre erdemli insan, kendi duygularını ve eğilimlerini hemcinsi olan yaratıkların duyguları ve eğilimleriyle ahenkli hale getiren insandır. Ahenk büyük bir moral özgürlüğüdür. İnsanın eğilimi doğal olarak hayırseverliğe yöneliktir.⁴⁸³ MacIntyre'a göre insanlar Shaftesbury'in tarif ettiği gibi erdemli olsalardı, toplumda hiçbir ilerleme söz konusu olmazdı. Düşünre göre hayırseverliği erdem bütünü olarak görmek öldürücü bir hatadır. Mandeville ve Hutcheson hayırseverliği ve kendini sevmeyi karşıt olarak düşünmüştür. Kendini sevmek aslında kendi mutluluğumuz için duyulan bir istektir. Kendi mutluluğumuzun bir kısmı da başkalarına karşı hayırsever olma istek ve arzularımızı doyurmaktan çıkar. Bununla birlikte düşünürler her insanda, dışsal ilkeler olduğu gibi içsel ilkelerin, diğer bir deyişle vicdan ilkesinin mevcut olduğunu söyler.⁴⁸⁴ Bu vicdan ilkesi bizi iyilik yapmaya sevk eder ve kötülüklerden alıkoyar.

⁴⁸¹ MacIntyre, *EKT*, ss. 133-134.

⁴⁸² MacIntyre, *EP*, ss. 224-225.

⁴⁸³ MacIntyre, *EKT*, s. 184.

⁴⁸⁴ MacIntyre, *EKT*, ss. 187-188.

MacIntyre’ın erdemle ilgili görüşlerini özetleyecek olursak, düşünüre göre hayati önem taşıyan erdemler, köle ve barbarlar için elde edilemez bir şeydir. Barbar demek, Yunanlı olmayanlar (ba ba ba sesi çıkaranlar) demek değil, polis’i olmayanlar demektir.⁴⁸⁵ Demek erdemli olmak, belli kurallara uymak, erdeme uygun davranmak demektir. Modern dünya, Aristoteles’ten on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl sonra ahlaklılığın merkezini oluşturan şeyi reddetme noktasına geldiğinde, bunu Aristotelesçilik olarak reddetmiştir. Felsefe ve Aristotelesçiliğin dine taşınması, Papalardaki saygının kaybolması gibi birçok sorunu meydana getirmiştir. Luther, Aristoteles hakkında “Kiliseyi yanlış yola sürükleyen bir soytarı” der.⁴⁸⁶ Ama MacIntyre’a göre erdemler meselesinde Aristotelesçi yaklaşım ile tarihsel - kutsal - kitapsal - yaklaşım arasında bir bağ oluşturması hem Hıristiyan açısından hem de Musevilik ve İslâmîyet açısından, orta çağın büyük başarısıdır. Nitekim düşünür Homeros’da geçen “arete” kavramını “virtue” (erdem) sözcüğü ile tercüme etmememiz gerektiğini belirtir. Ona göre bunun yerine “exchellence” (üstünlük) sözcüğünü kullanmalıyız. Çünkü üstünlük ayrı bir şey erdem ayrı bir şeydir. Bu şekilde tercüme ettiğimizde Homeros’un anlatmak istediği kavramın anlamını az da olsa yakalamış oluruz.⁴⁸⁷ Şimdi düşünürün erdem kavramına ilişkin görüşlerine değindikten sonra, onun adâlet kavramına dair görüşlerine geçebiliriz.

Adâlet nedir? Adil bir dünya nasıl mümkün olabilir? gibi sorular hemen hemen tüm zamanlarda düşünürler arasında tartışılmalıdır. Söz konusu kavramı çağdaş siyaset felsefesinde en iyi inceleyen isimlerden biri de MacIntyre’dır. MacIntyre’a göre tikel bir erdemin son hali adâlet’tir. Düşünüre göre “adâlet nedir?” sorusu, “rasyonalite nedir?” sorusuyla birlikte sorulmalıdır. MacIntyre kendi benimsediği gelenekten hareketle üç farklı geleneğin tarihsel gelişimini adâlet ve rasyonalite açısından ele alır. Birinci gelenek, Homerostan Aristoteles’e, daha sonra Müslüman ve Yahudi yazarlardan Albertus ve Thomas Aquinas’a ulaşan gelenektir. İkincisi, Kutsal kitaptan Augustinus’a ve onun aracılığıyla yine Thomas Aquinas’a geçen gelenektir. En son olan üçüncü gelenek, İskoç moral düşüncesini Calvinist Aristotelesçilikten D. Hume ile tam karşıtına taşıyan gelenektir.⁴⁸⁸

⁴⁸⁵ MacIntyre, *EP*, s.237.

⁴⁸⁶ MacIntyre, *EP*, s. 246.

⁴⁸⁷ MacIntyre, *EP*, ss. 267-269.

⁴⁸⁸ MacIntyre, *EKT*, s. XXI-XXII.

Düşünüre göre günümüzde kullanılan “Adâlet”, İngilizce “justice” kavramı, Yunanca’daki “δικαιοσύνη” (dikaiosýni) sözcüğünün eşdeğeri değildir. Ama bu dilsel bir kusur sayılmaz. Yani, Yunanca’nın tek bir kelime ile başardığı şeyi modern İngilizce’nin tam bir şekilde başaramaması, yeni bir kelimeye ihtiyaç duyması bu bir kusur değildir. Çünkü Eski Yunanca’daki bazı kelimelerin modern İngilizce’de tam karşılığının bulunmaması bu iki toplumsal hayat arasındaki farklılığı göstermektedir.⁴⁸⁹ Yunanca *Dike*, evrenin düzeni anlamına gelir. *Dikaios* ise bu düzene saygı gösteren insandır. Burada *dikaios*, dilimize “just” (adil) şeklinde çevrilmiştir. Homeros’a göre *dikaios* olmak, evrenin düzenini bozmamaktır. Dolayısıyla *dikaios*’un erdemi, evrenin düzeni için yapılması gerekenleri yerine getirmektir. Bu açıdan bakıldığında söz konusu erdem, diğer Homerik erdemlere benzemektedir.⁴⁹⁰ Yani, genel itibariyle adâlet, evrenin düzenini sağlamak ve bu düzene saygı göstermektir. Diğer bir ifade ile adâlet, hak edilen ceza ve ödülü dağıtmada topluluk içinde ortaya çıkan aksaklıkları gidermeye çalışan bir erdemdir.⁴⁹¹ Gördüğümüz gibi MacIntyre’in adâlet meselesinde evren ve toplumun düzenini sağlama noktasında Aristoteles ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Şimdi Aristoteles’in üstadı Platon’un adâlet anlayışına yer verelim.

Platon için adâlet, tüm erdemleri kendisinde toplayan erdemdir.⁴⁹² Platon adil bir hayatın adil olmayan bir hayattan daha mutlu olduğunu kanıtlamaya çalışır. Ona göre adil olmayan insan kendi arzularına hiçbir engel koymaz. Bu yüzden onun arzuları sınırsızdır. Sınırsız arzularını doyuramadığı için her zaman mutsuz ve memnuniyetsizdir. Filozof, aklın zevkleri ile sınırsız duyumsallık ve iştihanın zevklerini karşılaştıracak bir niteliğe sahiptir. Çünkü her iki yanı da sadece o bilir. Aklın zevklerinin sahici olması, duyumsallık zevklerinin ise çoğu zaman acı verici olması aklın haz aldığı şeyden iştihanın haz aldığı şeyin daha az real olduğunu göstermektedir. Başarılı ama adâletsiz bir Tiran, adil insandan, hatta adâletsiz bir şekilde ölüme gönderilen adil bir insandan daha mutsuzdur.⁴⁹³ MacIntyre’a göre modern ahlak felsefesinin en verimli düşünürlerinden biri olan Prichard, sırf adâleti haklı çıkarmaya giriştiği için Platon’u suçlamıştır. Çünkü adâleti haklı çıkarmak,

⁴⁸⁹ MacIntyre, *EKT*, s. 6.

⁴⁹⁰ MacIntyre, *EP*, s. 203.

⁴⁹¹ MacIntyre, *EP*, s. 233.

⁴⁹² Ernst Von Aster, *İlkçağ ve Ortacağ Felsefe Tarihi*, çev. Vural Okur, İm Yayınları, 2. bs., İstanbul 2000, s. 179.

⁴⁹³ MacIntyre, *EKT*, s. 55.

adâletin adâletsizlikten daha karlı olduğunu savunmaktır. Farklı bir deyişle adil olmanın bizim çıkarımıza olduğunu göstermektir. Eğer biz doğru ve adil olanı bizim çıkarımıza olduğu için yapıyorsak, o zaman bu hiç de adil ve doğru değildir. Çünkü Moralite’de herkesin kendine özgü haklı çıkarımı olamaz. Bizim çıkarımıza olsun olmasın biz eğer adil ve doğru olanı yapmıyorsak, o halde hiç de adâletli davranmıyoruz demektir. Prichard’a göre “yapmak istediğimizi yapmak” ile “yapmamamız gerekeni yapmak” (ought) arasında fark vardır.⁴⁹⁴ Yani, düşünür’e göre adâletin ne olduğunu doğru anlamamız için öncelikle bu iki düşünce arasındaki farklılıkları ayırt etmemiz gerekmektedir.

MacIntyre’in ifadesine göre bir şeyin kırmızı veya adil veya eşit olmasının ne olduğunu incelediğimizde, akılsal ilk hareket örnekler sunmak, kırmızı nesnelerin veya adil eylemlerin veya eşitlik durumların bir listesini vermektir. Ama böyle bir liste çalışmanın hedefini ıskalar. Bizim bilmek istediğimiz şey, hangi eylemlerin adil olduğu değil, onların adil olmasını sağlayan şeyin ne olduğudur. Wittgenstein, kriterin kuralda, kuralın ise toplumsal olarak yerleşik bir pratikte olduğunu söyler. Augustinus, bu kriterin Tanrı tarafından verildiğini savunur. Platon ise kendi kriterini formların bilgisine bağlar. MacIntyre’a göre Platon, adâlet ve iyi’yi formların adı olarak ele almış ve böylece adâlet ve iyilik’in özsel bir özelliğini bir anda ıskalamıştır. Yani, var olan şey ile var olması gereken şeyi karıştırmıştır.⁴⁹⁵ Yani, düşünür Platon’un ileri sürmüş olduğu adâlet ve iyilik kavramlarının özsel bir özelliklerinden biraz koptuğunu belirtmektedir.

Erdem Peşinde eserinden anladığımız kadarıyla adâlet kavramı da tıpkı erdem gibi insandan insana, siteden siteye göre değişim gösterir. Demokratik Atina’da adil sayılan şeyler, savaşçı Sparta’da veya aristokratik Thebai’de adil sayılan şeylerden farklı olabiliyor. Bu açıdan bakıldığında aslında adâlet olarak adâlet diye bir şey yoktur. Var olan şey sadece Atina’nın anladığı adâlet, Sparta’nın anladığı adâlet ve Thebai’nin anladığı adâlettir.⁴⁹⁶ Buna ek olarak Protagoras da adâlet kriterlerinin devletten devlete göre farklılık gösterebileceğini söyler ve o da aynı örneği verir. Yani, Atina’daki adâlet ile Korinthos’taki adâlet birbirinden farklıdır. Bu durumda insan, nerede ve nasıl yaşamalıyım? ne yapmalıyım? Farklı devletlerin farklı kriterleri

⁴⁹⁴ MacIntyre, *EKT*, s. 98.

⁴⁹⁵ MacIntyre, *EKT*, s. 57-58.

⁴⁹⁶ MacIntyre, *EP*, s. 207.

arasında nasıl seçim yapmalıyım? sorunuyla karşı karşıya gelir.⁴⁹⁷ MacIntyre adâlet kriterlerinin duruma göre değişebileceği konusunda Platon'un *Devlet* eserinden şöyle bir örnek verir; Biri adil, bir diğeri adil olmayan iki adam varsayalım. Bunlara Gyges'in kendini görünmez kıldığı sihirli bir yüzük verilsin ve her ikisi de eylem serbestliğine sahip olsun. O zaman her ikisi de aynı şekilde davranırdı ve kendini büyütme yolunu takip ederlerdi. Bu özellik toplum öncesi doğal insanda görünmektedir.⁴⁹⁸ Yani, düşünür, insanların bazen adâleti kendi çıkarlarına ve menfaatlerine göre yorumlayacağını düşünmektedir.

MacIntyre, modern toplumda adâletle ilgili tartışmaların rasyonel olarak değil, daha çok birbirine çatışan alternatif öncüller olarak ele alındığını düşünür. Ona göre bize adâlet konusunda tutarlı bilgi sunan rasyonel incelemelerdir. Bu nedenle MacIntyre, adâlet ve rasyonalite kavramını birlikte ele almış ve bunlara dair araştırmalarını dört gelenek altında değerlendirmiştir. Bunlar; Homeros'tan Aristoteles'e aktarılan polisle sınırlı olan Aristoteles'in pratik rasyonalitesi ve adâlet düşüncesi; bu gelenek Thomas Aquinas'ın polisi aşan adâlet anlayışında devamını sürdürmüştür. İkinci gelenek, Augustinus'ten Aquinas'a aktarılan Hristiyanlıkla şekillenmiş adâlet anlayışı. Üçüncü olarak Calvin'den David Hume'a geçen gelenektir. En son dördüncü gelenek Liberalizmdir. Liberalizm gelenekçiliğe karşı çıkmış olsa da kendisi geleneğe dönüşmekten kurtulamamıştır.⁴⁹⁹

1) *Homeros Geleneği*. Homeros ve Homeros öncesi toplumlarda her türlü başarı ve üstünlük için kullanılan adâlet kavramı, hak etmek olgusuyla algılanıyordu. MacIntyre, bu anlayışın günümüzdeki adâlet anlayışından hem dilbilimsel hem de kavramsal açısından farklı olduğunu belirtir.

2) *Aristotelesçi Adâlet Anlayışı*. Antik Yunan felsefesinde en sistemli ve tutarlı görüşleriyle bilinen Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinin 5. kitabında adâlet konusu ele alınmıştır. Aristoteles, diğer kavramlar gibi adâletin iki uç arasındaki bir orta olduğunu dile getirir.⁵⁰⁰ Ona göre adâlet kendi amacını kendinde taşıyan bir

⁴⁹⁷ MacIntyre, *EKT*, s. 21.

⁴⁹⁸ MacIntyre, *EKT*, s. 44.

⁴⁹⁹ Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press., Indiana 2003, ss. 9-10.

⁵⁰⁰ Robert Maynard Hutchins, *The Great Books of The Western World, Aristoteles. Nicomachean Ethics*, Chicago University Press, Chicago 1982, s. 376.

erdemdir.⁵⁰¹ Düşünür adâletin ancak ve ancak polis’de gerçekleşebileceğini savunur. Ona göre toplumsal hayatta iyinin oluşması için adâletin olması zorunludur.⁵⁰²

Aristoteles, dağıtıcı ve düzeltici olmak üzere iki tip adâletten bahseder. Eşitlik ilkesini temel alan dağıtıcı adâlet, hak ve malların paylaşılmasında insanların toplum içindeki durum ve yeteneğine göre herkesin kendine düşeni almasını ifade eder. Ona göre adâlet, insanların ihtiyacına göre hak ve mülkün dağıtılmasıdır.⁵⁰³ Düzeltici adâlet ise, fayda ile zararın arasında bir orta yolu tutar. Bu adâlet anlayışına göre suç işleyen kimse yasaca cezaya çarptırılması gerektiğini öngörür. Ancak burada adâletin gerçekleştirilmesindeki amaç, cezalandırmak değil, zararın tazminidir.⁵⁰⁴

3) *Augustinus’un Adâlet Tasarımı*. Homeros ve Aristoteles’e kadar uzanan felsefe sistemlerinde adâlet, sadece içerisinde bulundukları polisi kapsamıştı. Bu dönemlerde adâletle ilgili farklı düşüncelerde mevcuttu. MacIntyre, Aristoteles ve ona benzer felsefe sistemlerinin adâlet anlayışlarının dışındaki tüm felsefi akımları teolojik olarak saymıştır.⁵⁰⁵ Çünkü diğer akımların adâlet anlayışları Tanrısal ilahi göndermelere dayanmaktadır.

Batı dünyasında Tanrı’nın emrine itaat etmenin adâletin ön koşulu olduğu düşüncesi ilk olarak Musevilikle ortaya çıkmıştır. İnsanları evrensel bir yasa altında birleştiren Museviliğin 10 emri, Hıristiyanlık öncesi toplumların da şekillenmesinde büyük katkı sağlamıştır. Hıristiyanlığın teolojik adâlet ve rasyonalite anlayışına dair sistemli çalışmalar Aziz Augustinus’un *Civitten Dei* (Tanrı Şehri) adlı eserinde görülmektedir. Augustinus’a göre insan hem İsa’ya yönelmiş sevgi yoluyla hem de akıl yoluyla adâleti kavrayabilirler.⁵⁰⁶ MacIntyre’a göre Augustinus’un ilahi adâlet tasarımı, Aristoteles’in adâlet anlayışından oldukça farklıdır. Aristoteles’de “alçakgönüllülük” erdemsizlik sayılırken “*Civitten Dei*’de artık en temel erdemdir,⁵⁰⁷ “gurur” ise erdemsizliktir. Adâletin gerçekleşebileceği tek yer artık İsa’nın getirdiği ilahi buyrukların hüküm sürdüğü Tanrı şehridir. İyi irade de doğruyu bulmamızda

⁵⁰¹ Hutchins, *The Great Books of The Western World*, Aristoteles. *Nicomachean Ethics*, s. 377.

⁵⁰² MacIntyre, *WJWR?* s. 106.

⁵⁰³ Hutchins, *The Great Books of The Western World*, s. 246.

⁵⁰⁴ MacIntyre, *WJWR?* s. 104.

⁵⁰⁵ MacIntyre, *WJWR?* s. 146.

⁵⁰⁶ MacIntyre, *WJWR?* s. 154.

⁵⁰⁷ Hünler, *İki Adâlet Arasında*, s. 195.

gereken en zorunlu unsur haline gelmiştir. Artık köle ve kadın ayrımı ortadan kaldırılarak tüm insan aynı değerde sayılmaya başlamıştır.⁵⁰⁸

4) *Akınalı Thomas'ın Adâlet Tasarımı*. Akınalı Thomas'ın adâlet tasarımı iki farklı gelenekten beslenmektedir. Bunlardan biri Aristotelesçi gelenek, diğeri ise Hristiyan teolojisi. Düşünür, Aristoteles'in ahlak kuramını İncil'in kurallarıyla birleştirmeye çalışmıştır.⁵⁰⁹ Thomas, Tanrı'nın lütfu olan akıllı kullanarak insanın yasalar hiyerarşisini kurabileceğini söyler. Böylece düşünür yasaları “ebedi yasalar”, “ilahi yasalar”, “doğal yasalar” ve “insani yasalar” olmak üzere dört gruba ayırır.⁵¹⁰

Thomas'a göre adâletin gerçekleşmesi ancak ve ancak erdemlerin hayata geçirilmesiyle mümkün olabilir. Eylemlerin doğru veya yanlışlığını belirleyen şey ise erdemlere ilişkin eğitimidir. Böylece düşünür, insanların doğa yasasına uygun insani yasaları oluşturabileceğini ileri sürer. Bu doğal yasalar, ahlaki değerler meselesinde hem Aristoteles'in polisindeki halkın sorusunu hem de Augustinus'un Tanrı şehrindeki insanların sorusunu yanıtlayabilir.⁵¹¹

MacIntyre'a göre antik dönem felsefesinde ortaya çıkan kavramlarla semavi dinlerinin oluşturduğu kavramları karşılaştırmada Thomas'ın adâlet tasarımının, özellikle onun diyalektik araştırma metodunun önemli bir rolü vardır. Belki de onun en büyük başarılarından biri kendi dönemine kadar gelen felsefi kavramları iyice incelemesi, derinden araştırıp, kavramlar üzerinde tartışmasıdır. Ondan sonraki gelen filozoflar ve felsefi disiplinler ise eski felsefi kavramların anlamlarını yitirerek Aristotelesçiliğin ortaya çıkışını engellemiştir. Bu felsefi disiplinlerin bir kısmı eski kavramları reddederken, bir kısmı eski kavramları kendi dönemine uyarlamadan nasıl varsa o şekilde kabul etmiştir. Böylece 16. ve 17. yüzyıllarda ortaya çıkan felsefi disiplinler Aristoteles'in adâlet tasarımını ve rasyonalitesini anlama ve anlamlandırma noktasında büyük hataya düşmüştür.

Sonuç olarak MacIntyre, erdem ve adâleti ele alırken bu kavramların günümüz açısından yeniden yorumlanması gerektiğini ileri sürer. Ona göre besinci yüzyılda Yunanlılarda erdem, adâlet, cesaret, kendine hâkim olma, bilgelik, dostluk gibi belirli bir erdemler kümesi vardı. Ama bu erdemlerin neyi gerektirdiği ve niçin erdem

⁵⁰⁸ MacIntyre, *WJWR?* s. 155.

⁵⁰⁹ Niyazi Öktem, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, Der Yayınları, İstanbul 1999, s. 209.

⁵¹⁰ Öktem, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, s. 210.

⁵¹¹ MacIntyre, *WJWR?* s. 181.

sayıldığı konularında görüş ayrılıkları vardı. Düşünüre göre biz Yunanlıların erdem görüşünden bahsederken çok dikkatli olmalıyız. Çünkü “Atinalılar” dememiz gereken yerde “Yunanlılar” dediğimiz anda, kavramların tutarsızlıklarına yol açabiliriz.⁵¹² Adâlet, erdem, ödev, acıma gibi bazı kavramların karakteri özellikle son üç yüz yıl içerisinde değişime uğramış ve ilk kullanımlarından farklı anlamlar kazanmıştır. Yani, günümüzde kullanmakta olduğumuz bu ifadeler eski anlamlarını yitirmiştir. Ama maalesef biz Platon’u, Hume’u ve Mill’i hem birbirlerinin hem de kendi çağdaşımız gibi ele alırız. Bu ise düşünürleri yaşadıkları ve düşündükleri sosyal ve kültürel çevrelerinden soyutlamaya sürükler. Bu durumla artık ne Hume bir İçkoçyalı ne de Kant Prusya tarihinin bir parçasıdır. Çünkü bizim anladığımız türden bir ahlak felsefesi açısından bakıldığında, bu özellikler ve nitelikler ahlak felsefesiyle hiç de bağlantılı değildir. Ampirik tarih ve felsefe bambaşka şeylerdir.⁵¹³ Yani, MacIntyre’a göre Platon çevirmenlerince adâlet, “justice” olarak çevrilmişse de, Platon’un kastettiği adâlet, bizim tasarladığımız adâlet anlayışından tamamen farklıdır.⁵¹⁴ Dolayısıyla bu farklılıkları yakalayabilmemiz için çağımızın dil ve düşünce sistemini iyi kavramamız gerekmektedir.

4.1.5. MacIntyre’ın Üç Katmalı Erdem Tasarımı: Pratik, Gelenek ve Anlatı.

MacIntyre, eserlerinde Aydınlanma sonrası modern etiğin başarısızlıklarından, yanlışlıklarından, eksikliklerinden ve sorunlarından söz derken bir yandan de kendi etiğinin temel kavramlarını ortaya koymaya çalışır.⁵¹⁵ MacIntyre, Aristotelesçilik düşüncesiyle bağlamlarından koparılmış erdemleri birlikli bir çekirdek halinde yeniden ortaya koyabileceğini iddia eder. Düşünürün bu tarihsel, karmaşık, çok katmanlı çekirdek kavramı aşamalı üç nosyondan oluşur. Bu da pratik, anlatı ve gelenektir.

Ona göre pratik, toplumsal olarak oluşturulan, tutarlı, iş birliğine dayalı insani bir etkinlik formudur. Aile yaşamının oluşturulması ve sürdürülmesi, oyunlar (satranç, futbol gibi), sanatkâr, bilimler, politika (Aristotelesçi anlamda) gibi bu tür insani etkinlikler pratiktir. Ve bu insani etkinlikler pratik aracılığıyla gerçekleşebilir. Her pratikte o pratiğe içsel ve dışsal iyiler mevcuttur. Dışsal iyilerin edinilmesi herhangi

⁵¹² MacIntyre, *EP*, ss. 203-204.

⁵¹³ MacIntyre, *EP*, ss. 26-27.

⁵¹⁴ MacIntyre, *EP*, s. 213.

⁵¹⁵ Cevizci, *Etik Ahlak Felsefesi*, s. 387.

bir pratiğe girmeyi gerektirmez. Dışsal iyilere prestij, para gibi herhangi bir etkinlikten edinilebilir, iyiler belirli olmayan şeyleri saymak mümkündür. İçsel iyiler ise, söz konusu pratik her ne ise ona iş edinerek katılmayı gerektirirler. Bundan dolayı içsel iyileri olmayan etkinlikler bir pratik sayılmazlar. Düşününün pratik düşüncesinde değinilmesi gereken önemli bir husus, içsel iyilerin elde edilmesinin söz konusu pratiğin bütün katılımcıları için iyi olmasıdır. Dışsal iyiler ise elde edenin şahsıyla sınırlı bir iyi olmasıdır. Yani onu kazananın özel mülkiyetinde olmasıdır. Biri bu tür iyilere ne kadar çok sahip ise diğerlerinin onlara o kadar az sahip olmasıdır.⁵¹⁶ MacIntyre göre pratikte göze çarpan şey liberalizmin bireyciliğin aksine onun toplumsal oluşudur. Örneğin Antik ve Orta çağ'da insanların aileler, uluslar ve şehir oluşturması bir pratiktir. Benzer şekilde fizik, biyoloji, kimya ve tarih çalışmaları veya futbol oynamak, çiftçilik ve mimarlık da bir pratiktir.⁵¹⁷ Aristotelesçi bağlamda felsefe yapmayı, siyaset ve aile kurmayı" ya da aile olmayı sürdürmeyi de pratik kavramının altında düşünür. Yani, pratikten söz etmek toplumsal bir eylemden söz etmek demektir.

Düşünüre göre adâlet, cesaret ve dürüstlük gibi erdemler olmadan pratiklerin sürdürülmesi imkansızdır. Bu erdemler, bizim içsel iyileri elde etmemize büyük ölçüde olanak sağlamakta ve pratiği şekillendiren standart ve amaçları kendileriyle paylaştığımız diğer insanlara olan ilişkilerimizi belirleme konusunda merkezi rol oynamaktadır. Aslında MacIntyre'in pratik açıklaması tatmin edici ve son derecede güçlüdür. Örneğin bir "aile pratiği"ni, bir "çiftçilik pratiği"ni, bir "teori pratiği"ni, bir "müzisyen" ve bir "felsefe pratiğini, bir "matematik" ve bir "fizik pratiği"ni nasıl anlamamız ve değerlendirmemiz gerektiği konusunda imkân sağlamaktadır.⁵¹⁸ Böylece MacIntyre, bir pratiğe dahil olmayı veya bir pratikle meşgul olmayı, "içsel" diye tanımladığı birtakım değerlerin hayatta uygulanması olarak anladığını belirtir.⁵¹⁹ Şimdi düşününün ahlak felsefesinin merkezi kavramlarından biri olan geleneğe yer verelim.

Gelenek, düşününün ikinci anahtar kavramıdır. Ona göre, herhangi bir pratik kaçınılmaz olarak bir geleneğin parçasıdır. Ama bununla MacIntyre, geleneğin değişmez olduğunu ileri sürmüyor. Aksine bir pratiğe dayalı geleneğin unsurları,

⁵¹⁶ MacIntyre, *EKT*, s. XVII.

⁵¹⁷ MacIntyre, *EP*, ss. 383-384.

⁵¹⁸ MacIntyre, *EKT*, s. XVII.

⁵¹⁹ Cevizci, *Etik Ahlak Felsefesi*, s. 394.

düşünüre göre değişime ve dönüşüme uğrayabilir, eleştiriye tabi tutulabilir.⁵²⁰ Gelenek, her birimizin yaşamımızın dayanağı ve anlam deposu anlamına gelmektedir. İnsanın, yaşarken toplum, tarih ve geleneğin oluşturduğu rasyonaliteden kaçabilmesi olanaksızdır. MacIntyre, tarihsel süreçle büyüyen bu geleneğin, genişleyen bir argüman olduğunu savunur.⁵²¹ Ona göre gelenek, özü itibarıyla dinamik ve canlı olmalıdır. Eğer gelenek muhafazakâr zeminde anlaşılmaya başlamışsa o gelenek ya ölüyordur ya da ölmüştür demektir.⁵²² Düşünüre göre belli konularda kökten farklı olan gelenekler aynı düşünceleri, inançları, metinleri, simgeleri ve bazı standartları paylaşabilirler. Ama rakip gelenekler arasındaki sorunların kendisine başvurarak çözülebileceği – gelenekten bağımsız – hiçbir rasyonel haklı çıkarım kümesi yoktur.⁵²³

MacIntyre’ın erdem etiğinde öne çıkan en son kavramı anlatıdır. Düşünür bu kavramı bir anlamda modernitenin parçaladığı benliğin yerini dolduracak bir nosyon olması ereğiyle benlik kavramını karşılayacak şekilde kullanır.⁵²⁴ Düşünüre göre “ne yapacağım” sorusu “kendimi hangi öykünün bir parçası olarak bulurum” sorusunu yanıtladıktan sonra ele alınabilir. MacIntyre erdemler üzerine eğitimde öykü anlatmanın önemli bir rolü olduğunu söyler. Çünkü bir toplumu anlamak o toplumun öyküler stoğu sayesinde mümkün olabilir. Bir insanın birliği anlatısal bir arayışın birliğidir. Bu arayış bazen başarısız olup boşa çıkabilir. Ama bu insani yaşamdaki başarı ve başarısızlığın kriterleri öyküler ile doğrudan bağlantılıdır.⁵²⁵ Düşünüre göre öykü geçmişle geleceği birleştiren bir zemin oluşturma gücüne sahiptir. Her öykü yazılmaya başlamadan önce bir telos/gaye tasarlar ve onun başarısı tasarladığı telos’a ne ölçüde yaklaştığına göre belirlenir.⁵²⁶ Yani düşünüre göre öyküler, bizim yaşamımızın kendisidir. Çünkü bizim yapıp ettiklerimiz öyküler ile doğrudan alakalıdır.

Düşünüre göre manzume ve sağalar sadece insanların yaşadıklarını, başından geçenleri anlatmazlar, aynı zamanda kendi anlatım tarzlarıyla o andaki var olan formu yakalarlar.⁵²⁷ İnsani yapıp-etmelerinin, tıpkı roman ve dramalar gibi başlangıcı, ortası

⁵²⁰ Ross Poole, *Ahlâk ve Modernlik*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1993, s. 199.

⁵²¹ MacIntyre, *EP*, ss. 451-452.

⁵²² MacIntyre, “The Epistemological Crises, Dramatic Narrative and The Philosophy of Science”, *The Task of Philosophy*, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 16.

⁵²³ MacIntyre, *EKT*, s. XII.

⁵²⁴ Cevizci, *Etik Ahlak Felsefesi*, s. 397.

⁵²⁵ MacIntyre, *EKT*, s. XIX.

⁵²⁶ MacIntyre, “Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods”, *The MacIntyre Reader*, ed. Kelvin Knight, University of Notre Dame Press, Indiana 1998, ss. 142-143.

⁵²⁷ MacIntyre, *EP*, s. 189.

ve sonu vardır. Hem aktörleri hem de yazarları barındıran bu dünyada öyküleri yaşamaktayız ve başkalarının sergilediği eylemleri de öyküler üzerinden anlarız. Yaşamlarımızı öykü ve tarihimizle birlikte önümüzde ne olacağını öngöremeden teleolojik bir şekilde ilerletiriz.⁵²⁸ Düşünürü göre nasıl ki insani bir edimi, bir anlatı içerisinde dahil edilerek anlam veriyorsak, aynı şekilde insan yaşamına da bütüncül bir anlatı ile anlam verebiliriz.⁵²⁹

Museviliğin, Hristiyanlığın ve İslâmîyet'in hâkim olduğu dönemlerde kutsal öyküler değerli sayılırdı. İster Yunan olsun ister Hristiyan, her kültür ve din, kendine özgü olan öykülere sahiptir. Altıncı yüzyılın Atinası'nda, Homeros şiirlerinin sunulduğu biçimi, bir devlet törenine benzer. Bu şiirlerin yazımı, yedinci yüzyıldan daha önceye rastlanmaz. Ama ağızdan ağıza aktarılışı daha eskilere uzanır.⁵³⁰ Heroik toplumsal yapısını canlı tutan epik öyküdür. Manzume ve destanın öykü formu hem bireyin ahlaksal yaşamında hem de toplumsal hayatta önemli bir yere sahiptir. Bu nedenle Nietzsche kendi felsefesini koruyabilmek için görüşlerini mitolojileştirmek zorunda kalmıştır. Epikteki karakterler, doğal ve beşerî dünyaya bakmak için, kendi dünya görüşlerini aydınlatan tasarımları sağladığından başka bir araca sahip değildir.⁵³¹ Nietzsche, konumuzun girişini oluşturan şiirleri yigirlik ve erdemleriyle yaratmış olan Homeros devrindeki Aristokratların bıraktığı mesajın mirasçısı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle Aristoteles'in *İlyada* 'da betimlenen erdemlerin doğasını ele almak, Nietzsche adına tam anlamıyla şiirsel bir adâlettir.⁵³² Nietzsche'nin felsefesine baktığımızda birçok konuyu mitler üzerinden değerlendirir. Çünkü mit, antropologların ileri sürdüğü gibi insanlara toplumsal yapıyı ve modeli sergiler. Ritüel ve mit, insanların kolektif hayat formlarını kendilerine gösterebilen bir araçtır. Bir toplumu incelemek o toplum için kutsallığın ne olduğunu incelemektir.⁵³³ Çünkü herhangi bir halk ve toplumu incelemeye kalktığımızda ilk olarak o topluma ait din ve mitolojiyle karşı karşıya geliriz.

4.2. Alasdair MacIntyre'de Din-Ahlak İlişkisine Yönelik Temel Sorunlar

4.2.1. MacIntyre'de Ahlakın Kaynağı Meselesi

⁵²⁸ MacIntyre, *EKT*, s. XVIII.

⁵²⁹ Poole, *Ahlâk ve Modernlik*, s. 200.

⁵³⁰ MacIntyre, *EP*, s. 183.

⁵³¹ MacIntyre, *EP*, s. 195.

⁵³² MacIntyre, *EP*, s. 182.

⁵³³ MacIntyre, *EKT*, s. 126.

Ahlakın kaynağını Tanrı'ya veya doğaya bağlayan Antik Yunan ve Orta çağ ahlak anlayışının yerine bireyin özerkliğini temel alan modern görüş 19.yüzyılın sonlarından itibaren eleştirilmeye başlamıştır. Bu eleştiriler, birey ve evrensel ahlak anlayışının daha geniş bir perspektifle ele alınması gerektiğini savunan görüşler; ahlakın bilgisel temelleri üzerinde duran görüşler, toplumun bireye üstünlüğünü savunan görüşler, nihilist ve rölativist görüşler olmak üzere dört ana grupta toplanmaktadır.⁵³⁴ Bu grupların her biri ahlakın kaynağı meselesini kendi yaklaşımlarıyla değerlendirmiştir.

Ahlakın kaynağı problemi, “kişi öldürmek”, “hırsızlık yapmak” kötüdür, “adâletli davranmak”, “erdemli olmak” iyidir gibi insan iradelerine ilişkin değer bildiren ifadelerin kaynağının ne olduğuna dair bir araştırmadır. Hırsızlığın kötü bir eylem olduğunu nerden biliyoruz? Duyularımızın sayesinde mi yoksa aklımızın mı? Ahlakın kaynağı problemini oluşturan bu tür sorular Antik dönemden beri düşünürler tarafından tartışılmış ve farklı versiyonlarla cevaplandırılmıştır. Bu soruya verilen cevapları “akıl”, “duygu”, “sezgi”, “haz”, “tabiat”, “toplum”, “Tanrı/İlahi vahiy” şeklinde sınıflandırmak mümkündür.

Ahlakın kaynağının “haz” olduğunu savunan ilk çağ düşünürlerinden Epikür ve Aristippos'a göre haz veren eylemi tercih edip acıdan kaçmak suretiyle ahlaklı davranılmış olur.⁵³⁵ Epikür hazcılığa, tıpkı Aristippos gibi doğalcı bir yaklaşımla, tüm hayvanların acıdan kaçıp haza yöneldiği gözleminden hareketle varmıştır.⁵³⁶ Epikürcülük ile Stoacılık arasında yüzeysel olarak birtakım farklılıklar olsa da karşıtlıktan daha ziyade benzerlik çoktur. Epikürcülük'te moralite, Stoiklerde olduğu gibi en yüksek bir evren içerisinde değil, kendisine yabancı olan bir evren içerisinde. Ama Epikürcülüğün moralitesi Stoikler gibi erdem peşinden koşmak değil, haz peşinden koşmaktır. Ama dikkat edersek Epikürcülük'te da sınırsız çok hazzın insana büyük acılar getireceğini savunur.⁵³⁷ Stoacılar ve bazı Rönesans düşünürleri ahlakın kaynağının “tabiat” olduğunu savunur. Çünkü ahlaki hayat, evrenin düzeni ile uyum içindedir. Dolayısıyla tabiat bir ahlak kitabıdır.⁵³⁸ Yani,

⁵³⁴ Agnes Heller, “Modernitedeki Ahlaki Durum”, çev. Elif Çırakman, *Modernite Versus Postmodernite*, der. Mehmet Küçük, Vadi Yayınları, 2.bs., Ankara 1994, ss. 73-87.

⁵³⁵ Nesrin Bağcı, “MacIntyre'in Felsefesinde Ahlakın Kaynağı Problemi” (After Virtue Kapsamında), *III. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi*, Sakarya, 15-18 Mayıs 2014, s. 76.

⁵³⁶ Ahmet Cevizci, *Etik ve Ahlak Felsefesi*, s. 53.

⁵³⁷ MacIntyre, *EKT*, s. 121.

⁵³⁸ Bağcı, “MacIntyre'in Felsefesinde Ahlakın Kaynağı Problemi”, s. 76.

bildiğimiz üzere ahlakın kaynağını Epikürcü filozoflar haz’a bağlarken, Stoacı ve bazı Rönesans düşünürler bunu tabiat ile ilişkilendirmiştir.

Ahlakın kaynağı meselesine verilen cevaplardan birisi “duygu”dur. Bu görüşü savunanlara göre değerler, duygularımızın ifadesinden başka bir şey değildir. David Hume ahlakın kaynağına ilişkin, “ahlakın kaynağı akıl mıdır yoksa duygu mudur?” tartışmasını *Ahlak İlkeleri Üzerine Soruşturma ve İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı eserlerinde ele alır.⁵³⁹ Hume ahlakı, akıl temelli yaklaşımın aksine, tutku ve duygu üzerine temellendirir. Ona göre akıl yalnız başına herhangi bir eylemi meydana getirecek güçte değildir.⁵⁴⁰ Hume’a göre tutkular orijinal varoluştur. Tutkular, hisler ve duygular problematik değildir ve eleştirilemezler. Arzu, istek ve heyecan gibi bu tür şeyler çeşitli derecelerde eleştirilebilir, reddedilebilir, geliştirebilir ve değiştirilebilir şeylerdir. Çünkü bunlar doyumlar değildir. Hume’un ekonomist dostu Adam Smith de tıpkı Hume gibi, ahlakın temeli olarak sempatiye başvurur. Smith, eylemin kendisiyle yargılanması gerektiği konusunda Hume ile aynı görüşü paylaşır. Ama Smith, fayda sorununda Hume ile hemfikir değildir. Ona göre, bir insanın davranışını ahlaki olarak takdir ettiğimizde onu faydalı diye değil, doğru düzgün diye takdir ederiz.⁵⁴¹ Bu açıdan bakıldığında Smith, ahlakın temeli meselesinde bazı noktalarda, özellikle fayda sorununda Hume’dan farklı düşündüğü görünmektedir.

Hume’a göre ahlaki yargıların kullanımının asıl amacı ve hedefi eylemlerimize rehberlik etmektir. Akıl ya olgu sorunlarıyla ya da matematikte olduğu gibi idelerin bağıntılarıyla ilgilidir. Ama bunların hiçbirisi bizi eyleme sevk edemez. Bu nedenle akıl, ahlaki yargıda bulunamaz. Akıl, tutkuları, aradıkların nesnenin var olup olmadığı veya aramanın en etkili aracın ne olduğu konusunda bilgilendirir. Ama akıl, tutkuları eleştiremez ve yargılayamaz. Yani, akıl hiçbir şekilde tutkular arasında karar verme ve hüküm verme yetisine sahip değildir. Akıl, tutkuların kölesidir ve kölesi olmalıdır.⁵⁴² Böylelikle Hume, davranışların oluşumunda aklın belirleyici olduğunu savunan rasyonalist görüşün yanlışlığını ispatlamaya çalışır.⁵⁴³

⁵³⁹ Ahmet Dağ, *Çağdaş İngiliz-Yahudi Medeniyetinin Oluşumunda David Hume*, Külliyyat Yayınları, İstanbul 2016, s. 37.

⁵⁴⁰ Kılıç, “Ahlâkı Temellendirme Problemi”, s. 73.

⁵⁴¹ MacIntyre, *EKT*, ss. 199-200.

⁵⁴² MacIntyre, *EKT*, s. 192.

⁵⁴³ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2009, s. 277.

Erdemsizlik olarak kabul edilen herhangi bir eylemi ele alırsanız bunun sadece tutku, düşünce, istenç ve motivasyon olduğu görünmektedir. Demek, burada olgunun nesnesi akıl değil, duygudur. Erdem duyusuna sahip olmak, bir karakterin seyrinden doyum hissetmektir. Bu doyum bizim hayranlığımızı ve övgümüzü oluşturan bir duygudur.⁵⁴⁴ Düşünre göre erdemsizlik olarak nitelendirdiğimiz cinayeti incelerken, düşünceден sıyrılıp yöneldiğimizde bu eylem için tasdik duygusu var olduğu sürece hiçbir şey erdemsizlik olarak görünmeyecektir. İşte bu aklın değil, duygunun bir neticesidir.⁵⁴⁵ Bildiğimiz üzere ahlakın kaynağını duygu ile temellendiren düşünürler, sürekli olarak akılcı filozoflara hücum ederek, onların iddialarını çürütmeye çalışmıştır.

Duyguyu ahlakın kaynağı olarak gören düşünürlerden biri de John Stuart Mill'dir. Ona göre insanda olan "sempati duygusu" ahlaki yaptırımın temelidir. "Azami sayıda insanın azami oranda mutluluğunu sağlamak", "faydacı" ilkenin kaynağıdır.⁵⁴⁶ Mill'e göre faydacılık ile haz kavramı birleştğinde toplum için büyük bir tehlike ortaya çıkar. Ona göre tüm insanlar hazzı arzular. O halde haz evrensel olarak arzulanırdır. Ama hazlar, çoğu kez olduğu gibi arzunun, kadın, şarap, şarkının ifadesi ise, o zaman tüm insan arzularının hedefi yanlıştır. Toplumsal hayat için zorunlu yasalara itaat etmenin tek motivisi, itaatte bulunacak hazlar ve aynı şekilde itaat etmemekten doğan acıdır. Stuart Mill, yüksek ve aşağı hazlar arasında ayırım yapar. Ona göre her zaman yüksek hazlar tercih edilmelidir. Kendisinin meşhur ifadesiyle "Tatmin olmuş bir ahmak olmaktansa tatmin olmamış bir Sokrates olmak daha iyidir." Böylece Mill, Bentham gibi tüm insani arzu-isteklerini ve hedeflerini tek bir kavram olan hazın altına sokmaya çalışmıştır. Ona göre mutluluk ve özgürlük, belli koşullarda radikal olarak bağdaşmaz değerlerdir. Hem Mill'in hem de Bentham'ın mutluluk ile ilgili yapmış olduğu tanımla açıklandığında "mutluluk peşinde koş" emri "arzuladığın ve istediğin şeyi elde etmeye çalış" anlamına gelmektedir.⁵⁴⁷ Yani, Mill ile Bentham'ın mutluluk tanımına göre bu ikisi aynı anlamı taşımaktadır.

Faydacılığın ilk temsilcilerinden biri, keskin zekâ ve karaktere sahip olan John Stuart Mill, Benthamcı mutluluk tasarımının daha da genişletilmesi gerektiğini savunur. Bu konuda düşünür son derecede haklıydı. *Utilitarianism*'de daha yukarı ve

⁵⁴⁴ MacIntyre, *EKT*, s. 193.

⁵⁴⁵ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 310.

⁵⁴⁶ Bağcı, "MacIntyre'in Felsefesinde Ahlakın Kaynağı Problemi", s. 76.

⁵⁴⁷ MacIntyre, *EKT*, ss.265-270.

daha aşığı hazlar arasında bir ayırım yapmaya kalkışmıştır. *On Liberty*'de ise insanın mutluluğındaki artışı insanın yaratıcı gücünün derecesi ile ilişkilendirmiştir. Eğer birisi bize, Bentham ve Mill'i örnek alarak gelecekteki haz ve mutluluk beklentilerimize, seçimlerimize göre yön verebileceğimizi söylerse, karşılıklı olarak şu soru ortaya çıkar. Hangi mutluluk ve hangi haz bana yol göstermeli? Çünkü birbirinden farklı, sayısız sayıda haz alınabilir mutluluğun elde edilebileceği çok farklı durum vardır. Crane-Plajı'nda yüzmenin hazzı ile Guinness içmenin hazzı aynı değildir. Yüzme ve içme aynı amacı sağlayan iki farklı araç değildir. Benzer şekilde askeri yaşama özgü mutluluk ile manastıra kapanmaya özgü mutluluk aynı değildir. Çünkü farklı mutluluklar ve hazlar, ortak ölçülemez olan şeylerdir. Bunları tartabilecek herhangi bir nitelik terazisi de yoktur. Sonuç olarak mutluluk ölçütüne başvurmak, bir asker yaşamına mı yoksa bir keşiş yaşamına mı karar vermem gerektiğini söyleyemeyeceği gibi, haz ölçütü de bana içme ve yüzme arasında bir seçim yapma olanağı sağlayamayacaktır.⁵⁴⁸ Bazı düşünürler, ahlakın kaynağını vicdanla ilişkilendirmiştir. Butler “vicdan, apaçık otoriteye sahip olduğu gibi güce, kuvvete sahip olsaydı, dünyayı mutlak olarak yönetirdi” der. Ama Butler'de ayırt edici olan şey, insan doğasını ele alırken insan varlığını akıllı bir hayvan olarak yorumlaması, yani Eski Yunan Ethik'inin izini takip etmesidir.⁵⁴⁹ Öyleyse ise şimdi ahlakın kaynağını akıl ile temellendiren düşünürlerin görüşlerine yer verelim.

Ahlakın kaynağı problemine verilen cevaplardan biri de “akıl”dır. Akıllı, ahlakın kaynağı olarak işaret eden düşünürlerden biri, belki de en ünlüsü Aristoteles'tir. Düşünür, insanın nihai amacını, ahlaki erdemleri teorik akla bağlamaktadır.⁵⁵⁰ Aristoteles'de erdem ve erdemsizlikler sadece ihtiyari eylemlerde görünür. Onun kullanmış olduğu “akousis” (nonvoluntary/gayrı-ihtiyarı) sözcüğü İngilizce'ye yanlış bir şekilde “involuntary” olarak çevrilmiştir. MacIntyre'a göre bir eylem bilgisizlik veya zorlama altında yapıldığında gayrı-ihtiyaridir. Zorlama altında olan bir eylemde aslında failin gerçek bir fail olmadığı ortaya çıkar. Örneğin bir geminin sürüklenmesi kendiliğinden değil, rüzgârdan kaynaklanmaktadır. Aristoteles, bilgisizlik durumunda salt ihtiyarı olmayanı gayrı-ihtiyari olandan ayırt eder. Çünkü bir eylemin bilgisizlikten dolayı ihtiyarsız, gönülsüz olması için failin ne yapmış olduğunun keşiş zorunludur. Bilmeyerek yapmış olduğu şeyi keşişedip, “Keşişke bunu

⁵⁴⁸ MacIntyre, *EP*, s. 104.

⁵⁴⁹ MacIntyre, *EKT*, s. 189.

⁵⁵⁰ Bağcı, “MacIntyre'in Felsefesinde Ahlakın Kaynağı Problemi”, s. 76.

bilseydim, ben şunu seçecektim” diyen bir insan, eylem için bir sorumluluk üstlenir. Böylece bu tür sorumluluktan vazgeçmek için bilgisizliğini kullanmaz. Nitekim, Aristoteles öfkeliyken veya sarhoşken yapılan eylemleri, bilgisizlikten ötürü yapılan eylemlerden ayırt eder. Düşünür ahlaki bilgisizliğin erdemsizliği oluşturan şey olduğunu ve bunun aklayıcı olmadığını savunur. Aklayıcı olan bilgisizlik, tikel koşullarda yapılan tikel eylemdir. Örneğin, bir sır olduğunu bilmeyen bir insan o, konuyu anlattığında gizli bir şeyi anlatmakta olduğunu farkında olmayabilir. Aynı şekilde bir insan ne yapmakta olduğunu bilmediği halde eylemde bulunabilir. Bir insan bir ilacın öldürücü olduğunu bilmeyebilir. Tüm bu örneklerin hepsi aklayıcı bilgisizliktir. Bir eylem bilgisizlik veya zorlama yoluyla yapılmadıkça ihtiyarı olarak ele alınır. Bu nedenle Aristoteles, daha sonraki düşünürlerin özgür irade ile ilgili muammalarına dalmaz. Böylece düşünür ihtiyarı ve gayrı-ihtiyarı kavramlarının sınırlarını belirler.⁵⁵¹ Çünkü düşünüre göre eylemleri değerlendirmemiz için bunları ayırt etmemiz gerekmektedir.

Aristoteles, insanı akıllı bir hayvan olarak tanımlar. Çünkü insanın eylemleri ilkeleri oluşturur. Russell’a göre ise insan hiç de akıllı değildir. Ama MacIntyre’a göre Russell, Aristoteles’in amacını, isteğini ıskalamıştır. Çünkü Aristoteles, insanların her zaman akılsal olarak eylemde bulunacağını ileri sürmez. Onun demek istediği şey, insanların eylemlerini yargılayan standartların akıl olduğudur. Aristoteles, davranışta fail’ın ne yapmakta olduğunu bilmedikçe, insani türden bir amaç örtük olmadıkça yapılan eylemin bir eylem değil, sadece bir bedensel hareket olduğunu savunur. MacIntyre’a göre Aristoteles’in entelektüalizmine dair bir başka eleştiri türünü, yani duyguya veya içgüdüye güvenmemiz gerektiğini savunan veya aklın yanlış yoldaş olacağına inanan bütün moralistlerin eleştirilerini iyice incelersek, Aristoteles’in bu konuda çok haklı olduğu ortaya çıkmaktadır.⁵⁵² Aristoteles’in ahlak anlayışında aklın, değişmez değerleri keşfedip onları erdem haline getirmesi söz konusu olsa da aklın tek başına bağımsız olarak metafizik işlevi yapıp yapmayacağı meselesi tartışmalıdır.⁵⁵³ Aristoteles bahsinde insanı diğer varlıklardan ayıran yeti olarak akli görmesi, ahlak filozofu Kant ile ortaktır.⁵⁵⁴ Ama Aristoteles’de teorik akıl pratik akıldan, Kant’ta ise

⁵⁵¹ MacIntyre, *EKT*, s. 79-81.

⁵⁵² MacIntyre, *EKT*, s. 84.

⁵⁵³ Recep Kılıç, “Bunalım Dönemlerinde Ahlâkın Dini Temelinin Önemi”, *Çağımızın Ahlâk Bunalımı ve Çözüm Arayışları*, ed. Hüseyin Sarıoğlu, Ensar Neşriyat, İstanbul 2009, ss. 43-44.

⁵⁵⁴ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 70.

pratik akıl, teorik akıldan daha üstün konumlandırılmıştır.⁵⁵⁵ Kant'ın ahlak felsefesinde pratik akıl, önemli bir yer işgal etmektedir ve ona göre “summum bonum”un gerçekleşmesi için, pratik akıl özgürlük, ölümsüzlük ve Tanrı inancının olması şarttır.⁵⁵⁶ Bu kavramlar Kant'ın ahlak felsefesinin bel kemiğini oluşturmaktadır.

Aristoteles'in onay vermediği ve en büyük bir ciddiyetle ele aldığı iddiası “haz” iddiasıdır. Platon'dan etkilenen Aristoteles, hazzın hiçbir şekilde iyi olmadığını savunur. Buna karşın Platon'un bir diğer öğrencisi Eudoksos, hazın en yüksek iyi olduğunu ileri sürer. Aristoteles, X. Kitapta bu Eudoksos'çu görüşe karşı argümanlar ortaya koyar. Düşünüre göre biz başarıyla bitirdiğimiz bir işten haz alırız. Ama haz, bir etkinliği nihayetine vardırılmaz. Bir şeyi yapmaktan aldığımız haz, durmamız gerektiğini ve hedefimize ulaşmış olduğumuzu göstermez. Bu açıdan bakıldığında haz, sürekli devam ettirmeye iten bir sebeptir. Eğer mutluluk, erdeme uygun eylemlerden oluşuyorsa o zaman onun en yüksek erdeme uygun etkinlik olması akla uygundur. Aristoteles'e göre insanların çoğu, bir şeref duygusundan dolayı değil, korktuğundan dolayı harekete geçer. Kötü olandan sakınmanın nedeni, onun alçaklığı yüzünden değil, cezalandırma korkusundan dolayıdır.⁵⁵⁷ Buna ek olarak Aquinas, mutluluğun; bedensel iyilikler, şan, şeref, şöhret, zenginlik, zevk ve yaratılan herhangi bir şeyden ibaret olmadığını ortaya koyar. En sonunda iyiliğin kaynağı olarak gördüğü Tanrı'nın bilgisine sahip olmayı mutluluk olarak adlandırmıştır.⁵⁵⁸ Yani, Aquinas'ta en yüksek mutluluk Tanrı'nın bilgisine ulaşmaktır.

Aristoteles'in ahlak tasarımı akıl ve deneyi ahlak buyruklarını kavramak için kullanılmıştır. MacIntyre'a göre bu ahlak tasarımı Orta çağ Hristiyan, Yahudilik ve İslâm dünyasına, Aquinas'la, Maimonides'le ve İbn Rüşd'le aktarılmıştır. Ama daha sonra Protestan inancı ortaya çıkmasıyla insan aklına verilen değer ortadan kalkmaya başlamıştır. Böylece ahlakı kavramanın tek yolu, inanç olarak kabul edilmiştir. Akıl ise, bu dönemde insanın hakiki amacını kavramada bir engel olarak anlaşılmıştır. Bu süreç Pascal'dan Hume'a, oradan Kant, Diderot ve Smith'e kadar aşama aşama miras

⁵⁵⁵ Kant, *Pratik Akılın Eleştirisi*, s. 73.

⁵⁵⁶ MacIntyre, *EKT*, s. 224.

⁵⁵⁷ MacIntyre, *EKT*, s. 92-94.

⁵⁵⁸ Muammer İskenderoğlu, “Thomas Aquinas'ta Mutluluk”, s. 102.

olarak aktarılmıştır.⁵⁵⁹ Anladığımız kadarıyla Aristoteles'in ahlak tasarımı günümüze kadar birçok düşünüre ilham kaynağı olmuştur.

Ahlaki ilkeleri akli temellere bağlayan düşünürlerden biri de Godwin'dir. MacIntyre'a göre Godwin, on sekizinci yüzyılın ahlak felsefesine kendini adanmış duyarlı bir düşünürdür. Ama maalesef birçok insan tarafından Mr. Godwin tıpkı kansız bir vampir, bir yabani veya Frankenstein tarafından yaratılan bir canavar gibi dehşetle anılır. Godwin, Hume'un duyguyla ilgili görüşünü ve Locke'un de ahlaki ayrımları ayırt eden yetinin akıl olduğu görüşünü kabul etmiştir. Ona göre duygularımız biri eyleme geçirir, ancak biz olgulara dair akılsal ve açık bakış açısına sahip olduğumuz takdirde doğru eyleme sevk edebilir.⁵⁶⁰ Godwin, akıl ilkelerinin alanını genişletmeye çalışır. Ona göre birçok insanın mutluluğu bir insanın mutluluğundan daha değerlidir. O insanın kendim mi, yoksa akrabam mı ya da bir dostum mu ya da tanımadığım bir yabancı mı olduğuna bakmaksızın bunların doğru olup olmadığını bize akıl gösterir. Bu nedenle kendi mutluluğum için kendim karar vermeliyim. Başkalarının mutsuzluğunu göz ardı ettiğimde duyduğum acı, sadece hayırsever olmam gerektiğini düşünmemden kaynaklanmaktadır.⁵⁶¹ Bentham'ın mutluluk kriterleri Godwin'ine çok yakın ve hatta aynıdır. Her ikisi de geçmişten daha ziyade geleneği temsil eder. Her ikisine göre toplum bireyler koleksiyonundan oluşmuş bir şeydir. Her ikisine göre bireylerin iyi'si onların mutluluklarıyla ilişkili bir meseledir. Her ikisine göre de mutluluk hesaplanabilir, biriktirilebilir ve toplanabilir bir şeydir.⁵⁶² Bentham'a göre haz ve acı bir tür duyum adıdır. Her iki duyum da yoğunluk, süre ve sayı bakımından birbirinden farklıdır. MacIntyre'a göre yararcıların ileri sürmüş olduğu olanaklı en fazla sayıdaki insanın olanaklı en yüksek mutluluğu üreteceği düşüncesini yeniden inşa etmek sosyal reformcuların amacıdır. Bentham'ın bazı reformları bu amaçtan doğar.⁵⁶³ Görüldüğü üzere Bentham, ahlakı temellendirme noktasında Godwin'den farklı düşünse de mutluluk kriterlerini belirleme noktasında Godwin'e yakın görüşü paylaşmaktadır.

Ahlak felsefesinde ahlakı Tanrı'nın buyruklarıyla temellendirmeye çalışan bir diğer görüşe göre ahlaki ilke ve kuralları belirleyen şey ilahi yasadır. Ahlaklılığın dini

⁵⁵⁹ Hünler, *İki Adâlet Arasında*, s.123-124.

⁵⁶⁰ MacIntyre, *EKT*, s. 261.

⁵⁶¹ MacIntyre, *EKT*, s. 262.

⁵⁶² MacIntyre, *EKT*, s. 263.

⁵⁶³ MacIntyre, *EP*, s. 102-103.

biçiminin egemen olduğu dönemlerde bir kişiye ne yapması gerektiğini söylemek, Tanrı'nın bildirdiklerini ve buyruklarını söylemekti. Ahlaksal tümceler ise, bu çerçevede içerisinde doğru ve yanlış olan iddiaları belirler. Orta çağın birçok savunucusu bu şemanın Tanrı ve insan aklının keşfi olduğuna inanmıştır. Ama bu uzlaşım alanı, Protestanlık ve Jansenci Katolikliğin ve onların Ortacağ sonlarındaki seleflerinin ortaya çıkmasıyla parçalanmaya başlamıştır. Çünkü bunlar yeni bir akıl anlayışını cisimleştirmiştir. Böylece yeni İlâhiyatçılar, insanın asıl hedefe ulaşmasında aklın hiçbir esas kavrayış sağlayamayacağını ileri sürer. Bu düşünceye göre insan aklının gücü, ilk insanın cennetten kovuluşuyla birlikte yıkılmıştır. Protestanlık ile Jansencilik karışımı olan akıl kavramının, on yedinci yüzyılın en yenilikçi felsefenin kullandığı akıl kavramı ile aynı olduğunun farkına varan kişi Paskal'dır. Akıl, insanın olanak durumundan etkinlik durumuna geçişini sağlayamaz. Aristotelesçilik karşıtı bilim, aklın gücüne birçok sınırlamalar meydana getirmiştir. Onlara göre akıl hesaplayıcıdır. Olgusal doğruları ve matematiksel ilişkileri değerlendirebilir. Ama daha ötesine geçemez. Dolayısıyla akıl, ancak ve ancak araçlardan söz edebilir. Amaç söz konusu olduğunda ise susmalıdır. Akıl, Descartes'in ifadesiyle kuşkuculuğu bile çürütemez. Hakikate ulaşmada aklın yetersiz olduğunu düşünen, Pascal'a göre aklın temel başarısı inançlarımızın nihai olarak gelenek, görenek, doğa ve alışkanlık üzerine kurulduğunun farkına varmasıdır.⁵⁶⁴ Aynı çizgiden ilerleyen Kant hem matematikte hem de ahlakta kendini açığa vuran aklın evrenselleştirilebilir emirlerinde bir temel arar. Onun ahlak felsefesinde akıl her ne kadar önemli bir yere sahip olsa da *Critique*'nin ikinci kitabında ahlaklılık projesinin akla aykırı hale geleceğini itiraf eder ve kabul eder.⁵⁶⁵ Bu açıdan bakıldığında aklın da gidebilecek belli bir noktası, sınırı olduğu görünmektedir.

Tecrübe ve deneyimi ahlakın kaynağı olarak gören düşünürlere göre iyi ve kötü, doğru ve yanlış gibi olgular ancak deneyim yoluyla açıklanabilir. Ahlak, insanı tecrübesine dayalı birikimin kendisidir.⁵⁶⁶ Ampiristler, akılsal sebeplerden dolayı duyularımızın ötesindeki şeylere inanmamamız gerektiği konusunda ısrarla durur. Newton'ın fiziki, bize zaman ve mekân içerisindeki her olaya uygulanabilir kurallar, yasalar sunmaktadır. Deneyim, nezaretin idraki ve kavranışıdır. Bu nedenle kavramlar

⁵⁶⁴ MacIntyre, *EP*, s. 90.

⁵⁶⁵ MacIntyre, *EP*, s. 92.

⁵⁶⁶ Nesrin Bağcı, "MacIntyre'in Felsefesinde Ahlakın Kaynağı Problemi", s. 76.

ve kategoriler olmadan nezaret ve deneyim anlamsızdır.⁵⁶⁷ Ampirist kavramı on yedinci ve on sekizinci yüzyılın icadıdır. On yedinci yüzyılın epistemolojik krizlere bir ilaç olarak icat edilmiştir; gerçeklik ile görünüş arasındaki uçurumu kapatacak bir araç olarak tasarlanmıştır. Ampirist filozoflar hem orta çağ hem de modern gözlemcilerinde her gözlemcinin görmüş olduğu şeyin, bütün kuram ve yorumlardan önce geldiğini ileri sürer. Bazı ampiristler kendi yaratımları olan kavramları (rüya, halüsinasyon gibi) özel nesneler dayanarak açıklamaya çalışsa da özel nesnelere uygulanabilir bir ayırım değildir. Ampiristlerin eski sözcükleri – “idea”, “izlenim” ve “deneyim” – yeni bir tarzda kullanıma sokma zorunda kalmıştır. Eskiden “deneyim” (experiens) bir şeyi mahkemeye veya teste tabii tutma anlamına geliyordu. Aslında deneyim kavramı, insanlık tarihinin büyük bir bölümünde doğru bilinmeyen bir kavramdır. Bilim ise görünen ile olan arasındaki sınırı yeniden çizer; gerçeklik ile görünüş, gerçeklik ile yanılsama arasındaki ayrımları yeniden biçimler. Düşünüre göre doğa bilimleri bize hangi deneyimlere özen göstermemiz gerektiğini öğretir. Bilimsel kavram olan gözlem, deneyin aksine, görünen ile olan arasındaki mesafe daha da büyüme eğilimine girmiştir. Isı ölçmede boğaz kuruluğu veya cilt yanağı üzerindeki etkisinden daha çok cıva ve alkol üzerindeki etkisine öncelik tanınır. Benzer şekilde göz merceği karşısında mikroskop ve teleskop merceğine öncelik tanınır.⁵⁶⁸ Yani, “deneyim” hayatta karşılaştığımız tüm sorunlara çözüm üretmemiş olsa da gerçeklik ile görünüş arasındaki bazı farklılıkları ortaya koyarak, modern insana yeni imkanlar sunmuştur.

Düşünürlerin görüşlerini özetleyecek olursak, ahlakın kaynağı bazılarına göre duygu, bazılarına göre akıl, bazılarına göre tecrübe, bazılarına göre ise Tanrı’dır. Örneğin Hume’a göre bizi eyleme sürükleyen akıl değil, tutkulardır. Nasıl ki Hume, akli dışlayarak ahlaklılığı tutkular üzerine kurmaya çalışmışsa, aynı şekilde Kant, tutkuları dışladığı için ahlaklılığı akıl üzerine kurmuştur. Kant’a göre duygu, haz ve arzu, pratik akıl yürütmenin tamamen dışındadır. Dolayısıyla bunlar ahlakın doğasında zarar verecektir.⁵⁶⁹ Kierkegaard ise hem akli hem de tutkuyu dışlayarak ahlaklılığı seçim üzerine kurmuştur. Bunları özetleyerek MacIntyre, ahlaklılığın rasyonel olarak temellendirilmesi projesini başarısızlık olarak görmüştür.⁵⁷⁰ Ahlaki kuralların kökleri

⁵⁶⁷ MacIntyre, *EKT*, s. 217-218.

⁵⁶⁸ MacIntyre, *EP* s. 126.

⁵⁶⁹ Kant, *Pratik Akılın Eleştirisi*, s. 23., Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 34.

⁵⁷⁰ MacIntyre, *EP*, ss. 82-83.

hakkında MacIntyre *Etik'in Kısa Tarihi* adlı eserinde şu ifadelerde bulunur. Athinalı'ların elçileri Peloponnesos Savaşında Melos'un temsilcilerine şöyle der: Onlar doğa yasasının gereği, yönetmeye kadir oldukları her zaman yönetecektir. Bu yasayı ilk uygulayan biz değiliz, yani bu yasayı biz koymadık. Biz onu sadece miras aldık ve böylece miras bırakacağız.⁵⁷¹ Düşününün görüşünden anlaşılacağı üzere ahlaki değerler önceden vardı ve nesilden nesile miras olarak aktarılmıştır. İnsanların kendi aralarında uygulamış olduğu ilkeler ve kurallar doğa yasasından kaynaklanmaktadır. MacIntyre, *Truth as a Good: A Reflection on Fides et Ratio* adlı eserinde ise tüm doğruların kaynağını Tanrı'yı tanıma çabasıyla ilişkilendirir. Düşünre göre insan Tanrı'ya ne kadar yaklaştıkça doğrudaki derece de o kadar yükselir. İşte MacIntyre'a göre teolojik konumun değeri ve önemi tam da burasıdır.⁵⁷² Ama MacIntyre'de Tanrı hem ahlaki yaşam imkanının soruşturmasında hem de bilginin edinilmesinde nihai kaynak olsa da onların kazanılması Tanrı'nın kabulünden ayrı bir şeydir. Yani, insanın Tanrı'ya inanması, inanan birisi için onun cesaretini, doğruya yaklaşma imkânını daha da artırır. Ama bu inanmayan birisinin bu olanaklardan mahrum olduğu anlamına gelmez.⁵⁷³ Düşünre göre yasa koyucu Tanrı fikri, bizim ahlaki zorunluluk duygularımızı değiştirmez, sadece güçlendirir.⁵⁷⁴ Her ahlaksal fail, doğal teoloji, hiyerarşik otorite veya ilahi yasa gibi dıştan gelen şeyler tarafından sınırlanmaksızın konuşabilirler. Ama kendisinden başkası onu neden dinlesin? sorusuna hem Analitik felsefe hem de yararcılık ikna edici bir cevap bulma girişiminde bulunmuştur.⁵⁷⁵ Görüldüğü üzere yasa koyucu Tanrı fikri, düşünre göre ahlaki doğruya yaklaşmamıza yardımcı olur ama ahlakın yegâne ve tek kaynağı olamaz. Çünkü birey dış etki olmaksızın da ahlaki ilkeleri belirleyebilir.

4.2.2. MacIntyre'de Kendini Gerçekleştirme Sorunu

MacIntyre'a göre kişilik(self) kendi toplumsal tanımını çatışma yoluyla kazanır. Kişilik kendi taşıdığı rollerden ayrı olarak hem bireysel hem de toplumsal tarihe sahiptir. Modern felsefecilerin bakış açısına göre bir ahlaksal fail olmak, içinde bulunabileceği herhangi bir durumdan, karakteristikten kaçınabilmek ve toplumsal olan bütün özgülüklerden arınmış, evrensel ve soyut bakış açısıyla yargıda

⁵⁷¹ MacIntyre, *EKT*, s. 17.

⁵⁷² MacIntyre, "Truth as a Good: A Reflection on Fides et Ratio", *The Tasks of Philosophy*, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge 2006, ss. 210-212.

⁵⁷³ MacIntyre, "Truth as a Good: A Reflection on Fides et Ratio", s. 214.

⁵⁷⁴ D'Andrea, *Tradition, Rationality and Virtue –The Thought of Alasdair MacIntyre*, s. 392.

⁵⁷⁵ MacIntyre, *EP*, s. 110.

bulunabilmektir. Nitekim, herkes bir ahlaksal fail olabilir; çünkü ahlaksal faaliyetin yerleştirilmesi gereken yer pratik değil, bireyin kendisidir. Rasyonel olan her insan bir ahlaksal fail sayılmak zorundadır.⁵⁷⁶ Yani, düşünüre göre her insan kendi varlığını kendisi yaratır.

“İnsan neden ahlaki kurallara uymalıdır?” sorusu üzerinde düşünen diğer filozoflar gibi MacIntyre de kafa yormuştur. *Ethic'in Kısa Tarihi*’nde şu soruyu sorar; “Acaba Tanrı insanı otoriteyle donattığı için mi kurallara itaat etmekteyiz yoksa onları meşru otoriteye sahip bir egemen tarafından buyurulduğu için mi? Veyahut onlara itaat etmezsek iktidar tarafından cezalandırılacağımız veya başka bir türlü zarara uğratılacağımız için mi?”⁵⁷⁷ Aslında bu soru, Antik Yunan felsefesinden günümüze kadar birçok filozof tarafından tartışılmalıdır. Felsefe tarihi açısından bakıldığında “neden ahlaklı olmalıyız? sırf ödevden dolayı mıdır? yoksa Tanrı’nın emri olduğu için mi? yoksa haz ve çıkardan dolayı mıdır?” gibi sorular felsefenin gündeminden hiçbir zaman düşmemiştir. Şimdi bu soruları MacIntyre’in görüşleri ışığında cevaplamaya çalışacağız.

MacIntyre’a göre insanın işlevsel tanımı Aristoteles’ten daha eskilere uzanmaktadır. Yani, köken olarak onun işlevsel tanımı Aristoteles’in metafizik biyolojisinden gelmez. Bu tanım, klasik gelenek teorisyenlerinin ortaya koyduğu toplumsal yaşam biçiminden kaynaklanmaktadır. Söz konusu geleneğe göre bir insan olmak, kendine özgü amaç ve anlama sahip bir rolü veya görevi yerine getirmek demektir. İnsan bu rollerden ayrı düşünülmediği zaman insan işlevsel bir kavram olmaktan çıkar. Klasik Aristotelesçi geleneklerden ister Yunan olsun ister Orta çağ versiyonu, hepsinin ortaya koydukları argümanları en azından bir tane çekirdek, bir temel amaç ve bir temel doğası veya işlevi olduğu düşünülen bir insan anlayışını barındırmaktadır. Bu klasik gelenekte olan’ı belirten öncüllerden hiçbir zaman olması gereken’i ifade eden bir sonuç çıkmaz. Demek bunlara göre, tıpkı çiftçi’nin iyi bir çiftçi ile, saat’ın iyi bir saat ile aynı anlama geldiği gibi, insan da iyi bir insan tanımı ile anlam kazanır. Aristoteles, “insan” ile “iyi yaşam” arasındaki ilişkiyi “harpcı” ile “iyi bir harp çalma eylemi” arasındaki ilişkiye benzetir.⁵⁷⁸ Yani, insanın yaşam biçimi ile onun doğası arasında belli bir bağ bulunmaktadır.

⁵⁷⁶ MacIntyre, *EP*, s. 57.

⁵⁷⁷ MacIntyre, *EKT*, s. 166.

⁵⁷⁸ MacIntyre, *EP*, s. 95-96.

MacIntyre’a göre *telos*’a gönderim yapmadan ne yapacağım? veya benim için iyi nedir? sorusunu yanıtlamak imkansızdır. Yani, pratiklerin sınırlı iyilerini aşan bir *telos* olmadan belli bir erdemlerin bağlamını tam uygun bir biçimde tayin etmek olanaksızdır ve bu durumda dünyaya her şeyi altüst edici keyfilik moral yayılacaktır. Biz, bu dünyada hem bireysel açıdan hem de birbirimizle ilişkilerimiz açısından paylaşılması mümkün bir gelecek anlayışı ışığında yaşarız. Bu esnada teoloji ve öngörülemezlik, yaşamlarımızın bir parçası olarak karşımıza çıkar.⁵⁷⁹ Şimdi esas sorumuz olan neden ahlaklı olmalıyız? ahlaklı olmamız için ne tür eylemlerde bulunmalıyız? sorunun ele alalım.

Antik Yunan felsefesinde Aristoteles, iyi bir eylemde bulunmanın erdemleri hayata geçirmekle mümkün olabileceğini söyler. Hangi eylemin doğru ve iyi sayılacağı, erdemlere ilişkin bir eğitim ile mümkündür. Bu nedenle yasa koyucu, doğal yasalara uygun, insani yasalar oluşturmalıdır.⁵⁸⁰ Aristoteles’in *Ethics*, *Politics* ve *De Anima*’da insansal hareketlerin nasıl anlaşılacağı ve nasıl açıklanacağı meselesini ve yapılması gereken edimlerin neler olduğunu ele alır.⁵⁸¹ Aristoteles’in izini takip eden Orta çağ düşünürü Aquinas, her insanın yaşamında “iyi bir hayat sürmem için ne yapmalıyım?” sorusuyla karşılaşacağını söyler. Ona göre bu tür sorulara doğru bir cevap verme yetisi her insanda mevcuttur. Bu yeti, diyalektik sorgulama yoluyla açığa çıkarılabilir. İşte, yaşamdaki ilkelerin keşfi bu şekilde mümkün olabilir.⁵⁸² Görüleceği üzere Antik Yunan felsefesinin etik’i Yunan toplumu ile Modern toplum arasındaki farkı yansıtan tarzlarda daha sonraki moral felsefesinden farklıdır. Ödev ve sorumluluk kavramı modern anlamda sadece tohum halinde veya marjinal bir şekilde görünür. Bu kavramların her birinin kendine özgü merkezi bir rolü vardır. Genelde Eski Yunan Etik’i, rahat yaşamak için ne yapmalıyım? sorusunu yanıtlarken doğru davranmanın rahat yaşamaktan tamamen bağımsız bir şey olduğunu ortaya koyar.⁵⁸³ Bu açıdan bakıldığında Antik Yunan felsefesi, modern ahlak düşüncesinin oluşmasında büyük bir katkı sağladığı söylenilebilir. Ama on yedinci ve on sekizinci yüzyılda hem Jansenci hem de Protestan teolojiler Aristotelesçi doğa anlayışının reddedilmesiyle birlikte Aristotelesçilikten arındırılırken Aristoteles’in edim (action) anlayışı da

⁵⁷⁹ MacIntyre, *EKT*, s. XVIII.

⁵⁸⁰ Öktem, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, s. 210.

⁵⁸¹ MacIntyre, *EP*, s. 128.

⁵⁸² Hünler, *İki Adâlet Arasında*, s.199.

⁵⁸³ MacIntyre, *EKT*, s. 97.

reddedilmiştir.⁵⁸⁴ Ama bu olaylar ahlak alanında daha büyük sorunların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Ahlak felsefesinde ortaya atılan “ne tür eylemleri yerine getirmeliyiz?” ve “ne tür şeyler kendileri adına var olmalıdır?” sorusuna Moore *Principia Ethika* adlı eserinde cevap vermeye çalışır. Ne tür eylemleri yerine getirmeliyiz? sorusuna Moore, “kâinatta herhangi bir alternatif türünden daha fazla iyi’nin mevcut olmasına neden olan eylemleridir” şeklinde cevaplandırır. Düşünür kendileri adına var olması gereken şeylerin aslında iyi diye adlandırdığımız şeyler olduğunu belirtir. Moore’un en çok eleştirdiği filozoflardan H. Spencer ve J. S. Mill’dir. Ama Moore, Mill’i eleştirirken yanlış takdim etmiştir. Moore, Mill’i iyi’nin tanımını hazı-veren anlamında kullanan biri olarak gösterir. Oysaki Mill’in söylemek istediği şey, hazzın bize iyilik kriterlerimizi verdiğidir.⁵⁸⁵ Yani, MacIntyre’a göre Mill’in anlatmak istediği şey ile Moore’un Mill’de yanlış olarak gördüğü şey arasında fark vardır.

Bradley, *Etik Çalışmaları* (Ethical Studies) adlı eserinde bir başlık olarak “Niçin ahlaklı olmalıyım?” sorusunu sorar. Çünkü bu soru aslında ahlak’ın ötesinde bir amacın mevcut olduğunu ve ahlaki erdemi uygulamanın bu amacın sadece bir aracı olduğunu telkin etmektedir. Bradley, moral bilicinin bizim önümüze koyduğu amacın ya ödev ya da haz olabileceği görüşüne saldırmıştır. Düşünür hazzın arzulanan bir amaca hemen ekleniverdiğini ve bu nedenle hiçbir şekilde ahlakın amacı olamayacağını savunur. Aynı şekilde arzu ve eğilimler tarafından kurulan ödev de ahlak için amaç olamayacaktır. Bradley, her iki durumda da ahlaki amacın fazlasıyla soyut, fazlasıyla genel olduğunu savunur. Onun koyduğu amaç, insanın hayattaki kendi durağını bulma amacıdır. Bu amaç özgül ve somut olmalıdır. Ben hayattaki hangi durağı işgal edeceğime dair bir seçim yapabilirim. Ama bir kez bir durağı seçtim mi, o durağa hangi ödevlerin ait olduğu sorusu artık bir seçim meselesi değildir. Kendi bireyselliğimi amaç aracılığıyla gerçekleştirme konusunda bunun belli bir ölçüde önemi vardır.⁵⁸⁶ Görüldüğü üzere Bradley, bireyi toplumsal değil, metafizik bir bağlama yerleştirir. Sartre ise bireyi tüm toplumsal rollerden tamamen ayrı bir şey olarak gösterir. Buna karşın Erving Goffman bireyi, oynadığı role indirger. Sartre’a göre burada yanlışlık, bireyin rollerle tanımlanmasıdır. Goffman’a göre ise yanlışlık, rol oynamanın

⁵⁸⁴ MacIntyre, *EP*, s. 128.

⁵⁸⁵ MacIntyre, *EKT*, ss. 283-286.

⁵⁸⁶ MacIntyre, *EKT*, ss. 277-278.

karmaşık yapılı icrasından daha ötede temel bir kişilik varmış gibi düşünmektir. Birbirlerine karşıt görünen iki görüşün ortak noktası, her ikisi de kişiliği, toplumsal dünyanın karşısında duran bir şey olarak görmesidir.⁵⁸⁷

Neden ahlaklı olmalıyız? sorusu üzerinde duran düşünürlerden biri Prichard'tır. Düşünür, bir şeyi yapmanın “ödev”imiz olduğunu söylediğinde “şunu veya bunu yap” tarzında bir buyruğu ortaya koymaz. “Neden ödevimiz olduğu için yapmalıyız?” sorusu sorulduğunda Prichard, “Çünkü o senin görevindir”, “Çünkü o tabu'dur” yanıtını verir. MacIntyre'a göre modern toplumda “neden bunu yapmalıyım”, “sadece yapmalısın (ought)” diyalogu çok yaygındır. Ama bu soruyu doğru yanıtlayabilmemiz için Antik Yunan Etiğine geri dönmeliyiz. Antik Yunan etiğinde sözcük ve terimlerin işlevi, farklı davranış imkanlarını arzularımız çerçevesinde derecelendirmektir. Düşünüre göre biz önce gerçekten ne istediğimizi değil, en nihayetinde ne istemek istediğimizi incelemeliyiz.⁵⁸⁸ Bu bağlamda aritmetik, kurallara bağlı akılsal bir disiplin olduğu için aritmetik kurallar, bir problemin çözümünün doğru veya yanlış olduğunu belirlemeye bize yardımcı olur. Yani, aritmetik kurallar ile bir artı ikinin üçe eşit olduğunu öğrenebiliriz.⁵⁸⁹ Bu noktada düşünür, Antik Yunan felsefesini takip ettiğini açık göstermektedir.

MacIntyre ödev ve çıkar konusunda kendi görüşlerini de eklemiştir. Düşünüre göre ödev ile çıkar arasında hiçbir çatışma yoktur. Çünkü yasaklanan eylemlerden sakınmak ve yapmamız gereken (ought) eylemleri yerine getirmek mutluluğumuzu temin edecektir. Ama hangi eylemlerden sakınmamız ve hangi eylemleri yerine getirmemiz konusunda bilgiyi nereden elde edebiliriz? Burada argüman döngüsel ve bütünüyle karanlık içindedir. Bu durumda ben akılsal ve ahlaki bir varlık olarak doğamı tatmin edecek eylemleri yerine getirmeyi tercih etmeliyim.⁵⁹⁰ MacIntyre'a göre geleneksel ahlaki kurallarda – malısın – melisin buyrukları sıkça karşımıza çıkacaktır. Bu ideale uyarak yaşamak istiyorsan bunu yapmalısın. Bu.... (Yüce gönüllü bir adam, iyi bir şövalye) olarak işlevini yerine getirmek istiyorsan bunu yapmalısın şeklinde örneklendirebiliriz. Ama burada “yapmalısın” emrine karşılık “neden yapmalıyım?” sorusuna verilecek tek cevap “sadece yapmalısındır”.⁵⁹¹

⁵⁸⁷ MacIntyre, *EP*, s. 58.

⁵⁸⁸ MacIntyre, *EKT*, s. 100.

⁵⁸⁹ MacIntyre, *EKT*, s. 111-112.

⁵⁹⁰ MacIntyre, *EKT*, s.188.

⁵⁹¹ MacIntyre, *EKT*, s. 197.

Düşünüre göre bireyi bağlayan kurallar antlaşma öncesi ve antlaşma sonrası – doğal ve toplumsal – olarak ikiye ayrılır. Hobbes, her iki kurallar kümesinin şu formda olduğunu söyler; “X’si elde etmek için Y’yi yapmak zorundasın”. MacIntyre’a göre ise Hobbes’in bu moral kuralları “şöyle veya böyle yapmalısın (ought)” formunda olduğu için arzu veya eğilimlere hiçbir gönderim içermez. Batı toplumunda bu kurallar baskındır.⁵⁹² Düşünüre göre “Böyle böyle yap” dediğimde karşımdaki insan bana “Niçin öyle yapmalıyım?” sorusunu sorar. Bu durumda “çünkü ben öyle istiyorum” yerine “böyle yapman birçok insanı mutlu edecektir” yanıtı verilmelidir.⁵⁹³ Düşünüre göre en önemli ödev, içinde yaşadığı toplumun inançlarının rasyonel olarak gözden geçirilmesi için onları dile getirmektir.⁵⁹⁴ Görüldüğü üzere MacIntyre “neden ahlaklı davranmalıyız” sorusuna toplumun genel yararı uğruna basit ve akıllıca “böyle yapman veya davranman birçok insanı mutlu edecektir” şeklinde yanıtlamıştır.

Her insanın yaşamında en sıkça sorulan sorulardan bir tanesi de “Ben ne tür bir insan olmalıyım?” sorusudur. Ronald Dworkin, modern liberalizmin temel doktrininin, insan yaşamının amacına dair soruların, halk açısından, sistematik olarak üstesinden gelinemez sorular olarak kabul edilmesi gerektiğini ileri sürer. MacIntyre’a göre insanlar bu tür konularda ayrı düşünmekte veya hemfikir olmakta serbesttir. Dolayısıyla ahlaki kural ve yasaların insansal “iyi kavramı” ile temellendirilmesine gerek yoktur. Bu tartışma ile Dworkin, sadece liberalizmin değil, aynı zamanda modernliğin karakteristik tutumunu ortaya koymaktadır. Böylece kural ve yasalar ahlaki yaşamın temel kavramı hale gelmiştir.⁵⁹⁵ Düşünürlerden bazıları ahlaklı olmamızın nedenini vicdanla bağdaştırmıştır. Rousseau, Kant gibi “ben kimim?” sorusunu yanıtlamadan önce “ben ne yapmalıyım?” sorusunu yanıtlamanın imkânsız olduğunu düşünür. Rousseau, *Vicaire Savoyard* başlıklı risalede hakiki vicdan üzerinde durur. Düşünüre göre eğer biz vicdanla danışırsak belki de entelektüel olarak yoldan çıkabiliriz ama etik olarak değil. Çünkü vicdan adâlet normlarına ve ortak iyiye yönelir.⁵⁹⁶ Yani, düşünüre göre insanın vicdan sahibi bir varlık olması, ahlaklı olmasının temelini sağlamaktadır.

⁵⁹² MacIntyre, *EKT*, s. 152.

⁵⁹³ MacIntyre, *EP*, s. 24.

⁵⁹⁴ Alasdair MacIntyre, “Vatanseverlik Bir Erdem midir?”, çev. Mustafa Tüzel, *Cogito*, S. 21, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1999, s. 30.

⁵⁹⁵ MacIntyre, *EP*, s. 180.

⁵⁹⁶ MacIntyre, *EKT*, s. 214.

Bilineceği üzere “insan niçin ahlaklı davranmalıdır?” akıl ve vicdan sahibi bir varlık olduğu için mi yoksa sırf ödevden dolayı mıdır? veyahut Tanrı’nın emri olduğu için mi? sorusuna verilen cevaplar düşünürler arasında farklılık göstermektedir. Bu konuda David Hume ile Boswell arasında geçen diyalog çok ilgi çekicidir. Büyük kuşkucu David Hume ölüm döşegindeyken, onun pişmanlığını görmekte sabırsızlanan dindar ve şehvete düşkün dostu Boswell onu ziyaret eder ve aralarında geçen sohbet hakkında bir belge bırakır; Ben Hume’a gençken dindar olup olmadığını sordum. O da gençken dindar olduğunu ve o zamanlarda *Whole Duty of Man (İnsanın Bütün Ödevi)* adlı eseri okumayı bir alışkanlık haline getirdiğini; bu kitabın sonundaki erdemsizlikler kataloğundan bir taslak çıkardığını söyledi. En nihayetinde Hume, dindar olup olmadığında dolayı değil, cinayet ve hırsızlık yapmaya hiçbir eğilim duymadığı için bu tür erdemsizlikleri dışarıda bıraktığını söyler. Böylece Hume ölümsüzlük veya teizm tesellilerine bağışık kalarak Boswell’i hayal kırıklığına uğratmıştır.⁵⁹⁷ Hume’un görüşlerinden yola çıkarak insanın kötülükten uzak durması veya iyiliğin peşinden koşması için mutlaka bir dinden destek beklemesinin gerekli olmadığını söyleyebiliriz.

Sonuç olarak MacIntyre’ın konuya ilişkin görüşlerini özetlersek, düşünüre göre en olması gereken şey, koşullu ve koşulsuz buyruk, ödev, fayda, hak, telos (gaye), otonomi (özerklik), erdem, eşitlik, adâlet gibi kavramların birbirini dışlamadan hepsi bir bütün halinde teşekkül edebilecek yeni bir anlayışın inşa edilmesidir.⁵⁹⁸ Düşünür, “insan neden ahlaklı olmalıdır?” sorusuna verilebilecek cevabın “sadece bunu yapmalısın, çünkü hem kendin için hem de toplum için bu en iyisidir” şeklinde olabileceğini belirtir. Aynı zamanda bu eylemler, düşünüre göre bizim mutluluğumuzu temin edecektir. Yani, düşünür meseleye çözüm ararken ahlaksal bir varlık olan insan doğasından hareket etmiştir. Ve bu görüşleri ortaya koyarken, düşünür sürekli olarak Antik Yunan felsefesine atıfta bulunmuştur.

4.2.3. MacIntyre’de Ahlaki İlke ve Değerler Meselesi

Değer kavramını herkesi tatmin edebilecek şekilde tanımlamak oldukça güçtür. Zira değer kavramı insanlık tarihi boyunca her dönemde farklı toplumlarda ve coğrafyalarda birbirinden farklı olarak tanımlanmıştır. En genel anlamda değer, öznenin olguya arzu, duygu, gaye ve ilgi gibi birtakım nitelikleri yüklemesidir. Bu

⁵⁹⁷ MacIntyre, *EKT*, s. 194.

⁵⁹⁸ D’Andrea, *Tradition, Rationality and Virtue: The Thought of Alasdair MacIntyre*, s. 434.

çerçeve içinde, güzel ve çirkin gibi estetik değerlerden, haz ve acı gibi hazcı değerlerden, yararlı ve yararsız gibi yararçı değerlerden, doğru ve yanlış gibi mantıkî değerlerden, sevap ve günah gibi dinî değerlerden ve nihayet iyi ve kötü gibi ahlâki değerlerden söz edilebilir.⁵⁹⁹ Ahlaki değerlerin altında hakikat değeri yatar. Bu değer bizde düşünce özgürlüğünün ortaya çıkmasını sağlar. Estetik değerler ise yüksel tinsel değerlerin altında bulunur. Estetik değer canlı cansız her nesnede görünür.⁶⁰⁰ Bildiğimiz üzere her sahanın kendine özgü değerleri vardır.

Max Weber'e göre amaç sorunu, değer sorunudur. Değer söz konusu olduğunda ise akıl dilsiz kalır. Karşıt değerler arasındaki çatışma akıl yoluyla çözümlenemez.⁶⁰¹ Yani değerler, akılla değil, duyguyla kavranır. Burada sezgi, duygusal bir niteliğe sahiptir. Ahlaka ilişkin değerler insanın olduğu her yerde, en ilkel toplumlarda bile merkezi yerde durmaktadır. Dürüst olmama, kusursuz yargılanmama, yakınının öldürülmesi normal karşılanması gibi uygulamaların olduğu yerde hiçbir toplumun olmayacağı açıktır.⁶⁰²

Theatetos'ta Platon, sofist Protagoras'ın bir sözünü nakleder: İnsan her şeyin ölçüsüdür.⁶⁰³ Platon bunu insanın duyu algısına bağlar. Yani, insan bir nesneyi veya olguyu nasıl algılıyorsa veya görüyorsa onun için o şekilde vardır. Bu düşünceye göre “sıcak” ve “soğuk” diye bir şey yoktur. Çünkü birine sıcak gelen rüzgâr bir diğerine serin gelebilir. Burada rüzgâr gerçekte serin midir yoksa sıcak mıdır? diye sormak anlamsızdır. Çünkü her insan onu nasıl görüyorsa her biri için odur. Ahlaki değerler için de bunlar geçerli mi? Protagoras bu soru karşısında güçlüğü düşmüştür. Çünkü her şeyin bireysel bir özneye görüldüğü gibi var olduğunu savunuyorsa o zaman bütün insanlık yargılarının doğru olduğu düşüncesini kabul etmek zorundadır. Eğer hiç kimse yanlış yargıda bulunmuyorsa hepsinin sunduğu hakikati eşit demektir. O zaman öğretmen ile öğrenci arasında hiçbir fark yoktur. Bundan şu sonuç ortaya çıkar: Eğer Protagoras'ın bu öğretisi doğru ise onun bu öğretiyi öğretme hakkısı yoktur. Çünkü onun doğru dediği şey başkaları için yanlış olabiliyor. Protagoras bu güçlükten şu şekilde çıkmaya çalışır. Hiç kimsenin yargısı yanlış olmasa da bazı insanların yargısı

⁵⁹⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözcüğü*, s. 432.

⁶⁰⁰ Vecdi Aral, *İnsan ve Mutlu Yaşam*, Der Yayınları, İstanbul 1992, s.102.

⁶⁰¹ MacIntyre, *EP*, s. 49.

⁶⁰² Hünler, *İki Adâlet Arasında*, s.65.

⁶⁰³ Laertios Diogenes, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, cev. Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002, s. 442.

başkasınınkinden daha çok iyi etkiler meydana getirebiliyor. Ama yine de Protagoras'ın sunduğu bu paradoks çözümsüz kalmıştır.⁶⁰⁴

Günlük hayatta ahlaksal yargılardan doğru veya yanlış diye söz etme alışkanlığı günümüze kadar ulaşmıştır. Ancak neyin yanlış, neyin doğru olduğu sorusu henüz açık ve tam bir cevabını bulamamıştır. MacIntyre'a göre ahlaksal yargılar form olarak başlangıçta kategorik ve hipotetikti. Hangi davranışın ereksel olarak insana uygun olacağına dair bir yargı dile getirildiği sürece ahlaksal yargılar hipotetik olur. Tanrı tarafından emredilen evrensel yasanın içeriğini aktardıkları sürece ahlaksal yargılar kategorik olur. Düşünürü göre her eylem, az çok teori yüklü kavram ve inançların ifadesi ve taşıyıcısıdır. İnançların ifade edilişi ve teorileştirmenin her parçası, ahlaksal ve politik bir eylemdir. Filozofa göre modernliğe geçiş hem eylemde hem kuramda gerçekleşen bir geçiştir.⁶⁰⁵ Bildiğimiz üzere MacIntyre'ın düşünce sisteminde ahlaki eylemler sürekli olarak değişim içerisindedir.

MacIntyre'a göre moralitelerin her birinin kendine özgü değerleri, erdemler listesi, kurallar kümesi ve önerilen amaçları mevcuttur. Ama bu erdemler, kurallar ve amaçlar farklı farklıdır. Aristotelesçilik için sahip olduğun her şeyi yoksullara vermek veya satmak sefil ve saçma olurdu. Muhafazakâr bir Katoliklik için, resmi otoriteye itaat etmek bir erdemdi. Marx'ınki gibi bir demokratik sosyalizm aynı tutuma köleliği yapıştıran erdemsizliklerin en büyüğü olarak ortaya koyardı. Puritanlık için mutluluk bir erdem, tembellik ise erdemsizliktir. Geleneksel aristokrat için tutumluluk bir erdemsizliktir.⁶⁰⁶ Heroik toplumlara özgü önemli fikirlerden biri ölümdür. Dolayısıyla Heroik toplumlarda değer standardı yaşamdır. İnsanın başına her an bir iş gelebilir. Hayat elimizden beklemediğimiz halde kolayca kayıp gidebilir. Eğer birisi benim akrabamı veya kardeşimi öldürecek olursa, o katili öldürmek, benim ölen yakınımın borcumdur. Yakın akraba çevrem genişledikçe, ölümle karşılaşma olasılığı da artacaktır. Hayatta öyle bir güçler vardır ki, kimse kontrol edemez. İnsan hayatı da bazen kişisel olmayan bir gücün bazen de Tanrı gibi varlığın istilasındadır. Bu güçler, dostluk ve akrabalık bağlarıyla birlikte, kaçınılmaz durumlara yol açmıştır. Bunları anlamak ve bunların farkına varmak başlı başına bir erdemdir. Cesaretin bir parçasıdır. Sadakat, cesaret, dostluk, aile ve ölüm arasındaki bağlantı sınımsız kavranmış olsaydı,

⁶⁰⁴ MacIntyre, *EKT*, s. 20

⁶⁰⁵ MacIntyre, *EP*, s. 97-99.

⁶⁰⁶ MacIntyre, *EKT*, s. 302.

hayatın belirli bir öykü formunda olduğunu anlamış olurdu.⁶⁰⁷ Yani, düşünüre göre yaşamı anlamak, aynı zamanda öyküleri anlamak demektir.

MacIntyre’a göre temel insani motivler, insanın ölümden kaçma arzusudur. İnsan doğduğundan itibaren göz diktikleri şey için çaba harcar, sürekli olarak bir öndekini geçmeye çalışır ve bunu mutluluk olarak düşünür. Bu devamlı hareketin son noktası da ölüm ve ölüm korkusudur. Dolayısıyla insan ölümden kaçınmak için savaşın yerine barışı, rekabetin yerine uzlaşmayı koymalıdır.⁶⁰⁸

John Rawls, modernliğin en belirgin ve yeni ahlak felsefecilerinden biri olarak, “erdemler, eğilimler ailesi ile ilgili duyarlılıklardır ve erdem, tekabül eden ahlaki ilkeye göre eylemde bulunma isteğidir” görüşünü savunmuştur. Modern dünya görüşünde erdemlerin temellendirmesi, bazı ilke ve kuralların temellendirilmesine dayanır. Bu nedenle kuralların ve ilkelerin otoritesini ve işlevini anlamak için öncelikle erdemlere bakmamız gerekmektedir. Bu konuda Aristoteles ve Nietzsche hemfikirdir.⁶⁰⁹ Öyleyse değerler üzerinde kafa yoran düşünürlerin görüşlerine yer verelim.

Aristoteles’e göre Sokrates, tüm ahlaki değerleri bilgi formları olarak düşünüyordu. Aristoteles bu konuda kendi görüşlerini ekler. Ona göre en önemli şey, ahlaki değerlerin neler olduğunu bilmek değil, onu yaşatmayı bilmektir. Biz adâletin veya cesaretin neler olduğunu öğrenmek istemeyiz, adil ve cesaretli olmak isteriz. Sokrates’e göre kimse isteyerek hata yapmaz. İnsanların yanlış olan şeyi yapması onların ahlaki zayıflığını göstermez, entelektüel açıdan zayıf olduğunu gösterir. Öğretilebilir ve öğrenilebilir olan ahlaki kurallar, toplumsal olarak tesis edilmediği sürece ahlaki sözcükler ve kavramlar dilimizin bir parçası olamazlar.⁶¹⁰ Dolayısıyla insan ahlaki bir yaşam sürdürebilmesi için öncelikle ahlaki değer ve ilkelerin neler olduğunu öğrenmesi ve öğrenmekle kalmayıp onu hayata dönüştürmesi lazımdır.

Ahlaki kurallar ne tür bir güvence gerektirir, diğer bir deyişle ahlaki kurallar için ne tür bir destek uygundur? MacIntyre’a göre etik tarihinde bu soruya üç çeşit yanıt vardır. Birincisi, Platon ve Aristo’nun ileri sürmüş olduğu iyilerin tanınması ve onun peşinde koşulmasına doğru biçimlendirilen bir insan hayatı formunun parçası olmanın

⁶⁰⁷ MacIntyre, *EP*, s. 188-189.

⁶⁰⁸ MacIntyre, *EKT*, s. 150.

⁶⁰⁹ MacIntyre, *EP*, s. 181.

⁶¹⁰ MacIntyre, *EKT*, ss. 27-30.

desteği. İkincisi Hıristiyanlığın kendilerine itaat edenlerin ödüllendirileceği, itaat etmeyenlerin ise cezalandırılacağı bir ilahi buyruklar kümesinin parçası olmanın desteği. En son olan üçüncüsü ise Hobbes ve Sofistlerin ileri sürmüş olduğu bizim için hangi eylemin şu anda istediğim şeyin en çoğunu meydana getireceğini öğrenmiş olmanın desteği. Birincisinde anahtar kelime “iyi”, ikincisinde “...caksın” (Thou shalt), üçüncüsünde ise verili amaç için bir araç kavramıdır.⁶¹¹ MacIntyre’in görüşlerinden hareketle ahlaki kuralların tarihin her döneminde belli bir görüşler tarafından desteklendiği söylenilebilir. Düşünre göre ilkçağ ve orta çağ’da varlık, değeri önceleyip ona ufuk verirken, modern dönemde artık varlık ile değer arasında kurulmuş bağlar birbirinden kopmuştur.⁶¹² Düşünre göre modern dönemde meydana gelen olumsuzluklarla başarısızlıkların temel nedenlerinden biri de budur.

MacIntyre’in *Erdem Peşinde* eserindeki pozisyonu Aristotelesçi bir duruştur. Ona göre çağdaş etik teorisinde Aristoteles ve Nietzsche olmak üzere iki alternatif düşünce vardır. Aristotelesçi teleoloji 16. yüzyıldan sonra etik dünyasından kovulduğundan beri öncelikli soru ahlaki ilke ve kurallara ilişkindir. Ama bu araştırma kuralların otoritesini ve işlevini iyi anlamak için modern araştırmanın aksine eski Aristoteles gibi erdemlerden başlamalıdır. Böylece “Erdemin Peşinde” felsefe öncesi arkaik tolumun anlatılarından, efsane ve destanlarından başlar. Daha sonra çağdaş döneme gelerek modern toplumun sosyolojik, felsefi ve edebi metinlerinden erdemlere dair değişen görüşlerin tarihini ortaya koyar. Bu tarih, bir yandan erdemlere dair tam uygun bir konsepsiyon geliştirmede önemli bir katkı sağlarken bir yandan da Nietzsche’nin soykütüğüne meydan okur.⁶¹³

MacIntyre’a göre ahlaki kurallar söz konusu olduğunda ilk olarak şu soruyla karşı karşıya geliriz; o, özünde evrensel olan “φύσις” (physis/doğa) alanın mı yoksa yerel olan “νόμος” (nomos/uzlaşım, örf) alanın mı bir parçasıdır? Yani, benim uygulayacağım kuralları seçmek benim elimde midir yoksa evrenin doğası mı karar verecektir? Bu soruları yanıtlamak üzere M.Ö. beşinci yüzyılda bir öğretmen sınıfı ve bir öğrenciler sınıfı ortaya çıkmıştır. Bu açıdan bakıldığında ahlaki değer ve ilkelerin ortaya çıkmasında mit ve öykülerin belli bir ölçüde katkısı vardır. Örneğin, Homerik mitler, eskiden var olmuş ahlaki değerleri varlığını devam ettirmeye çalışan bir yapıya

⁶¹¹ MacIntyre, *EKT*, s. 166.

⁶¹² Cevizci, *Etik Ahlak Felsefesi*, s. 36.

⁶¹³ MacIntyre, *EKT*, s. XVI.

sahiptir.⁶¹⁴ Belki de düşünür bu nedenle eserlerinde sürekli olarak mit ve öykülerin öneminden bahsetmektedir.

Düşünüre göre insan erdem ile değer kazanır. Erdem doğru yargıda bulunmayı gerektirdiğinden, Stoacı anlayışa göre, iyi insan, aynı zamanda bilge insandır. İyi yaşam nedir? sorusuna MacIntyre, “iyi yaşam, ilahi bir yaşamdır” cevabını verir. Ona göre insan, iyi yaşamak istiyorsa kişisel çıkara değil, kozmik düzene hizmet etmelidir. Doğru olanı yapmak, doğru olan şey ne ise sırf onu yerine getirmektir.⁶¹⁵ Birey kendi moral çevresini, herhangi bir politik veya toplumsal çerçevede bulmaktan daha ziyade evren içerisindeki yerinde bulur. Dolayısıyla evren, Atina’dan birçok bakımdan daha mahallidir.⁶¹⁶ Filozofa göre bir devlet veya bir site içerisinde bir insanın iyi bir eylemde bulunması onun başarılı bir yurttaş olduğunu göstermektedir. Yani, başarılı bir yurttaş olmak mahkeme ve meclislerde etki uyandırmaktır. İnsan orada başarılı olması için adil ve doğru olan şeye uyması gerekmektedir. Bu yüzden insanın yapması gereken şey, dinleyici olan diğer insanları başarıyla biçimlendirecek şekilde onlara doğru bir yolu, yöntemi aramaktır. Bu da *τεχνη*’dir (Tekhne/sanat, beceri, hüner) ve onu öğrenmek bir sofist için hem erdem hem de yapması gereken önemli bir iştir.⁶¹⁷ Bildiğimiz üzere MacIntyre kendi görüşlerini Antik Yunan felsefesi üzerinden ortaya koymaktadır.

On sekizinci yüzyılın en önemli düşünürlerinden biri olan D. Hume, kapsamlı, bütüncül ve karmaşık bir yapıya sahip olan kendi ahlak kuramında duygucu öğeleri ortaya koymuş ve geliştirmiştir. Bu kuramın ortaya çıkışı Batı’da, özellikle İngiltere’de gelişen bazı kuramlara bir tepkiydi. Söz konusu kuram, on dokuzuncu yüzyılın başlarında sezgicilik düşüncesinin atası olan G. E. Moore tarafından “intuitionism” (sezgicik) adıyla yeniden ihya edilmiştir.⁶¹⁸ Duyguculuk, rasyonel ve rasyonel olmayan söylem arasındaki farklılık görüşünü paylaşan ve bu farklılığın somut halini farklı toplumsal bağlamlarda gösteren karakterlerde cisimleşen bir kuramdır.⁶¹⁹ Ama duyguculuk, anlam problemiyle uğraşan analitik felsefecilere daima akla aykırı görünmüştür.⁶²⁰ Emotivism (duyguculuk) bütün ahlaksal yargıların ve

⁶¹⁴ MacIntyre, *EKT*, s. 15.

⁶¹⁵ MacIntyre, *EP*, s. 250-251.

⁶¹⁶ MacIntyre, *EKT*, s. 114.

⁶¹⁷ MacIntyre, *EKT*, s. 20.

⁶¹⁸ MacIntyre, *EP*, s. 32.

⁶¹⁹ MacIntyre, *EP*, s. 55.

⁶²⁰ MacIntyre, *EP*, s. 106.

bütün değerdendirici yargıların – tutum, tercih ve duyguların – dile getirilişinden başka bir şey değildir. Bazı özel yargılar, olgusal ve ahlaksal öğeleri birleştirebilir. Kundakçılık mülke zarar vermesi bakımından yanlıştır. Burada “Kundakçılık mülke zarar verir” olgusal yargı ile “kundakçılık bu bir yanlıştır” ahlaksal yargı birleşmektedir. Ama bu tür yargılarda ahlaksal öğeler olgusal öğelerden keskin bir biçimde ayrılır. Ahlaksal yargılar tutum ve duyguların ifadesi olmaları bakımından ne doğru ne de yanlıştır. Duyguculuk ne türden olursa olsun her değeri yargısına açıklama getirme iddiasında olan tümcelerın anlamıyla ilgili bir kuramdır. Bugüne kadar duyguculuk sofistike savunucuları tarafından ahlaksal yargılar oluşturmada kullanılan bir kuram olarak sunulmuştur. Kuramın temsilcisi olarak bilinen C.L. Stevenson, “bu iyidir” tümcesi ile “ben bunu onaylıyorum, sen de bunu onayla” tümcesinin aynı olduğunu savunur. Böylece hem konuşmacının hem de dinleyicinin tavrını etkilemek için tasarlanmış ahlaksal yargının işlevini yakalamaya çalışır. Bazı duygucu filozoflar “bu iyidir” tümcesi ile “Haydi bunu kaçırmayın” tümcesinin benzer bir anlam taşıdığını söyler.⁶²¹ Buna benzer görüşünü paylaşan düşünürlerden biri de Weberdir. Ona göre değerleri yaratan insanların kararlarıdır. Bütün değerler ve inançlar gayri rasyoneldir; hepsi düşünce ve duyguya verilmiş öznel yönergelerdir.⁶²² Duygucu felsefecilerden Carnap ve Ayer, duygucu kuramı ahlaksal yargı alanının ötesine taşımıştır. Carnap ve Ayer, Tanrı’ya inanmak için uygun bir rasyonel gerekçelendirme türünün olmadığını ileri sürer.⁶²³ Duygucu düşünürlerden söz ettiğimizde ilk aklımıza gelen filozoflardan biri de Hume’dur. Öyleyse Hume’un ahlaki ilkelere dair görüşlerine yer verelim.

Hume’un *Enquiry Concerning the Principles of Morals (Ahlakın İlkeleri Hakkında Araştırma)* eserinde insan doğası öz-çıkara daha az sahip olarak sergilenir. Düşünüre göre toplumsal çıkarlara yönelen faydalı eğilimler, çok daha kapsamlı ve evrensel bir yapıya sahiptir. Hume, hemen hemen tüm konularda bir moral muhafazakârdır. Onun din hakkındaki şüpheci görüşleri, onu intihar yasağına saldırmaya götürmüştür.⁶²⁴ Düşünürün olan ve olması gereken ayrımı sadece teolojik

⁶²¹ MacIntyre, *EP*, s. 28-29.

⁶²² MacIntyre, *EP*, s. 49-50.

⁶²³ MacIntyre, *EP*, s. 121.

⁶²⁴ MacIntyre, *EKT*, s. 198.

yaklaşımlara yönelik bir ereştiri olmayıp, aynı zamanda rasyonalist, faydacı ve hazcı temellendirmeleri de kapsamaktadır.⁶²⁵

Ahlaki değerleri toplumsal hayatla ilişkilendirerek ortaya koyan düşünürlerden biri Montesquieu'dür. Ona göre toplumsal kurallar ve kurumlar bireyin kendilerine dışsal olan amaçları değil, bireyin psikolojisinde doğuştan var olan amaçları güvence altına almanın araçlarıdır. Bu iddia Aristotelesçilige çok yakındır. Bu bakımdan bakıldığında Montesquieu, birçok bakımdan Aristotelesçi bir filozof olduğu görünmektedir. Ama Montesquieu, sosyolojik bir perspektife sahip bir moralist olduğu için Aristoteles'ten farklı bir şekilde içerisine ahlakın ve politikanın yerleştirileceği toplumsal çevreyi açık bir şekilde vurgulamaya çalışır. Montesquieu, “despotik”, “monarşi” ve “cumhuriyetçi” olmak üzere üç tür toplum tipini sayar. Bunların her birinin kendine özgü hem zayıf hem de sağlam karakteristiği vardır. Her birinin baskın bir *ethos*'u mevcuttur. Despotizmde “korku”, monarşizmde “şeref”, cumhuriyetçiler de ise “erdem”dir. Montesquieu, ahlaki tercihlerini iki şekilde ortaya koyar. Düşünür, cumhuriyetçilere hayranlık duyduğunu ve monarşileri takdir ettiğini belirtmiştir. Despotizmden ise nefret etmiştir. Despotik bir devlette tek yasa vardır. Burada hiçbir yerleşik çerçeve ve hiçbir gelenek yoktur. Yönetimin tek ilkesi korkudur. Yerleşik çerçevenin davranışı din ve gelenek tarafından onaylanır. Cumhuriyetçilerin motivasyonu erdem duygusu olduğu için her zaman pozitif adımlar atmak durumundadır. Makam ve mevkiinin ödülleri, şeref duygusuna başvuru monarşide bu tür talepler azdır. Monarşizm hiyerarşik bir toplumdur ve burada rütbe ve statü çok önemlidir. Montesquieu'nün teorisinin bu kısmı oldukça rölativistiktir.⁶²⁶ Görüleceği üzere Montesquieu ahlaki değer ve ilkeleri toplumsal düzen üzerinden değerlendirmiştir. Şimdi bu hususta Rousseau'un görüşlerine yer verelim.

Rousseau'nun insan doğası kavramı, başka yazarlarınkinden oldukça farklı ve çok daha sofistikedir. Rousseau, insan doğasının arzu ve motivelerin ortaya çıkacağı şekilde dönüştürülebileceğini reddetmez. Ona göre doğal insan ben-sevgisi tarafından harekete geçirilir. Doğal insana sunulan arzulanabilir az nesne vardır; Onun dünyada tanıyıp bildiği iyiler kadın, uyku ve yiyeceklerdir. Onun korktuğu kötüler ise acı ve açlıktır. Rousseau'a göre devlet, tarafsız bir adâlet sağlamak için toplumsal eşitsizlikten doğan düzensizlikleri düzeltecek bir yasa yapma vasıtası olarak meydana

⁶²⁵ Özturan, *Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri (Seçme Metinler)*, s. 73.

⁶²⁶ MacIntyre, *EKT*, ss. 204-206.

gelmiştir. Devlet bu amaçlara hizmet etmesi mümkündür, ancak devlet eşitsizlik ve despotizm aletine dönüştürülmüştür. Böylelikle mülkiyet sahibi olan güçlüler yoksullara sadece zulmetmekle kalmayıp, zulümlerini desteklemek için yasaları kendi lehine çevirmiştir. Düşünre göre toplumsal hayatta servetin büyümesi, zulme, eşitsizliğe, hırsızlığa, köleleşmeye ve diğer suçlara yol açar. Rousseau'a göre ben sevgisi, insanlar arası ilişkide önemli bir rol oynar ve böylelikle bir adâlet takdiri için temel sağlar. Ahlaki duygular eğitildikçe giderek daha da karmaşık erdemler ortaya çıkar. Düşünre göre yüreğin ahlaki basitlikleri güçlü bir rehberdir. Rousseau'a göre uygarlaşma sürekli olarak yeni ihtiyaçlar ve yeni arzular üretir ve bu yeni hedefler mülkiyet ve güçle ilgili olup açgözlü bir kazanç hırsından ileri gelir. Açgözlü bir toplumda insanlar şahsi çıkarlarının çoğalmasıyla bencil hale gelir. İnsan toplum içerisinde şahsi birey olarak öncelikle insan olarak değil, bir yurttaş olarak davranmayı öğrenmek durumundadır.⁶²⁷ Yani, Rousseau'a göre ahlaki kuralların uygulanmasında en etkili güçlerden biri devlettir. Ama devlet de despotizm aletine dönüşebilir.

MacIntyre'a göre Hegel, Eski Yunan felsefesinden bahsederken polis'i olduğundan daha ahenkliymiş gibi tasvir etmiştir. Düşünür kölelerin olduğunu görmezden gelmiştir. Platon ve Aristoteles de böyle yapmıştır. Hegel insan hayatının temel formlarını düşünömcü-olmayan (unreflective) formlar olarak ele alır. Ona göre birey kapalı bir toplum içerisinde özömsenir. Ama böyle bir toplum içerisinde ne yapsam, nasıl yaşasam (shall) soruları ortaya çıkmaz. Toplum daha geliştikçe, alternatif hayat tarzı imkanları arttıkça seçimlerde çok çeşitli hale gelir. Ama seçim yaparken o dönemin şartları, toplumsal pratiğinin ölçütleri göz ardı edilmemelidir.⁶²⁸ Efendi ve köle ilişkisinde efendi, kendisini öz-bilinçli bir kişi olarak tasarlar. Kölesini salt bir araç olarak görür. Bu ilişki geliştikçe efendi köleden daha radikal bir şekilde deforme haline gelir. Çünkü burada ilişki maddi açıdan tanımlanmaktadır. Bunlar efendi için gelip geçici haz verir, köle için ise iş sağlar. Kölenin amaçları efendinin buyrukları tarafından sınırlanmıştır. Kendine mümkün kılındığı eylemler dışında hiçbir şey yapamaz. Hegel, efendi-köle ilişkisi problemine getirilen çözümlemelerden üç tanesini yanlış bulur. İlk yanlış Stoacılıktır; kişinin derecesi veya ilişkisi her ne olursa olsun, zorunluluğunun kabulüdür. Efendi ve köle, kendilerini dünya yurttaşları olarak eşit ölçüde tasarlar. Ama bu onların gerçek ilişkisini

⁶²⁷ MacIntyre, *EKT*, ss. 209-112.

⁶²⁸ MacIntyre, *EKT*, ss. 227-228.

maskelemektir. İdeal, insan hayatının dışında mevcut olan aşkın bir şey olarak tasavvur edilir. Kefaret öğretisinde bu ideal olan ile insanın uzlaştırılması bir sembolik biçimde tasvir edilir. Sembolizm içinde kalanlar ise bunları hakikat olarak algılar. Manastır tarikatları ideali, çilecilikte bulmaya çalışır. Ama meşguliyetle avlanırlar. Haçlılar ise ideali askeri eylemde bulmaya çalışırlar. Ama sonunda ideal olarak buldukları şey ideal değil, mezar olur. Anlaşılabacağı üzere Hristiyanlık, hastalığın tedavisi değil, bekli de bir parçasıdır.⁶²⁹ Bildiğimiz üzere ahlaki değerler, Hegel'in ileri sürmüş olduğu efendi-köle ilişkisinde farklı bir boyut kazanmaktadır. Şimdi bununla ilgili Schopenhauer'ün görüşlerine yer verelim.

Schopenhauer'a göre ahlaki değerlendirmeleri ancak insan doğası analizi yoluyla açıklayabiliriz. Böyle bir analizi başarıyla gerçekleştirebilirsek, insan doğasında bulunan üç temel motivu keşfederiz. Bunlardan birincisi, öz-çıkardır. Bu hususta Schopenhauer'ın söyleyeceği orijinal bir şey yoktur. İkinci motiv, keskin gözlemin meyvesi olan kötü niyettir. Düşünür, kötü niyetin temel karakterini daha önceki filozof ve psikologlardan daha güzel analiz etmiştir. Biz başkalarına kendimize kazanç elde edebilmek amacıyla zarar vermeyiz. Yani, başkalarına zarar vermememizin sebebi öz-çıkardan kaynaklanmaktadır. Başkaları talihsizliğe uğradıklarında zevk alırız. Bu saf zevktir. İnsan buna neden olmaktan başka herhangi bir maksat taşımaksızın başkalarının acı çekmesine neden olan tek hayvandır. Hayvanlar, doğuş öfkesine kapılmak veya açıklarını doyumak haricinde asla bunu yapamazlar. İnsan hayatının en dehşet verici sicili, acıdan doğan eziyet ve ıstıraptır. Üçüncü motiv, tutkudaşlık ya da duygudaşlık ortaya çıktığında temizlenir. Tutkudaşlık başkalarının acısını hissetmektir. Yani, kendini hayali olarak acı çeken insanın yerine koymak, empati kurmaktır ve acıya neden olan şeyden vaz geçerek eylemlerini uygun bir şekilde değiştirmektir. Ama tutkudaşlık anında ben-irdesini kaybederiz. Kendi varoluşumuz için çabalamayı bırakırız. Böylece İrade'nin oyuncağı olmaktan ve bireysellik yükünden kurtulmuş oluruz. İsa'nın veya Budha'nın hayatına baktığımızda ben'in sistematik bir disipline tutkudaşlığını görürüz.⁶³⁰ MacIntyre'a göre Schopenhauer hem Kierkegaard ile hem de Hegel ile bir karşıtlık içerisinde bulunur. Kierkegaard'ın bireyin değeri üzerine koyduğu vurguya ve Hegel'in kâinatın her parçasının akılsal bir düzene bağıntılı olduğu ölçüde anlamlı olduğu fikrine karşıt

⁶²⁹ MacIntyre, *EKT*, ss. 229-231.

⁶³⁰ MacIntyre, *EKT*, s. 252.

olarak Schopenhauer, bireyi değersiz ve kâinatı ise anlamsız bulmuştur. Hegel'e nefretle bakan Schopenhauer, Platon'a ve Kant'a hayran olmuştur. Çünkü Kant ve Platon salt fenomenal olanda akılsal bir düzen aramaya kalkışmadılar. Nietzsche, Schopenhauer'in akademik ve konformist hırslarını kesip atabilme gücünden dolayı hayranlık duymuştur. Schopenhauer'a göre hayat kör, anlamsız ve acımasızdır. Ama ne yazık ki teorize ederken bunları maskeleriz, ıstırap ve acıyı görmemiş gibi hayata sarılırız. Tutkuya dayalı zevkler başımızdaki dertlerle kıyaslandığında anlık, gelip geçicidir. Biz iradenin kör çabaları tarafından oluşturulmuş bir varlıgız ve bizim düşündüklerimiz ve deneylerimiz hakkımızdaki hiçbir şeyi değiştiremez. Karakterlerimiz sabit ve motivelerimiz de belirlenmiştir. Düşünüre göre doğal dünya, bireyin sürekli yıkımı için var olmuştur. Formlar aynı kalır ama onu örneklendiren bireyler ölüp gider. Bu görüşlere karşın din ve felsefe kâinat hakkında acının ve yıkımın son söz olmadıklarını göstermeye çalışır. Schopenhauer, dini insanın sürekli var oluş arzusu olarak açıklar. Ona göre ölümden sonra yok olup gideceğimizden bütünüyle emin olsaydık dinin hiçbir işlevi olmazdı.⁶³¹ Gördüğümüz üzere Schopenhauer, ahlaki değerleri insan doğası üzerinden ele alırken çoğunlukla olumsuz açıdan değerlendirmiştir.

Şimdi MacIntyre'nin konuyla ilgili görüşlerine yer verecek olursak, düşünür iyi, doğru ve güzeli hem epistemolojik hem de ontolojik değerler olarak ortaya koymaktadır. Ona göre bu değerlerin üzerinde bulunan düzlem bozulursa bunlar da birbirinden kopar. Düşünür, değerlerin çokluğunu ve çeşitliliğini birbirinin rakibi veya alternatifi olarak değil aksine tamamlayıcısı olarak ortaya koymaktadır.

Düşünüre göre özerk ahlaksal öznenin ortaya çıkışı, Aristotelesçi ve yarı Aristotelesçi dünya görüşlerinin, teolojik bakış açısının reddini içermektedir. Bunun neticesinde hem değer hem de olgu kavramı yeni bir karakter kazanmaya başlamıştır. Dolayısıyla ahlaksal sonuçların, olgusal öncüllerden çıkartılamayacağı görüşü son derecede yanlıştır.⁶³² Gördüğümüz üzere özerk ahlaksal öznenin ortaya çıkışı, ahlaki değer ve olgulara dair kavramların farklı anlamlara kaymasına neden olmuştur.

MacIntyre, ahlaki değer ve ilkelerden söz ederken, bu konuda meydana gelen sözcüklerin her dönemde ve her toplumda birbirinden farklılık gösterdiğini söyler. Bu konuda düşünür, çaptan Cook'un bir hikayesinden bahseder. İngilizce konuşanlara

⁶³¹ MacIntyre, *EKT*, ss. 250-253.

⁶³² MacIntyre, *EP*, s. 123.

tamamen yabancı olan kaptan Cook, Polinezyalılara özgü bir sözcük olan “taboo” sözcüğünü anı defterine kaydeder. İngiliz denizcileri, Polinezyalıların, kadın ve erkeklerin birlikte yemek yeme yasağını keşfeder. Bunun nedenini sorduklarında, onlar yemek yeme eyleminin bir “taboo” olduğunu söyler. “Taboo” sözcüğünün ne anlama geldiğini sorduklarında ise bununla ilgili çok az şey bildiklerini söylemişlerdir. Yani, görüldüğü üzere, bu sözcüğü kullanan yerliler, kendilerinin kullandıkları bu sözcüğü anlamıyordu. Aslında “taboo”, yasaklanmış olan anlamına gelmiyordu. Çünkü bir eylemin veya kuramın “taboo” olduğunu söylemek, onun yasak olmasını belirten birtakım gerekçeler getirmektir.⁶³³ Aynı akıl yürütme biçimi, Moore’u (iyi’yi) ve Prichard ile Ross’u (yükümlülük ve hakkı) sürüklemiştir. Bu “taboo”dur demek hemen hemen “ben bunu onaylamıyorum sen de bunu onaylama” demekle aynı anlama gelmektedir. MacIntyre’a göre modern dünyada bizim kullanmış olduğumuz “hak” ve “yükümlülük” kavramı, on sekizinci yüzyılda Polinezyalıların kullanmış olduğu “taboo” sözcüğünden farklıdır.⁶³⁴ Gördüğümüz üzere ahlaki değer ve ilkler toplum şartlarına, döneme ve geleneklere göre farklılık gösterebilir. Ama bu mutlak ahlaki doğrunun olmadığı anlamına gelmez.

MacIntyre ahlaki değerleri ele alırken sürekli olarak hak kavramına değinmektedir. MacIntyre’a göre insan hakları ve doğal haklar, tıpkı yarar kavramı gibi bir kurgudur. Ama bunlar kendine has özelliklere sahip kurgulardır. Bunları açıklamak için on sekizinci yüzyılın ahlaklılığı yeniden inşa etme girişiminde olan yarar kavramına değinmemiz gerekir. Bentham, yarar kavramını, bireysel haz ve acı beklentilerinin toplamını ortaya koyma düşüncesini akla uygun kılmak için tasarlamıştır. Ama Stuart Mill, insanın peşinden koştuğu ve değer verdiği amaçların çeşitliliğine dair düşüncelerini genişlettiklerinde, doyum sağlayan yaşantıların ve etkinliklerin tamamının toplamını ortaya koyma düşüncesi, gittikçe akla aykırı hale gelmiştir. Hak kavramı, ahlaksal fail sosyal icadının bir parçası olan amaçlar kümesi için geliştirilmiş bir kavramdır. Yarar kavramının amaçlar kümesi ise tamamen farklıdır. Her ikisi de daha eski ahlaklılığa ait kavramların yerini alacak bir ortamda icat edilmiştir. Eğer hak ve yarar kavramı, birbirini tamamlayan bir çift ortak-ölçülemez kurgu ise, devreye sokulan ahlaksal üslup modern siyasi sürece aslını değil, ancak bir rasyonalite sureti sağlayabilir.⁶³⁵ Gördüğümüz üzere düşünürün ahlak

⁶³³ MacIntyre, *EP*, s. 170.

⁶³⁴ MacIntyre, *EP*, s. 172.

⁶³⁵ MacIntyre, *EP*, s.114.

sisteminde ahlaki değer ve ilkeler geniş bir yer tutmaktadır. Düşünür, konuyla ilgili kendi görüşlerini ortaya koymadan önce ahlaki değer ve ilkelerin tarihsel değişim ve dönüşüm noktalarına değinmiş ve bu hususta fikir üreten düşünürlerin – Sokrates, Platon, Protagoras, Aristoteles, Hume, Moore, Montesquieu, Rosseau, Hegel, Schopenhauer vb. – görüşlerine yer vermiştir. Nitekim düşünür, ahlaki değer ve ilkeler konusunda farklı yaklaşımları benimseyen felsefesi akımların arasındaki farklılıkları ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuştur.

4.2.4. MacIntyre’de Modern Etik Kuramların Sorunları ve Başarısızlıkları.

Çağdaş Batı dünyasının en önemli düşünürlerinden biri olan MacIntyre, aydınlanma felsefesinden günümüze kadar ulaşan ahlaki yapılanmanın bir kriz içerisinde olduğunu düşünmektedir.⁶³⁶ Ona göre bu krizin sorumlusu modernleşmenin kendisidir. Modern dünyanın ahlaki altyapısını liberal bireycilik oluşturduğundan dolayı dünyada gitgide ahlaki tutarsızlıklar meydana gelmektedir. Nitekim bu tutarsızlığın içerisine Marksizm de dahildir. Modern dünya tasarımı üzerine kurulan bu siyasi ideolojik sistemler ahlaki açıdan günümüz toplumlarına bir çözüm üretememektedir. Tüm çabalarına rağmen tutarlı ve adâletli bir ahlaki temel sağlamak hep başarısız olmuştur.⁶³⁷ MacIntyre’a göre *After Virtue*’nün iki sonucu vardır: Birincisi, yüz yıldır sosyolojinin, üç yüz yıldır ahlak felsefenin gösterdiği çabalarına rağmen hala liberal bireyci bakış açısının rasyonel bir tutarlı savunabilir ifadesinden yoksunuzdur. İkincisi, Aristotelesçi gelenek, bizim ahlaki ve toplumsal tutumlarımıza yeniden anlaşılabilirlik getirecek şekilde tekrar yeniden ele alınabilir.⁶³⁸ Böylece düşünür, kendi ahlak teorisini geliştirmeden önce ahlaki değerlerin tutarsızlığının temel sebeplerini ve kökenlerini incelemeye çalışır. Bu sorunu ele alırken de gelenekçi rasyonalitenin bakış açısını kendine ilke edinmektedir.

MacIntyre, söz konusu eserde ahlaki görüş ve pratikleri, etik teorileri şekillendiren toplumsal-tarihsel değişimleri ortaya koymaya çalışır. Bu eserde birey ve toplumu şekillendiren kültürel, dinsel, tarihsel, sosyolojik benzeri öğelerin oluşturduğu geniş bir arka plana önem verir.⁶³⁹ Kitaptan ulaştığımız sonuç, Marxism’in ahlak alanındaki başarısızlıklarıyla kusurları, liberal bireycilik gibi

⁶³⁶ Cevizci, *Etik Ahlak Felsefesi*, 385.

⁶³⁷ MacIntyre, *EP*, s. 11.

⁶³⁸ MacIntyre, *EKT*, s. XXI.

⁶³⁹ MacIntyre, *EP*, s. 3.

modern ve modernleştirici dünya ethos'unu cisimleştirmesinden kaynaklanmaktadır.⁶⁴⁰

MacIntyre'in ahlak alanındaki tartışmaları üç ünlü argüman üzerinde yoğunlaşır. Bunlardan birincisi adil bir savaş, silahlı asker ile silahsız masum sivil arasında ayırım yapılabilen bir savaştır. İkincisi herkes kendi kişiliği üzerinde belirli bir haklara sahiptir. Üçüncüsü ise adâlet, her yurttaşın sahip oldukları beceri ve yeteneklerini geliştirebilmesi için fırsat eşitliği sağlanmasını talep eder. Şimdi bunları tek tek ele alalım.

Birinci Argüman.

- a) Adil bir savaş tartışması beraberinde birçok argümanı meydana getirmektedir. Günümüz savaşlarında silahlı asker ile masum halk arasında ayırım yapmanın pratik olarak mümkün olmadığı kesindir. Bu nedenle modern savaşlar hiçbir şekilde adil sayılmaz. Dolayısıyla her insan birer pasifist olmalıdır.
- b) Eğer barışı sağlamak istiyorsan o zaman savaşa hazır olmalısın. Barış istiyorsan silahlanmayı sürdürmelisin. Başka türlü savaş tehlikesinden kurtulmak imkansızdır. Aksi takdirde yenilgiye mahkûm olursun.
- c) Üçüncü dünyada baskı altında kalan toplulukları özgürlüğe kavuşturmak amacıyla yapılacak olan savaşlar zorunlu ve meşrudur. Çünkü bu savaş aracılığıyla insanlık ile mutluluk arsında dikilen sömürü ortadan kaldırılabilir.

İkinci Argüman.

- a) İnsan kendi sahip olduğu haklara dayanarak bedeninin bir parçası olan çocuğunu düşürüp düşürmeme konusunda kendisi karar verebilir. Bu nedenle kürtaj yaptırmak ahlaki açıdan izin verilebilir bir eylemdir.
- b) Ben, annem bana hamileyken, tedavi edilemez ölçüde hasta değilsem o zaman kürtaj yaptırmasını istemezdim. Eğer yaşama hakkına sahip olduğumu ileri sürerek bunu kendi açımdan istemiyorsam, o zaman başkalarının yaşama hakkını tutarlı kalarak bunu nasıl inkâr edebilirim. Bu

⁶⁴⁰ MacIntyre, *EP*, s. 11.

durumda Altın Kuralı' ihmal etmiş olurum. Bu nedenle kürtajın yasalarca engellenmesi gerektiği fikri yanlıştır.

- c) Cinayet masum bir yaşama son vermektir ve dolayısıyla bu yanlıştır. Bir cenin, daha şekillenmemiş bireydir. Eğer küçük bir çocuğu öldürmek cinayet ise o zaman kürtaj yapmak da büyük cinayet ve ahlaksal olarak yanlıştır.⁶⁴¹

Üçüncü Argüman.

- a) Adâlet fırsat eşitliğini sağlamaktır. Bu fırsatların içine eşit sağlık kontrolü, eşit eğitim girer. Dolayısıyla bu hizmetler hükümet düzeyinde ele alınıp vergilerden karşılanmalı ve özel okul, özel sağlık hizmetleri kapatılmalıdır. Bu hizmetlerden hiçbir yurttaş diğerlerine göre ayrıcalıklı şekilde yararlanmamalıdır.
- b) Her insan kendi tercihlerine göre seçim yapma hakkına sahiptir. Bu nedenle doktorlar kendi alanlarında istedikleri gibi hareket etmede, hastalar da istediği doktoru tercih etmede özgür olmalıdır. Aynı şekilde öğretmen ve öğrenciler de kişisel tercih konusunda özgür olmalıdır.⁶⁴²

İlk argüman olan adâlet kavramının kökeni Aristoteles'in erdem konusundaki açıklamalarında yatmaktadır. İkinci argümanın kökeni Bismark, Clauswitz ve Machiavelli'ye kadar uzanır. Özgürlük kavramını öne süren üçüncü argümanın kökeni ise Marx ve Fichte'ye kadar uzanır.⁶⁴³ Modern ahlak kuramların karşı karşıya geldiği sorunlar Aydınlanma projesinin uğradığı başarısızlığın bir ürünü olarak görünür. Diğer bir yandan ereksellik ve hiyerarşiden kurtulmuş bireysel ahlaksal fail, kendi kendisini ve ahlak düşünürleri onu, kendi ahlaksal otoritesinin tek hâkimi olarak görür.⁶⁴⁴ Modern toplumun bireyciliği ve giderek hızlı bir şekilde artan ve parçalayıcı hale gelen değişim oranı, giderek artan sayıda insan için ahlaki bir hayat için hiçbir kapsamlı bir modelin var olmadığını göstermektedir. Liberal mutluluk idealini cisimleştirmiş gibi görünen faydacılık kriterleri aslında rakipsiz ve onun cisimleştirdiği mutluluk kavramı şekilsizdir.⁶⁴⁵ MacIntyre'a göre Liberal dünya görüşü, başarısız olmasının yanında ahlaki nihilizm ile neticelenmiştir.⁶⁴⁶ Gördüğümüz üzere MacIntyre, liberal dünya

⁶⁴¹ MacIntyre, *EP*, s. 21.

⁶⁴² MacIntyre, *EP*, s. 22.

⁶⁴³ MacIntyre, *EP*, s. 26.

⁶⁴⁴ MacIntyre, *EP*, s. 101.

⁶⁴⁵ MacIntyre, *EKT*, s. 274-275.

⁶⁴⁶ Cevizci, *Etik Ahlak Felsefesi*, ss. 387-388.

görüşüne açık bir şekilde karşı çıkmıştır. *Whose Justice? Hich Ratonality?* adlı eserinde Liberalizmi araştırma geleneklerinden biri olarak ele alır ve “moral bela” dediği “relativizm” veya “keyfi seçim” anlayışı ile mücadelesini sürdürmeye devam eder. Düşünür özellikle *Ethik’in Kısa Tarihi* adlı eserinde kendi duruşunu perspektivist ve relativist duruştan ayırmaya çalışır. Yani, onun bu eserdeki duruşu *After Virtue*’den farklı olarak “Thomasçı Aristotelesçilik”tir.⁶⁴⁷

Düşünüre göre modern dünyada siyasi ve ahlak argümanının önemli bir özelliği, eski öğretileri ihya edenlerin radikaller, devrimciler ve yenilikçiler olmasıdır. Bu nedenle on yedinci yüzyılda doğal haklara inananlar orta çağ öğretilerinin özelliğini taşımaktadır.⁶⁴⁸ Bu açıdan bakıldığında modern ahlaksal söylem ve pratik, eskilerden kalma, birbirinden kopuk fragmanlar dizisi olarak anlaşılabilir.⁶⁴⁹ Şimdi modern dünyada eski öğretileri ihya eden bu yenilikçi, devrimci anlayışlara yer verelim.

MacIntyre’a göre modern liberal felsefe, evrensel, gelenekten bağımsız normlara başvurmuştur.⁶⁵⁰ Aşırı liberaller “çağdaş dünya görüşü” diye bir şey olmadığını söyler. Öte yandan birçok sosyalist, Weberciliğin artık modası geçtiğini, çağımızdaki en etkili dünya görüşünün Marxism olduğunu savunur. MacIntyre’a göre Weberci dünya görüşü artık rasyonel olarak sürdürülemez; Weberci dünya görüşü toplumu aydınlatmaktan daha çok aldatır. Marx, ideoloji sözcüğünün anlamını değiştirip modern kullanıma sokarken basit örneklerle anlatmaya çalışmıştır. Söz gelimi 1649 İngiliz devrimcileri kendilerini Eski Ahit’in gösterdiği yolda yürüyen Tanrı hizmetkarları olarak görmüşlerdir. Böylelikle onlar kendi toplumsal rollerini maskeleymişlerdir. Benzer şekilde 1789 Fransız devrimcileri de Marx’ın onlarla ilgili görüşlerine göre, kendilerini eski Cumhuriyetçiler ile aynı siyasal ve ahlaksal varoluş biçimine sahip insanlar olarak kabul etmişlerdir. Böylelikle onlar da kendi toplumsal rollerini gizlemişlerdir.⁶⁵¹ Gördüğümüz üzere bu anlayışlar ahlaki siyasileştirmiştir. Düşünüre göre siyaset, insani akıl yürütmelere göre değil, insan doğasına göre ayarlanmalıdır. Çünkü bu öğretiler bir siyaset öğretisi değil, aynı zamanda bir ahlak öğretisidir.⁶⁵² Düşünüre göre Marxism ve Hristiyanlık bir praksis (teori ile pratiğin birliği) formu olmak bakımından birbirlerine yakındır. Ona göre Marx “hem fakirleri

⁶⁴⁷ MacIntyre, *EKT*, s. XXII.

⁶⁴⁸ MacIntyre, *EKT*, s. 257.

⁶⁴⁹ MacIntyre, *EP*, s. 169.

⁶⁵⁰ Hünler, *İki Adâlet Arasında*, s. 219.

⁶⁵¹ MacIntyre, *EP*, ss. 166-167.

⁶⁵² MacIntyre, *EKT*, s. 258.

kurtuluşun işaretlerini taşıyanlar olarak görmesi bakımından hem de somutluk bakımından İncillerin ruhuna sadık kalmıştır. MacIntyre’a göre Maxim’in trajedisi doğa bilimleriyle metafizik alanını birleştirmeye çalışmasıdır. Bu yüzden Marxism bir yandan dini reddetmek bir yandan da teknik soruları aşırı basitleştirmek zorunda kaldı. Bu ise Marxismi bir insani yabancılaşma formuna soktu.⁶⁵³

MacIntyre’a göre çağdaş ahlaksal yaşantı, paradoksal bir karaktere bürünmüş bulunuyor. Yaşantı tavırlarımızdaki tutarsızlık günümüze kadar ulaşan, miras aldığımız kavramsal şemanın tutarsızlığından kaynaklanmaktadır. MacIntyre’a göre modern ahlak şemasında anahtar konumunda olan üç kavram mevcuttur: “haklar”, “protesto” ve “maskesini indirme”. Burada “haklar”dan kasıt, gelenek-göreneğin veya pozitif hukukun belirli bir insan sınıflarına tanıdığı haklar değildir. İnsana insan olmasından dolayı atfedilen insan haklarından bahsediyoruz. İnsan hakları ister negatif ister pozitif olarak adlandırılsın, söz konusu hakların cinsiyet, din, dil, yetenek, mevki ve ırk gözetmeksizin bütün bireylere eşit olarak verildiği çeşitli ahlaksal durumlara temel oluşturduğu varsayılmaktadır. İnsana insan olmasından dolayı atfedilen insan haklarından bahsederken, şunu belirtmemiz gerekir ki, Antik veya Orta çağ dillerinin hiçbirisinde bizdeki bir hak (a right) kavramının tam bir karşılığı yoktur. Hak kavramı, Japonca ve Eski İngilizce’de on dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar, bu bir yana Latince, klasik veya Orta çağ İbranice, Yunanca veya Arap dillerinde 1400’lü yıllara kadar herhangi bir ifade aracından yoksun olmuştur. Ama bundan insan hakları veya doğal haklar diye bir şey olmadığı sonucu çıkmaz.⁶⁵⁴ Düşünöre göre aynı kökten gelen Latince ve Fransızca’daki “protesto etmek” sözcüğü negatif olduğu kadar pozitif anlam da taşımaktadır. Protesto, eskiden her şeyin kanıtını gösterme anlamına geliyordu. Günümüzde ise protesto karakteristik olarak, birinin yararı uğruna bir başkasının haklarının ihlali varsayımına bir tepki olarak ortaya çıkan negatif bir kavramdır.⁶⁵⁵ MacIntyre’a göre Avrupa toplumu bu ahlaki vokabüleri (sözvarlığını) Yunan Ethiki’nden ve Hristiyanlıktan miras almıştır. Bu vokabüler içerisinde bir eylemi iyi olarak yargılamak o eylemi iyi bir insanın eylemi olarak yargılamaktır. Protestanlık ve Kapitalistlik bireyciliğin meydana getirdiği toplumsal hayat formlarının dağılmasıyla mutluluk ile ödev arasındaki tüm bağlar giderek çözülüp atılmıştır. Bunun sonucunda ahlaki terimler yeniden tanımlanmaya başlamıştır.

⁶⁵³ MacIntyre, *EKT*, s. IV.

⁶⁵⁴ MacIntyre, *EP*, s. 110-111.

⁶⁵⁵ MacIntyre, *EP*, ss. 112-114.

Mutluluk, artık toplumsal hayat formunu yöneten kriterler çerçevesinde değil, birey psikolojisi çerçevesinde tanımlanmıştır. On sekizinci yüzyılın her ahlak filozofunda bulunan ilkeler, tutkular, iştihalar ve eğilimler aygıtının bütünü buradan çıkar. Ama tüm bu psikolojik inşaya rağmen, mutluluk kavramı ahlak felsefesinin anahtar kelimesi olarak kalmıştır.⁶⁵⁶ Yani, ahlaki kavramların tarihi süreç içerisinde değişime uğraması ahlak alanında birçok sorunu gün yüzüne çıkarmıştır. Bununla birlikte Hristiyanlık içinde düşünce gücünün düşmesi, kilise düzeninin bozulması, din savaşları, haksız engellemeler ve Roma'nın çökmesiyle ana kilisenin parçalanması gibi olaylar Rönesans dönemi Batı insanının düşüncelerini değiştirmiştir.⁶⁵⁷ MacIntyre'a göre Hristiyanlığın meydana gelmesiyle birey ve devlet birbirinden bölünmüştür. Birey içinde bulunduğu topluluğun kriterlerinden daha ziyade transcendent kriterlere bağlanmayı tercih etmiştir. Böylelikle Hristiyanlık bireyi yurttaşlarından ayırır. Artık Hristiyanlığın Tanrısı sadece sitenin değil, tüm dünyanın Tanrısı'dır.⁶⁵⁸ Genel bir ifade ile aydınlanma projesinin başarısızlığa uğramasında Hristiyanlığın da önemli ölçüde etkisi olmuştur.

MacIntyre'a göre dünyevi rasyonalite içerisinde dinin artık ahlaki eylem ve söylem için ortak bir zemin oluşturamaması ve bunu felsefenin de başaramaması, felsefenin marjinal ve dar bir akademik konu haline gelmesine ve merkezi kültürel rolünü kaybetmesine neden olmuştur. MacIntyre göre aydınlanma projesinin başarısız olduğunu çok iyi anlayan filozoflardan biri Nietzsche'dir. Ama Nietzsche problemin teşhisi konusunda başarılı olsa da problemin tarihi ve kaynağı konusunda başarısızdır.⁶⁵⁹ Nietzsche'ye göre modern hastalığın çekirdeğinde Hristiyanlık vardır. Çünkü Hristiyanlık, öbür dünya motivasyonu bu dünyayı değersizleştirmiştir. Böylelikle toplumu yanlış tinselliğe götürmüştür. Bununla birlikte Hristiyanlık, tüm ahlaki değerleri yıkıp yok eden değerleri cisimleştirmiştir. Nietzsche, kendisini ahlaki yozlaşan, bir boşluk çağında yaşayan bir insan olarak görmüştür. Nietzsche'nin üç önemli görevi vardır: birincisi bu boşlukların psikolojik ve tarihsel sebeplerini incelemektir. İkincisi yeni moralitede ortaya çıkan sahte adayların maskesini düşürmektir. Üçüncüsü, o zamana kadar mevcut olan tüm ahlaki sistemlerinin sınırlarını aşmak ve değerlerin değer aşımına uğratılması yoluyla topluma

⁶⁵⁶ MacIntyre, *EKT*, ss. 189-190.

⁶⁵⁷ John Haldane, "Medieval and Renaissance Ethics", *Companion to Ethics*, ed. Peter Singer, Blackwell Publishers, Massachusetts 1991, s. 143.

⁶⁵⁸ MacIntyre, *EKT*, 227.

⁶⁵⁹ MacIntyre, *EKT*, XVI.

peygamberce yeni bir hayat tarzı sunmaktır.⁶⁶⁰ Gördüğümüz üzere Nietzsche, kendi yaşadığı dönemdeki toplumu ahlaki bir kriz içerisinde görmüştür.

Genel olarak on sekizinci yüzyıl ahlak filozofları ve on dokuzuncu yüzyıl faydacıları, bireyciliğin fethetmiş olduğu bir toplum içerisinde yazar. Toplumsal düzeni, bireysel iradelerin ve çıkarların toplamı olarak ortaya koyar.⁶⁶¹ Düşünüre göre bu dönemlerde yeni bir kategorik statü bulmak üzere iki proje geliştirilmiştir. İlk proje yararcılığa (utilitarianism) dayalı projedir. İkincisi ise, pratik aklın doğasında temellenen Kant'ın izini takip eden projedir. MacIntyre'a göre her iki girişimde ne yazık ki başarısızlığa uğramıştır. Ve onları başarılı kılma esnasında entelektüel olduğu kadar sosyal da dönüşümler gerçekleştirmiştir.⁶⁶² Öyleyse bu başarısızlığa uğrayan projeleri tek tek ele alalım.

Yararcılık tarihi, on sekizinci yüzyılın ahlaklılığı temellendirme projesi ile yirminci yüzyılın duyguculuğa gömülüşünü birbirine bağlar. Ama yararcılığın kuram ve düşünce alanındaki başarısızlığı ve bunun meydana getirdiği sonuçlar, tarihin sadece bir yönünü oluşturur. Çünkü yararcılık, değişik toplumsal kurum ve rollere kendi damgasını vurmuş ve değişik toplumsal düzenlerde ortaya çıkmıştır. Bir miras olarak geriye kalan bu yararcılık, uzun bir süre sonra Mill'in açıklamalarıyla kendi felsefi önemini yitirmiştir. Yararcılık on dokuzuncu yüzyıldan itibaren en başarılı savlarını geliştirmiştir. Daha sonra İngiliz felsefesinde sezgicilik, Amerika Birleşik Devletleri'nde ise pragmatizm sahneye çıkmıştır. İngiltere'de sezgiciliğin duyguculuk için oluşturduğu *praeparatio evangelica*'nın aynısını burada pragmatizm oluşturmuştur.⁶⁶³ Sezgiciliğin en büyük eleştirmenleri A.J. Ayer ve R. G. Collingwood'du. Saldırısı ahlak felsefesindeki son dönem yazarlarına kadar uzanan Collingwood, Platon'u ve Kant'ı değişmeyen daimî bir vokabülere sahip tek bir tartışmanın katılımcıları olarak görme eğilimlerinden dolayı saldırmıştır. Ayer, *Language, Truth and Logic* adlı eserinde mantıksal-pozitivist bir bilgi teorisi bağlamında D. Hume'un pozisyonlarından bazılarını ihya etti. Bu nedenle ahlaki yargılar, "mantıksal", "olgusal" ve "emotive" şeklinde üç ögeli yargılar sınıflaması çerçevesinde ele alınmıştır. Analitik oldukları düşünülen mantık ve matematik doğruluklar ilk sınıfa, bilim ve olguya ilişkin, ampirik olarak doğrulanabilir ve

⁶⁶⁰ MacIntyre, *EKT*, s. 253-254.

⁶⁶¹ MacIntyre, *EKT*, s. 303.

⁶⁶² MacIntyre, *EPe*, s. 102.

⁶⁶³ MacIntyre, *EP*, s. 106.

yanlışlanabilir doğruluklar ikinci sınıfa ve kategorik olarak mantık veya bilim olmayan ne varsa hepsinin tıktıştırıldığı şeyler üçüncü sınıfa girmektedir. Etik ve teoloji bu kategoriye girmektedir.⁶⁶⁴

MacIntyre duyguculuğun ahlaki temellendirme konusunda üç noktada başarısızlığa uğradığını düşünür. Ona göre duyguculuk bir kısır döngü içerisinde. Duyguculara göre ahlaki yargılar, tasvip ve uygun olma gibi duyguları ifade etmektedir. Ama ne tür tasvip oldukları sorulduğunda ise sessiz kalırlar. İkinci olarak duyguculuk, kişisel tercihler ile değer yargılarına dair ifadeleri bir tutarlar. Böylece kavramları anlamlarına ilişkin ayırımından yoksun kılar. Duyguculuğun düştüğü en son hatası, cümlelerin tikel durumlardaki kullanımının bir işlevi olan duygu ve tutum ifadelerini anlam ile karıştırmasıdır. Aslında duygu ile tutumu ifade etmek için dile getirilen tümcenin anlamı ile kullanımı arasında ciddi fark vardır. Kısacası, duyguculuk, sapla samanı ayıramaz.⁶⁶⁵ Gilbert Ryle'in verdiği örneği ile anlatacak olursak, “Yedi kere yedi kırk dokuz eder” diye bağırarak sinirli bir öğretmen o anki duygularını açığa vurmuş olabilir. Yani, görüldüğü üzere “bu doğrudur” veya “bu iyidir” şeklinde bir ahlaksal yargıda bulunduğumuzda bu tümcelerin hiç de “ben bunu onaylıyorum sen de bunu onayla”, “ben bunu beğeniyorum sen de bunu beğen” ya da “Haydi bunu kaçırmayın” tümceleriyle aynı anlama gelmediği ortaya çıkmaktadır.⁶⁶⁶ Duyguculuk, başarısız olduğundan dolayı birçok analitik felsefeci tarafından reddedilmiştir. Ama bunlara rağmen duyguculuk ölmemiş ve tarih sahnesinden silinmemiştir. Analitik felsefeciler felsefenin temel görevini hem bilimsel hem de günlük dildeki açar ifadelerin anlamını açıklamak amacıyla belirlemişlerdir.⁶⁶⁷ Yani, duyguculuk felsefe tarihinde birçok ekol tarafından eleştirilere maruz kalmasına ve başarısızlığa uğramasına rağmen toplum hayatından tamamen silinip gitmemiştir, form değiştirerek yaşamını devam ettirmiştir. Düşününün eleştirdiği bir diğer anlayış da Sidwick'in ahlak düşüncesidir.

MacIntyre'a göre Sidwick'in ahlak psikolojisi de hamdır. Çünkü o dönemin psikolojisi hamdı. Düşünür de ahlak felsefesinde kendi dönemini yansıtmaktadır. Ona göre bir önceki yüzyılda ahlak felsefesinin tarihi sezgicilik ile faydacılık arasındaki çatışmada merkezlenmiştir. Sidwick'in sezgicilik diye adlandırdığı şey, ahlaki

⁶⁶⁴ MacIntyre, *EKT*, ss. 289-290.

⁶⁶⁵ Hünler, *İki Adâlet Arasında*, s. 113.

⁶⁶⁶ MacIntyre, *EP*, ss. 30-31.

⁶⁶⁷ MacIntyre, *EP*, s. 40.

ilkelerin sezgi yoluyla bilinebileceğidir. Bu öğreti de Price ve daha evvel yaşamış olan Lock'tan kalmıştır. Faydacılık içerisinde de kendi mutluluğun peşinde koşmak ile azami sayıda insanın azami mutluluğu peşinde koşmak arasındaki bağlantıya dair argüman bulunmaktadır. Oxford idealistleri olarak bilinen Green ve Bradley, çoğu kez bir sınıfa sokulur. Onların bir sınıfa sokulması daha sonraki yaşamış olan eleştirmenlerin işidir. Her iki düşünür de Kant ve Hegel'in yaman öğrencileridir; her ikisi de Kant, Hegel, Hume ve Mill'in eleştirilerini sağlayacak malzeme bulmaya çalışmıştır. Her iki düşünür de Alman felsefesinden etkilendiği kadar Eski Yunan felsefesinden de etkilenmiştir. İki düşünür arasında fark yaratan şey, Green eserlerini ele alırken Rousseau'dan ilham alır, buna karşın Bradley eserlerinde Rousseau'a çok az yer vermiştir. Green ve Bradley faydacılığın bireyciliğinden koparlar. Onlara göre toplumun paylaşılan normları ve amaçları, bireylerin uzlaşmalarının bir ürünüdür. Toplumsal iyi, bireysel iyilerin toplamıdır. Her iki düşünür de gerek faydacı gerekse toplum sözleşmesi olsun bu betimden tamamen koparlar.⁶⁶⁸ Sidwick'in başarısızlık olarak gördüğü şeyi David Hume, özgürleştirici ve aydınlatıcı bir keşif olarak görür. Moore'ın okurları için ise liberalleşme ve aydınlanma en yüce şeydir. Böylelikle onlar kendilerini hem Sidwick ve diğer yararcılardan hem de Hristiyanlıktan kurtulmuş sayarlar.⁶⁶⁹

Konuyu özetleyecek olursak, MacIntyre'a göre Kant, Kierkegaard, Hume, Smith, Diderot ve benzeri düşünürlerin argümanları, ortak karakteristiklerinden dolayı başarısızlığa uğramıştır. Çünkü bu argümanlar oldukça kendine özgü bir tarihsel arka planı vardır. Bu açıdan bakıldığında onları, ahlak konusunda, zamanla sınırlı olmayan bir tartışmaya katkıda bulunanlar olarak değil, içsel tutarsızlığa uğrayan ortak felsefi projenin başarısızlığına yol açan, ahlaksal inançlar şemasının mirasçıları olarak görülür.⁶⁷⁰

Düşünüre göre modernitenin inşa ettiği ahlaki kuram ve sistemlerin temel sorunu, kararlarımıza ve eylemlerimize rehberlik etmekten, yönetmekten uzak olmalarıdır. Hangi iyiye ne denli öncelik vermemiz konusunda bireyi aşan bir fikir birliği, ortaklık olmaması sonucunda yoksulluk, açlık, terör olayları, cinsiyet ayrımcılığı, hayvanlara şiddet gibi sorunlarla ister istemez karşı karşıya gelmekteyiz.

⁶⁶⁸ MacIntyre, *EKT*, s. 275-276.

⁶⁶⁹ MacIntyre, *EP*, s. 106.

⁶⁷⁰ MacIntyre, *EP*, s. 86.

MacIntyre, Aristoteles'in ileri sürmüş olduğu erdem etiğinden yararlanılarak çağdaş etiğin sorunlarına yanıt verebileceğimizi söyler. Bu nedenle düşünür, modern ahlak felsefesinin sorunları ve çıkış yollarını Thomist-Aristotelesçi bir çizgide ele almıştır. MacIntyre göre, modern ahlak felsefesinde iyi ve kötü, erdem ve erdemsizlik, adâlet ve adâletsizlik gibi kavramlar kişinin içinde bulunduğu hisleri, izlenimleri, saf aklı ile ele alınırlar. Mesela, Kantçılar, Faydacılar, Varoluşçular, Analitik filozoflar ve Hume gibi ahlak filozoflarının felsefeleri öncelikli olarak bireyden hareket ederler. Yani, bunlar bireyin saf aklına, duygularına bağlı bir şekilde ahlaki ilkeleri ve kaideleri ortaya koymaya çalışmış ve bu nedenle başarısız olmuştur.

4.3. Alasdair MacIntyre'de Din-Ahlak İlişkisine Yönelik Temel Yaklaşımlar

4.3.1. MacIntyre'de Ahlak Felsefesi ve Teoloji

Dinler, uzun süre ayakta kalabilen toplumlardan daha uzun bir tarihe sahiptir. İbrani kavminin, Roma imparatorluk proletaryasının, Helenistik monarşinin veya Konstantin'in bürokratlarının hayat tarzlarına baktığımızda onların hayat formlarının ahlaki kurallar silsilesini içerisinde barındıran bir teolojiye sahip olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Hristiyan ahlakını keşfetmek Hristiyanlığı keşfetmek demektir.⁶⁷¹ Şimdi düşünürün din ve ahlak ilişkisine dair görüşlerine girmeden önce MacIntyre'ın yaşam serüvenine kısaca yer verelim.

MacIntyre, Üniversite hayatının ilk yıllarında Marxizmi savunmuştur. MacIntyre'ın üzerindeki Marxizm etkisinin kökenini Aristoteles'te rastlamak mümkündür.⁶⁷² Yani, düşünürün dünya görüşünün oluşumunda Aristoteles ve Marxs'ın büyük katkısı olmuştur. Örneğin, MacIntyre'ın erdem etiğinde, Aristoteles'in erdem anlayışının izlerini görmek mümkündür. Düşünür her ne kadar bu iki düşünürden etkilenmiş olsa da modern dünya insanı olarak onların bazı görüşlerini eleştirmektedir. Özellikle akademik ve entelektüel yaşamında düşünür, Marxist bir duruşu sergilese de sürekli olarak Marxizmi eleştirmekte ve eksik kalan yönlerine değinmektedir. MacIntyre'a göre Marxism içinde kalmak, kapsayıcılık, gerçeklik ve canlı çözüm konularında yetersiz kalmak demektir. Marxism'in MacIntyre'ı hayal kırıklığına uğratan şey, onun fecaatle sonuçlanmasıdır. Stalinist bakış açısından hareket eden MacIntyre, Marxizmin talihsiz noktalarını görmeye

⁶⁷¹ MacIntyre, *EKT*, s. 126.

⁶⁷² Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Dost Kitapevi, Ankara 1999, 1241b1-10.

başlar. Ona göre Kapitalizmin acımasız yüzü, sınıflı toplumdan sınıfsız topluma geçtiğinde aslında yok olmamış sadece kalıp değiştirerek farklı şekilde yaşamını sürdürmüştür. Böylelikle düşünür, Marksist bağlarından yavaşça kendini sıyırmış ve sonra Marksist Protestan, daha sonra ise K. Barth ve L. Wittgenstein etkileriyle fideist bir Hristiyan olmaya karar vermiş.⁶⁷³ MacIntyre aşağı yukarı 1970-1980 yılları arasında Protestan inancını ve Marxisme olan bağlılığını tamamen yitirmeye başlar. Daha sonra tekrar Hristiyanlığa – Katolik Kilisesi’ninkine – döner. Ama düşünür hayatındaki bu değişimlere rağmen hiçbir zaman hakikatin peşini bırakmamıştır. Hakikat onu nereye kadar götürürse oraya kadar gidecek yürekliydi.⁶⁷⁴ MacIntyre, kendisini Katolik düşüncesine bağlı bir filozof olarak görmüş olsa da kendisini filozof kimliği dışında teolog veya din adamı olarak görmediğini de belirtmektedir. Bu nedenle düşünürün eserlerinde ahlaka teolojik bir savunu geliştirmedeği söylenilebilir. Aristotelesçilik ile kutsal kitaba dayalı din birbiri ile karşılaştırıldığında, doğal olarak insansal erdemlere ilişkin iddialar ile ilahi emir ve yasaların iddiaları arasında yanıtlanması gereken yeni meseleler ortaya çıkmaktadır. Öyle ise bu konuda MacIntyre ne düşünmektedir, kısaca buna yer verelim. Bildiğimiz üzere MacIntyre’in *Erdem Peşinde* eserinde Aristotelesçi erdem geleneğinin, din ve teolojiyle olan ilişkisine dair meseleler yeterince ele alınmamıştır. Bunları düşünür kendisi de itiraf eder. Aynı şekilde Aquinas, felsefeye dayalı Aristotelesçilik ile teolojiye dayalı Kitabı Mukaddesi bağdaştırma girişiminden doğan sorunlardan kaçınmıştır.⁶⁷⁵ Ama bu düşünürlerin bu konuyla alakalı hiçbir şey söylemediği anlamına gelmez. MacIntyre’a göre Hristiyanlığın moral konusunda iki büyük zaafı vardır. Birincisi, metafizik taahhütlerinin genişliği, ikincisi ise bu dünyanın amacının nihai olarak diğer bir dünyada bulunacağını savunmak durumunda olmasıdır. Bu nedenle insanlar bu dünyada tatmin bulamadıkları sürece Hristiyan iddialarla ilgilenmek durumunda kalır. Tam uygun amaçlar buldukları takdirde bu ilgi zayıflayacaktır. Hristiyanlık, fiili arzu ve isteklerimizi anlama avantajını Aristotelesçi görüşle paylaşmıştır. Tüm insanlar için bir asgari eşit talebi, bir asgari eşit hak şeklindeki bu öğretisi, 17 yüzyıldaki Hristiyanlığın en büyük kazanımıdır.⁶⁷⁶ Anlaşılacağı üzere düşünür, burada açık bir

⁶⁷³ Muhammet Enes Kala, “Alasdair MacIntyre’in Düşünce Serüveni:Sosyal Teoride Din Konusunda Ne Söyleyebilir? ”, ed. Cevat Özyort, Ejder Okumuş, *Çağdaş Sosyal Teoride Din*, Hece Yayınları, Ankara 2016, s. 552.

⁶⁷⁴ MacIntyre, *EKT*, s. XXIII.

⁶⁷⁵ MacIntyre, *EP*, ss. 407-408.

⁶⁷⁶ MacIntyre, *EKT*, s. 168-169.

şekilde toplumsal hayatta hem Aristotelesçiliğin hem de Hıristiyan ahlak öğretisinin önemli bir işlev gördüğünü belirtmektedir. Şimdi düşünürün görüşleri ışığında esas meselemiz olan din ve ahlak ilişkisi sorununa geçelim. Ahlakın varlık kazanması için dinin olması zorunlu mudur? Şimdi bu soruya yanıt aramaya çalışırız.

a) *Ahlak için din zorunlu bir temel midir?* MacIntyre, ahlak için dinin zorunlu bir temel olduğu iddiasının dindar apolojistler tarafından sıkça savunulduğunu söyler. Ona göre teoloji, toplumsal hayatta etkili bir güç halinde kaldığı sürece erdemi mutlulukla bağlayıp birleştirmek için başka bir dünyada iş başına çağırabilir. Tucker, ahlaki kuralların ilahi irade tarafından verildiğine ve moralitenin motivasyonunun bizim mutluluklarımız olduğuna inanan Paley tarafından takip edilmiştir. Her iki düşünürün ortak noktası, “Eğer Tanrı olmasaydı, o zaman tamamen bencil olmaktan başka bir şey olmanın hiçbir nedeni olmazdı” şeklindeki görüşe bağlanmış olmalarıdır.⁶⁷⁷ Ama Paley ve Tucker gibi rahiplere mensup kimselerin dar kafalı, öz çıkara dayalı görüşlerinden yüz çevirip, İngiliz ahlakçılarının en büyüğü sayılan kuşkucu ve dinsiz İskoç yazarı David Hume’un gözlemlerine baktığımızda ne kadar keskin olduğu görünmektedir. 1776 yılındaki David Hume’un ölümünden sonra Adam Smith şu sözleri dile getirir; “Ben onu hem ömrü boyunca hem de ölümünden bu yana hep bilge ve erdemli biri olarak gördüm”. David Hume de hayattayken kendisi hakkında gizlisi saklısı olmayan toplumsal, öfkesine hâkim, cana yakın bir karakteri olan ve düşmanlığa eğilimli olmayan, tüm tutkularında büyük bir itidal sahibi olan ve yumuşak yaratılışlı biri olduğunu söylüyordu.⁶⁷⁸ Aslında David Hume’un ahlakın temeline dair görüşlerine daha önceki bölümlerde de yer vermiştik. Yani, ona göre insan ahlaklı davranması için dini bir temeli gerektirmez. Düşünür kendisi de bir dindar olduğundan dolayı değil, cinayet ve hırsızlığın ahlaken kötü davranış olduğundan dolayı ondan sakındığını belirtir. Buna benzer yaklaşımı Hobbes’de görmek mümkündür.

Bir İngiliz papaz St. Paul Katedrali’nin avlusunda, Hobbes’u yoksul bir adama sadaka verirken görür ve (herkesin gözünde ateist ve dinsiz olan) “Hobbes’a İsa emretmeseydi sadaka verir miydi acaba” diye sorar. Hobbes’un kendisi bu soruya “ben sadece yoksul bir adamı hoşnut etmek için sadaka vermedim, onu hoşnut görmekten hoşnut olduğum için verdim” cevabını verir. Böylece Hobbes, davranışlarını öz-çıkara

⁶⁷⁷ MacIntyre, *EKT*, s. 190.

⁶⁷⁸ MacIntyre, *EKT*, s. 192.

dayanan insani motifler teorisine bağlar.⁶⁷⁹ Hobbesin ahlak görüşüne karşı fikir üreten düşünürlerden biri Spinozadır. Spinoza hayatı, felsefeyi ve pratiği birleştirmeye çalışmıştır. Bununla birlikte düşünür yazılarında en yüksek insani değeri, gayrişahsi hakikat aşkını ortaya koymaya çalışır. Düşünür ahlak konusunda özgürlük, akıl ve mutluluk olmak üzere üç tane kavramlar kümesini bir araya getirir. Sıradan bir Hristiyan veya Yahudi, Tanrı'yı evrenden ayrı bir varlık olarak görür ve ilahi emirleri de itaat edilmesi gereken dışsal talimatlar olarak düşünür. Spinoza Tanrı ile doğayı özdeş olarak gördüğü için ethika'yı ilahi talimatlar olarak değil, insan doğasını harekete geçiren şeyin incelenmesi olarak değerlendirir.⁶⁸⁰ Böylece Spinoza, zihin ve beden birliği olarak gören insan varlığını ele alırken akıl, tutku ve özgürlük arasındaki bağlantıyı anlama yönünde girişimde bulunmuştur. Spinoza'nın en büyük önemi arzuları ve duyguları dönüştürülebilir olarak görmesidir. Hobbes'e göre ise insan tutkular tarafından sürüklenen bir varlıktır. Düşünüp-taşınmanın rolü tutku ile eylem arasında müdahalede bulunmaktır. Akıl rolü ise olguları fark etmek, anlamak ve hesaplamaştır.⁶⁸¹ Gördüğümüz üzere Hobbes, felsefe ile doğayı birleştirerek Tanrı gibi aşkın varlığı felsefenin konusu olmaktan çıkarırken,⁶⁸² Spinoza Tanrı ile doğayı özdeşleştirerek ahlakı akıl, hürriyet ve mutluluk kavramlarıyla açıklamıştır.

MacIntyre'a göre insan, hayatın amacını kendi topluluk biçimleri içerisinde değil, kendi dışındaki bireysel bir kurtuluş tarzında aramaya başladığında mistik tecrübe ve ilahi vahye başvurur. Böylece mistik düşünce ve vahiy, doğal din ve doğal yasanın yerine geçer. Tanrı ile insan arasında büyük bir mesafe vurgulanır. "İyilik" Tanrı'nın emirleri çerçevesinde tanımlanır. Düşünüre göre Tanrı'ya itaat etmenin sebepleri, Tanrı'nın iyiliğinden daha ziyade onun gücü ve kutsallığı çerçevesinde olmalıdır.⁶⁸³ Hristiyan teolojisini dünyevi terimlerle geliştirerek onu hayata geçirmeye çalışan Hegel ve Feuerbach'ı takip eden MacIntyre, onların Marx'ın görüşleri üzerindeki izlerini ortaya koymaya çalışır. Bu izler "yabancılaşma" kavramında bulunur. Düşünüre göre Hegel'in öne sürmüş olduğu üç temel kavramı –

⁶⁷⁹ MacIntyre, *EKT*, s. 153.

⁶⁸⁰ MacIntyre, *EKT*, ss. 158-160.

⁶⁸¹ MacIntyre, *EKT*, s. 161-163.

⁶⁸² Solmaz Zelyut Hünler, *Dört Adalı: Hobbes, Locke, Berkeley, Hume*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2003, s. 5

⁶⁸³ MacIntyre, *EKT*, s. 135.

kendinden uzaklaşma, nesnelleşme ve kendine gelme – sırasıyla “düşüş”, “dünyanın günahkarlığı”, “kefareet süresi” kavramlarının bir yansımasıdır.⁶⁸⁴

b) *İlahi Buyruk Teorisi Üzerine. Ethik’in Kısa Tarihi*’nde şu cümleler geçer. “Tanrı babamızdır, O’na itaat etmeliyiz. Çünkü bize Tanrı kendisine itaat etmesini buyurdu ve bizim için en iyi olan şeyi sadece O bilir. Eğer biz ona itaat etmezsek ondan uzaklaşır ve böylece yabancılaşırız. Dolayısıyla Tanrıyla nasıl barışacağımızı öğrenmemiz lazım”. Düşünüre göre ahlaki kavramları ve ahlaki nasihatleri anlamının iki modeli mevcuttur. İlk model, ahlaki nasihatleri buyruk şeklinde, yani ahlaki iyiliği bir itaat çerçevesinde düşünür. Şunu niçin yapmalıyım sorusuna “Çünkü Tanrı öyle buyuruyor” şeklinde yanıtlar. Burada doğal olarak “niçin Tanrı’nın emrettiği şeyi yapmalıyım” sorusu doğar. Bu soruya yönelik üç temel cevap vardır. Bunlardan ilki Tanrı’nın kutsallığına işaret eder. İkincisi Tanrı’nın iyiliğine ve üçüncüsü ise gücüne işaret eder. Geniş bir şekilde “Tam da o Tanrı olduğu için” şeklinde cevap verilebilir.⁶⁸⁵ “Niçin Tanrı’nın buyurduğu şeyi yapmalıyım” sorusuna verilebilecek cevaplardan ikincisi olan “Çünkü Tanrı iyidir” versiyonunu anlamak için öncelikle iyi kavramının kriterlerini iyi analiz etmeliyiz. Biz öncelikle ilahi buyruklardan bağımsız olarak iyilik kriterlerine ulaşmalıyız. Eğer bu tür kriterlere sahip isek, Tanrı emrine başvurmaksızın iyi ve kötüyü kendi hesabımıza yargılayacak bir konumda oluruz. Eğer biz iyiliği Tanrı’nın emrettiği için yapıyorsak Tanrı’ya itaat etmekten daha ziyade Tanrı’nın öğüdünü tutma pozisyonunda oluruz. “Niçin Tanrı’nın buyurduğu şeyi yapmalıyım” sorusuna verilebilecek cevaplardan üçüncüsü ahlakta hem faydalı hem de çok tehlikelidir. Tanrı’nın gücünden veya cehenneme gönderilmekten korkarak ahlaki bir eylemde bulunuyorsak eylemde öz-çıkarcı bir konum kazanır ve böylece diğer güdüler önemsizleşmeye başlar. Bu durumda dinsel ahlak, salt öz-çıkarcıdan dolayı kendi kendini bozguna uğratar. Diğer bir yandan Tanrı’nın gücünün faydalı yönleri de vardır. Tanrı’nın gücü kavramının faydası mutluluk ile erdem arasındaki bağlantıyı anlamayı canlı tutmaya yardım eder. Tarih boyunca kıtlık, veba, hastalık, ölüm gibi kötülöklere şahit olan insanların büyük kısmının, bu dünyada olmasa da öbür dünyada Tanrı’nın erdem ile mutluluğu uyuşur halde kılacağı inancı, onların ahlaki bir yaşam sürdürmesini sağlar. Bu kavramın tehlikeli yönü şu ki, Tanrı’nın gücüne yönelen inanç, erdem ile mutluluk arasındaki bağın yer yüzünde

⁶⁸⁴ MacIntyre, *EKTi*, s. III.

⁶⁸⁵ MacIntyre, *EKT*, s. 127.

değil, göksel cennette kurulacağı düşüncesini besler.⁶⁸⁶ Gördüğümüz üzere düşünür, insanların ahlaki yaşam sürdürmesinde Tanrı inancının önemli bir işlev gördüğünü belirtmektedir.

Erdem etiği bağlamında ilke ve yasa merkezli ahlak teorilerine yöneltilen eleştiriler, aynı şekilde temelinde “İlahi Buyruk Teorisi” olan dinsel ahlaka yöneltilebilir. Bu resimde değinilmesi gereken üç önemli nokta vardır. Birincisi, sekülerleşen dönemlerde dinsel ahlak, geniş kitleler için artık ahlaki yol gösterici olma vasfını kaybetmeye başlamıştır. İkincisi, dinsel ahlak ilke ve yasalara indirgenebilir. Üçüncüsü, din ve ahlak arasında sınıksı bir ilişki olmasına rağmen her iki kavramda farklı epistemolojik ve ontolojik gerçekliklere tekabül etmektedir. Ahlak genel olarak dinden bağımsız daha evrensel bir yapıya sahip bulunmaktadır.⁶⁸⁷ Bildiğimiz üzere ahlak, alan olarak dinden ayrıdır. Ama bu iki alan arasında hiçbir ilişki yoktur anlamına gelmez.

MacIntyre, *Etik’in Kısa Tarihi*’nde toplumsal hayat formunu yaratan nedir? sorusuna cevap aramaya çalışır. Ona göre insan din, yasa, iklim, yönetim talimatları, adetler, gelenek ve görenek gibi birçok etmenin yönetimi altındadır. Demek bu tür etmenler toplumsal hayat formunu oluşturur. Bu tür etkilerin bileşiminden ise genel ruh doğar. Toplumlar birbirinden farklı oldukları için yasa koyucu, yasa koymakta olduğu toplumu iyice incelemek zorundadır. Bu iki ilişkinin bütünü Montesquieu, kendi kaleme aldığı büyük eserinde “yasaların ruhu” deyimiyle dile getirir. Montesquieu, kendi görüşleriyle döneminin hem faydacılığından hem de bireyciliğinden kopmuştur. Düşünür, Hobbesçu bireyi sadece bir mit olarak değil, yanıltıcı ve gereksiz bir mit olarak ele alır. Onun önemli motivasyonu, pratikti. Düşünür, insanlığı ıslah edebilecek uygulamalı bir yönetim bilimi yaratmak için toplumu anlamak istiyordu.⁶⁸⁸ Machiavelli ve Luther, Victoryanlar arasında çok rağbet gören ahlak felsefesinin en etkili yazarlarıdır. Her iki düşünür de Eski Yunan felsefesinin etkili düşünürleri olan Aristoteles ve Platon’un moral teorilerinde olmayan “birey” figürünü ortaya koymuştur. Nitekim Orta Çağın hiyerarşik ve sentezleyici toplumundan ayrılarak modern dünyaya yönelik yeni bir toplumsal hareketleri meydana getirmiştir. Luther’in Etik yapısını şu şekilde özetlemek mümkündür; Hakiki

⁶⁸⁶ MacIntyre, *EKT*, ss. 129-130.

⁶⁸⁷ Antoine Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık (Psikolojik İnceleme)*, çev. Veysel Uysal, İFAV, İstanbul 1999, s.278.

⁶⁸⁸ MacIntyre, *EKT*, ss. 203-204.

moral kurallar ilahi emirlerdir ve bu ilahi emirler Ocham'cı bir perspektif içerisinde anlaşılmalıdır. Yani onların Etik yapısının Tanrı'nın buyrukları dışında hiçbir akılsal temeli yoktur. Ama bu tür kurallara itaat etmekle arzuları doyurmak zordur. Çünkü insanın arzuları insan doğasının bütünsel bozukluğunun bir parçasıdır. Tanrı'nın emrettiği şey ile bizim istediğimiz şey arasında doğal bir çatışma vardır. İnsanın aklı ve iradesi Tanrı'nın emrettiği şeyi yapamaz. Çünkü bunlar günahın kölesidir. Dolayısıyla biz akıl ve irademize karşıt bir şekilde eylemeliyiz. Ama bunları Tanrı'nın lütuf sayesinde yapabiliriz. Ameller bizi kurtaramaz. Çünkü amellerimiz günahkâr arzusunun ürünleridir, hiçbir şekilde iyi değildir. Luther'in hakiki dönüşümü bütünüyle içseldir. Yani, insan Tanrı huzurunda bir günahkâr olarak korku ve titreme içinde olmalıdır. Faili harekete geçiren iman olduğundan dolayı biz imana hizmet etmeliyiz. Luther'in öne sürdüğü özgürlük, İncil'i vaaz etme özgürlüğüdür. Burada olayın hepsi iman sahibi olan bireyin psikolojik dönüşümü içerisinde olup biter.⁶⁸⁹ Bilindiği üzere Luther, ahlaki kuralları Ocham'cı bir perspektif içerisinde ilahi buyruklarla temellendirmiştir.

Luther bir keresinde eşi Katharina'ya aziz olup olmadığını sordu, eşi de “benim gibi günahkâr bir aziz mi olur” diye cevap verdiğinde eşini azarladı ve Luther İsa'ya yönelmiş, imanla aklanmış herkesin eşit ölçüde aziz olduğunu söyledi. “İyilik Tanrı'nın emrettiği şey” olarak tanımlanınca “Tanrı haktır ve iyidir” ifadesi totolojik karakterli bir kusur olarak değil, Tanrı'nın şanına şan katmak olarak düşünülür. “Tanrı her şeye kadirdir” ifadesi ise sentetik bir önerme olarak görülmüştür. Aquinas, Yehova'yı medenileştirerek Aristotelesçi haline getirmiştir. Luther ise onu tekrar iyiden iyiye temelli Gümbürbaba'ya dönüştürmüştür.⁶⁹⁰ Aquinas'ın Aristotelesçiliği ve Luther'in fideizmi sadece alternatif ve rakip metafizik şemalara dayanmakla kalmaz, aynı zamanda farklı etik vokabüllerle dair bir kavrayış ve bir analiz sağlar.⁶⁹¹ Thomas Aquinas'a göre insan ve diğer varlıklar için ilk gaye Tanrı'dır. Ama bu gayeyi sadece insan Tanrı'yı tanımak suretiyle elde edebilir. Düşünürü göre bu gayenin kazanımı mutluluktur.⁶⁹² Şimdi konuyla ilişkin Kant ile Kierkegaard'ın görüşlerine yer verelim.

⁶⁸⁹ MacIntyre, *EKT*, s. 138.

⁶⁹⁰ MacIntyre, *EKT*, s. 139.

⁶⁹¹ MacIntyre, *EKT*, s. 142.

⁶⁹² Muammer İskenderoğlu, “Thomas Aquinas'ta Mutluluk”, ss. 98-100.

Ahlak felsefesi tarihinden bildiğimiz üzere Kant'ın ahlak teorisi birçok bakımdan çok önemlidir. MacIntyre'a göre Kant, etik'in tarihindeki en büyük dönüm noktalarından birinde duran nadir bir düşünürdür. Doğa yüce bir hayırsever yaratıcının eseriymiş gibi görünebilir. Ama biz doğanın nedensel düzeninden yola çıkarak kalkıp doğanın tasarımcısı olan bir Tanrı'yı geçerli bir şekilde çıkarsayamayız. Doğa bütünüyle ahlakdışı ve gayrişahsidir; ahlak dünyanın nasıl işlediğinden bağımsızdır. Dünyanın işleme şekli de ahlakdışıdır. Bu nedenle biz ahlak alanını doğanın dışında aramalıyız. Kant, görevlerini *post eventum* (olay sonrası, teori'nin pratikten sonra geldiği iddia) analizi olarak gören bir düşünürdür. Moralite ne ise odur, bilim ne ise odur. Kant kendi görevini moralitenin değişmez ve a priori öğelerinin yalıtılması olarak ortaya koyar. Düşünür, insan doğasına dair ampirik incelemeye sıcak bakmıştır.

⁶⁹³ Kant'a göre insan sadece akılsal bir varlık değildir, fizyolojik ve psikolojik bir varlıktır. Dolayısıyla İsa, bizim için bir ahlaki otorite olamaz. Bizim akılsal doğamız İsa'yı otorite olarak uygun bulduğu ölçüde ahlaki otorite olabilir. Diyelim ki, ilahi bir varlık tarafından bir eylemin yapılması emredilmiştir. Bu durumda ben buyurulan şeyin doğru olduğu takdirde yapmalıyım. Eğer buyurulan şeyin doğru olup olmadığı konusunda tereddüt edersem o zaman ilahi bir varlığın beni tembihlemesine ihtiyaç duymam. Demek, her bir insan kendi kendisinin ahlaki otoritesidir. Yani, Kant'ın ahlak düşüncesine göre ilahi bile olsa dışsal otorite hiçbir moralite kriteri veremeyecektir. Bu itibarla moralite için Aristoteles'in eudaimoniası, İsa'nın yasası kadar faydasızdır. Hiçbir sağlam bir rehber sağlamadığı için ikisi de her ne olursa olsun faydasızdır. Mutluluk nosyonu insanın psikolojik çeşitliliklerine göre değişkendir. Aslında ahlaki yasa bütünüyle değişmez olmak zorundadır. Kant'ın ödev ahlakına göre insan buyruğa itaat etmeli ve onun sonucuna bakmalıdır. Örneğin, bir katil öldürmeye niyetlendiği kurbanın nereye kaçtığı hususunda benden malumat istedi. Ben de o kurbanı korumak için ona yalan söyleyerek yanlış yere yönlendirdim. Katil benim yönlendirmeme göre hareket etmeye başladı. Ama benim hayatını kurtardım zannettiğim kurban da tam benim katili yönlendirdiğim yere gitti zannedelim ve sonucunda benim yalanımın sonucu olarak cinayet işlendi. O zaman ben yalan söylediğim için sorumlu oldum. Eğer sebep ne olursa olsun gerçeği söyleseydim,

⁶⁹³ MacIntyre, *EKT*, ss. 218-219.

sorumlu tutulamazdım.⁶⁹⁴ Yani, insan durum ne olursa olsun, ahlaki açıdan doğru olanı yapmakla yükümlüdür.

Kant'ın ödev ahlakı hemen hemen her içerikle doldurabilecek kadar biçimseldir ve herhangi bir moral geleneğin ve tikel bir toplumun önerebileceği ödevler için bir motivasyon sağlayacak niteliktedir. Kant'ın kategorik imperativi bireyin tüm dışsal otoriteleri reddetmesini sağlayarak, onu moral olarak egemen kılar. Ona göre moralite bize yön vermez, aksine amaçlarımıza ve hayatlarımızda sürdürdüğümüz yollara sınırlar koyar.⁶⁹⁵ Gördüğümüz üzere Kant'ın ahlak teorisi felsefe tarihinde geniş bir yer tutmaktadır.

Biz Kantçı anlamda *olması gerekeni* (ought) Homeros'ta bulamayız. Bu nedenle Odusseos, İthakka'ya döndüğünde yanlış bir inanca sahip olduklarından dolayı talipleri suçlar: “Ne sanırdınız köpekler, bir daha evime dönmeyecek sandınız mı? Troyalı’ların ilinden alıp evimi soyup soğana çevirdiniz. Hizmetçi kadınlara zorbalık ettiniz, ben sağken benim karıma talip oldunuz, hiç mi korkmadınız gökteki Tanrı’lardan, bir gün gelir, her şeyin hesabı sorulacak, sizden öç alınacaktır, hepiniz ölüm tuzağına düşeceksiniz bunları hiç düşündünüz mü?”. Görüleceği üzere burada talipleri yanlış bir inanca sahip oldukları için suçlamaktadır. Ama modern dünyada biz insanları inancından dolayı suçlayamayacağız. Çünkü bir şeye inanarak eylemde bulunmakla kendi iradesiyle bir eylemi ortaya koymak farklı şeylerdir. Bu açıdan bakıldığında Homeros inançlarının iradi oldukları düşünülemez. Yani, belli bir inanca sahip olan bir insan herhangi bir eylem karşısında başka türlü yapabileceği veya yapmayacağı konusunda kendi iradesi dışında bir dini referansa ihtiyaç duyar.⁶⁹⁶ Şimdi ilahi buyruk teorisi söz konusu olduğunda kaçınılmaz örneklerden biri olan Kierkegaard'ın İbrahim ve İshak örneğini MacIntyre'ın görüşleri ışığında ele alalım.

Ahlak felsefesi tarihinden bildiğimiz üzere Kierkegaard'ın en ünlü örneği, İbrahim ve İshak örneğidir. Hz. İbrahim'e kendi oğlunu kurban etmesi, Tanrı tarafından emredilir. Ama bu emir sadece eğilime değil, ödevi aykırıdır. Tanrı'nın emrettiği şey aslında tam bir cinayettir. MacIntyre'a göre burada insani bilinç ile görünüşte saçma olanın ilahi dahli arasında büyük bir kopukluk vardır. Bazı Eski Ahit eleştirmenlerinin savunduğu görüşlerin bir iması bile Kierkegaard'da yoktur. Bu

⁶⁹⁴ MacIntyre, *EKT*, ss. 222-223.

⁶⁹⁵ MacIntyre, *EKT*, ss. 225.-226.

⁶⁹⁶ MacIntyre, *EKT*, s. 12.

öykünün işlevi aslında insanın kurban edilmeye son verilmesi gerektiğini vazetmekti. Böylece İbranilere böyle bir katlin aslında Tanrı'nın irade ettiği şey değil, tam bir cinayet olduğunu öğretmekti. Kierkegaard hem bireyciliğin gelişiminde hem de Hristiyanlığın gelişiminde uç nokta üzerinde durur. Kierkegaard'ın Hristiyanlık tipi, onun bireyciliğinin doğal eşidir. Düşünür, tüm kriterler dışında yanlış başına birey olarak konuşmak ile Tanrı'nın eylem için kriterler sağlayacak bir düzen içerinden konuşmak arasında ilerlemeye çalışır.⁶⁹⁷ Nitekim Kierkegaard'ın en çok üzerinde durduğu konularından biri Hristiyanlığın akıldışılığı temasıdır. Daha sonra aynı konu Heinrich Heine'in *Almanya'da Felsefenin ve Dinin tarihi* adlı eserinin ironik sayfalarında tekrar ortaya çıkar. Ama bu eserde Heine, Hristiyanlığın kavranılamazlığını ve kabul edilemezliğini ciddiye alır. Heine, Almanya'nın entelektüel geçmişini gelecek felaketin kehanetleriyle bağlayıp birleştirmeye çalıştı. Heine'ye göre Luther, Almanca İncil sayesinde toplumda yeni bir Alman bilinci yaratmıştır. Ama Almanya'yı Protestan ruhsallığına bir av olarak yarı yolda bırakmıştır. Kant, Hegel, Spinoza ve Wolff dini dünyevileştirmiş ve doğastü olanın yerine doğal olanı koymuştur. MacIntyre, Heine'in bazı görüşlerini benimsemektedir. Heine'ye göre metodik bir halk öncelikle reformla işe başlamalı ve felsefe sistemleriyle meşgul olmalıdır. Bunları tamamladıktan sonra ancak politik devrime geçebilir. MacIntyre, Heine'in bu dizilişini makul bulmuştur. Çünkü, MacIntyre'a göre başlangıçta felsefeye hizmet etmiş olan kafalar, daha sonra devrim tarafından canının istediği her amaç için kesilebilir. MacIntyre'a göre Hristiyanlık, Almanları eski paganizme götüren tek set ise bu seti Kantçı ve kritik felsefe yakıp yıkmıştır. Hristiyanlık, Almanların savaşkan hararetini belli bir ölçüye kadar söndürmüş olsa da bütünüyle yok edememiştir.⁶⁹⁸

Kierkegaard'ın *Enten-Eller* eserinde dikkat etmemiz gereken üç temel özellik vardır. Bunlardan birincisi sunuş biçimi ile ana tezi arasındaki bağlantıdır. Bu eserde düşünür çeşitli maskeler takınmış ve bunlarla yeni bir edebiyat tarzı sunmuştur. Kierkegaard okuyucuya bir nihai seçim sunar; biri estetik yaşam biçimi diğeri ise etik yaşam biçimi. Bu ikisi arasındaki seçim, iyi ve kötü arasında yapılan bir seçim değildir. Estetik olanın paradigması kendini tutkularına teslim etmiş romantik aşıktır. Etik olanın paradigması ise şimdinin geçmiş ve geleceğe bağlandığı tüm zamana yayılan

⁶⁹⁷ MacIntyre, *EKT*, s. 248.

⁶⁹⁸ MacIntyre, *EKT*, s. 249.

bir yükümlülük ve söz verme durumu olan evliliktir. *Enten-Eller*'de etik olan, ilkelerin, bizim üzerimizde, kendi tercih, duygu ve tutumlarımızdan bağımsız olarak otoriteye sahip olduğu bir alan gibi sunulur. Hayatın herhangi bir anında nasıl yaşamak zorunda olduğum ve neler hissettiğim sorusu arasında hiçbir bağlantı yoktur. Bu nedenle etik olanın paradigması evliliktir.⁶⁹⁹ Bu eserin doktrini şu sonucu ortaya koyar. Etik yaşam bitimini betimleyen ilkeler, herhangi bir gerekçeden dolayı değil, gerekçelerin ötesinde bulunan seçimden dolayı kabul etmek zorundadır. Çünkü tercih gerekçe sayacağımız şeyin seçimidir. Ama Kierkegaard'ın öğretisinde bir çelişki vardır. Otorite nosyonu ile gerekçe nosyonu arasında sıkı bir bağlantı yoktur. Aksine karşılıklı olarak birbirini dışlayıcıdır. Bu gerekçeyi dışlayan otorite kavramının kendisidir. Aynı zamanda bu öğretilerde derin bir tutarsızlık vardır. Bu tutarsızlığın sorumlusu belki de gelenek ile yeniliğin bileşimidir. *Enten-Eller*'in diğer bir önemli niteliği Kierkegaard'ın ahlak düşüncesinin geleneksel ve tutucu karakteridir. Radikal seçim kavramının etkisi, etik prensiplerin seçimine karşılaştığımız ikilemlerde ortaya çıkar. Kierkegaard bu radikal seçim kavramını etik olanın tasarımı ile birleştirir.⁷⁰⁰

Kierkegaard'ın Hristiyanlık düşüncesinin arka planını oluşturan şey, Kant'ın Tanrı'nın varlığının delillerine dair yaklaşımıdır ve aynı şekilde onun etik olana dair görüşünün arka planını sağlayan şey Kant'ın ahlak felsefesidir. Nitekim onun estetik yaşam biçimine dair yaklaşımında Kant'ın eğilim anlayışının izlerini görmek mümkündür. Kant'ın ahlak felsefesinde iki ana tez mevcuttur: Ahlaki kurallar eğer rasyonel ise tıpkı matematik kurallarda olduğu gibi tüm rasyonel varlıklar için aynı olmak zorundadır. Ahlakın rasyonel açıdan temellendirilmesi için yol bulma projesi, aslında ahlak yasasının gerçek ifadesi olan maksimleri, olmayanlardan ayırt edecek bir rasyonel test bulma projesidir. MacIntyre'a göre Kant'ın ahlak felsefesinin içeriği ile Kierkegaard'ın içeriği ile aynı tarzda tutucudur.⁷⁰¹ Düşünür'e göre, ahlaklılık bizim arzularımızda ve dini inançlarımızda temel bulamaz. Kant'ın karşı çıktığı görüşlerden birine göre ahlaksal kuralı test edilmesi, onun Tanrı tarafından buyrulup buyrulmadığına bakmak demektir. Kant'a göre bu, hiçbir zaman Tanrı emrettiği için bunu yapmalıyız, olgusundan çıkartılamaz. Kant'ın görüşlerinin bazı açık ve önemli özellikleri, Kierkegaard felsefesinin ilk ve dolaysız öncelinin Kant olduğunu açığa vurmaktadır. Onun ahlak felsefesinde mutluluğu arayacağımız alan, ilahi ahlak ve

⁶⁹⁹ MacIntyre, *EP*, s. 70-72.

⁷⁰⁰ MacIntyre, *EP*, ss. 73-74.

⁷⁰¹ MacIntyre, *EP*, s. 75.

buyruk alanından açık bir şekilde ayrılmaktadır. Etik olanın temelini Kant akılda bulurken, Kierkegaard seçimde bulur.⁷⁰²

Kant'ın kendisi “Her zaman verdiğin sözü tut”, “İntihar etme”, “İhtiyacı olanlara karşı cömert ol”, “Her zaman doğruyu söyle” türünden maksimlerin kendi testini geçtiğini, ama “Sadece işine geldiğinde sözünde dur” gibi maksimlerin ise henüz geçemediğini göstermeye çalışmıştır. Kant'ın başarısızlığı, Kierkegaard'ın hareket noktasını ayarlar. Çünkü aklın beceremediği işi yapmak için seçim edimi devreye girmek zorundadır.⁷⁰³ Kantçı birey, kendi maksimleri için mihenk taşı kategorik imperativ'in (koşulsuz buyruk) nesnel testinde bulur. Hegelci birey, kendi kriterlerini akılsal ve özgür toplumun normlarında bulur. Kierkegaard'ın ahlak öğretisine göre moralitede hiçbir gerçek mihenk taşı yoktur.⁷⁰⁴

Kierkegaard, etik ve estetik olarak iki türlü hayat tarzını ortaya koyar. Estetik hayatın tek amacı tutkusunu doyurmaktır. Bu nedenle o her zaman can sıkıntısından ve acıdan kaçınmak zorundadır. Onun temel karakteristiği romantik aşk, cinsel ilişkidir. Evlilik, bir ömür boyu süren ödevler, kurallar ve yükümlülükler etik hayatın karakteristiğidir. Estetik hayat tarzı lehine olanlar daha çok gençlerdir. Etik hayat tarzı ise, üstesinden gelinmiş görevde bir sükunetli doyum alanıdır. Kierkegaard'a göre etik olan, dinsel ve dinsel olan zorunlu olarak insan aklına bir hücumdur. Kierkegaard'ın gözünde Hegel'in yaptığı büyük hatalarından biri, onun dini akılsal terimleri kullanmasıydı.⁷⁰⁵ Düşünür, estetik, etik ve dini olan ayırımında estetik olanda kişinin kendisini merkeze alarak sadece beğenilerine ve menfaatine ilişkin akıl yürüttüğünü ama etik olanda öncelikle kurallara uyarak hareket ettiğini belirtir. Kierkegaard'ta etik olanın, dini olana geçişte önemli bir rolü olduğunu söyler. Ona göre etik olandan dini olana geçişte normlar artık aşkın varlığın iradesine dönüşür ve ilahi olana karşı ödev bilinci oluşur. Düşünür'e göre en doğru olanı da budur.⁷⁰⁶ Şunu belirtmemiz gerekir ki, Diderot ve Hume, Kant ve Kierkegaard ahlaklılığın içeriğine dair görüşlerini büyük ölçüde paylaşırlar. Ama bu çok şaşırtıcıdır. Çünkü Diderot ve Hume, Kant ve Kierkegaard'ın aksine kendilerini radikaller olarak görmekten hoşlanırlar ve ahlaksal bakımdan büyük ölçüde tutucudur. Hume'ın mülkiyete ve söz

⁷⁰² MacIntyre, *EP*, ss. 76-77.

⁷⁰³ MacIntyre, *EP*, s. 77-79.

⁷⁰⁴ MacIntyre, *EKT*, s.245.

⁷⁰⁵ MacIntyre, *EKT*, s. 247.

⁷⁰⁶ Alasdair MacIntyre, *Varoluşçuluk*, Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2001, ss. 14-15.

vermeye ilişkin görüş ve tutumları Kant'inki kadar katıdır. Diderot ise Kantçı ödev ya da Kierkegaardcı etik taraftarı kadar, dürüstlük, vicdanlılık, sabit, evlilik ve sözünde durma gibi görüşlerine sahip bir ahlakçıdır.⁷⁰⁷

Projeye katkıda bulunanlar tarafından sunulan bazı inançları ele alacak olursak, bunların hepsi, asıl ahlaklılığı oluşturan buyruk ve içerik nitelikleri üzerinde hemfikirdir. Kierkegaard'ın Yargıç Wilhelm'i için evlilik ve aile kavramı ne kadar önemliyse, Diderot'un rasyonalist *philosophie'u* için o kadar önemlidir. Benzer şekilde adâlet ve dürüstlük Kant'ın ne kadar önemliyse, Hume için de ihlal edilemez bir şeydir. Peki bu düşünürler bu ortak inançları nereden almış olabilir? Hume'un İskoç Protestan Kilisesine bağlı olduğunu, Diderot'un Jansencilik etkisindeki Katolik düşüncesinden etkilendiğini, Kierkegaard ve Kant'ın Lutherçiliğini göz önümüzde bulundurduğumuzda, hepsinin ortak Hristiyan geçmişlerinden miras aldıkları açık bir şekilde görünmektedir. Bunlar ahlakın karakterleri konusunda neyin ahlakın rasyonel temellendirilmesi olması gerektiği meselesinde de hemfikirdir. Bu temellendirmeler belli bir ölçüde insan doğasının bazı özelliklerini karakterize eder. İnsan doğasının söz konusu özellikleri Hume ve Diderot'a göre tutkuların karakteristikleridir. Kant için ise aklın evrensel ve kategorik karakteridir. Ama Kant, ahlakın insan doğası üzerine kurulduğu görüşü reddeder. Onun "insan doğası" ile demek istediği, insanın sadece fizyolojik, akıldan yoksun yönüdür. Kierkegaard ise ahlakı temellendirme konusunda hiç çaba harcamamıştır. Ama onun da anlayışı, insanın karar verme meselesi dışında Diderot, Kant ve Hume'un anlayışları ile aynıdır.⁷⁰⁸

4.3.2. MacIntyre'de Din-Ahlak ilişkisi

Öncelikli olarak MacIntyre'in Aydınlanma ve sekülerizm karşıtlığında teistik bir duruş sergilediğini açık bir şekilde söyleyebiliriz. Düşünürün bu duruşunu takip edebileceğimiz eserlerinden biri de *Secularization and Moral Change*⁷⁰⁹'dir. MacIntyre bu eserde Hristiyanlığın seküleştirilmesinin ahlak alanındaki etkilerini incelemiştir. *Difficulties in Christian Belief*⁷¹⁰ adlı bir diğer eserinde ise düşünür, din felsefesinin temel sorunları olan Tanrı'nın varlığı, mucize, kötülük problemi, din ve ahlak ilişkisi vb. konuları ele alır. Bu eserin önsözünde düşünür, şu cümleyi dile getirir.

⁷⁰⁷ MacIntyre, *EP*, s. 80.

⁷⁰⁸ MacIntyre, *EP*, ss. 85-86.

⁷⁰⁹ Alasdair MacIntyre, *Secularization and Moral Change*, Oxford University Press, London 1976.

⁷¹⁰ Alasdair MacIntyre. *Difficulties in Christian Belief*, SCM Press, London 1961.

“Amaçlarımdan biri felsefenin dindar bir insan için önemini ortaya koymaktır”⁷¹¹. Yine aynı eserin “Din ve Ahlak” başlıklı bölümünde modernite üzerinden din ve ahlak ilişkisine açıklama yapar. Düşünürü göre bizim ahlaklılığımız, tüm yaşamımız, inandığımız dine bağlıdır. Ancak 18.yüzyıldan beri hâkim olan felsefi görüş, ahlakı tamamen dinden bağımsızlaştırmıştır. Neticesinde bizim nasıl yaşamamız gerektiği Tanrı’nın ifadelerinden veya Tanrı’ya inançtan çıkarılamaz hale gelmiştir. MacIntyre’a göre bu durumda din tamamen soyut bir aleme hapsedilir ve neticesinde nasıl yaşamamız gerektiği sorusu sadece kurgusal bir sorudan ibaret olur.⁷¹² Bununla birlikte MacIntyre, dinin modern ahlak düşüncesinden kovulmasını eleştirmektedir. Filozofun bu iki tutumundan hareket eden Thomas Nagel, MacIntyre’ın örtük bir şekilde Hristiyanlık propagandasını yaptığını belirtmektedir. Nagel’e göre düşünür bu propagandayı yaparken felsefeyi kullanmıştır.⁷¹³ Şimdi Nagel’in bu eleştirisine cevap ararken, MacIntyre’ın din ve ahlak ilişkisine yönelik görüş ve tutumlarını anlamaya çalışırız. Nagel’in dediği gibi bu örnekler bir “din propagandası” olarak düşünülecekse, düşünürün bu propagandayı hiç de örtük bir şekilde yapmadığını, Hristiyanlığa dair düşünce ve tutumlarını açık bir şekilde ortaya koyduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla, düşünürün din ile ahlak arasında kurduğu ilişkisi erken dönemden beri açık olmuştur.

Bununla birlikte düşünürün *Erdem Peşinde* öncesinde Tanrı ve öteki dünya ile ilgili tartışmalara hiç girmedeği görülmektedir. Örneğin, MacIntyre, 1979’da yaptığı “Seven Traits for the Future”⁷¹⁴ çalışmasında, arzu edilir bir toplumu inşa edecek yedi özellik içerisine dine ve teolojiye yer vermemiştir. Ama düşünür *Erdem Peşinde* eserinde dinin ahlaktan uzaklaştırılmasını eleştirir. MacIntyre’a göre Aydınlanmanın ahlaklılığı rasyonel olarak temellendirilme projesi yenilgiye uğramıştır ve o tarihten itibaren ahlak herhangi bir temelden yoksun kalmıştır. Bu hususta düşünür şu ifadeyi dile getirir: “Laik rasyonalitenin hâkim olduğu bir dünyada, din artık ahlaki söylem ve eylem için gerekli böylesi bir ortak arka planı ve temel sağlayamazdı...”⁷¹⁵ Düşünür, bu eserde teoloji ve ahlak ilişkisi konusunda pek çok şey söylemediğini ve yeterince

⁷¹¹ MacIntyre. *Difficulties in Christian Belief*, s. 7.

⁷¹² Alasdair MacIntyre, *Difficulties in Christian Belief*, s. 102.

⁷¹³ Thomas Nagel, *Other Minds: Critical Essays: 1969-9*, Oxford University Press, Oxford 1995, s. 203-214.

⁷¹⁴ Alasdair MacIntyre, “Seven Traits for the Future”, *The Hastings Center Report*, Vol.9, No:1, February 1979.

⁷¹⁵ MacIntyre, *EP*, ss. 83-84.

açıklamadığını itiraf eder. Ama düşünür din-ahlak ilişkisine dair *Erdem Peşinde* eserinde yapmadığı açıklamayı, 1997 yılında yayınlamış olduğu “What Has Christianity to Say to the Moral Philosopher” makalesinde ayrıntılı bir şekilde yapar. Düşünürün *Erdem Peşinde* sonrası din-ahlak ilişkisine dair görüşünü burada görmek mümkündür: Ahlak felsefesi disiplinli bir sanattır. Bu disiplinde mükemmellik, diğer sanatlardaki gibi, dini ya da dini olmayan çeşitli görüşlerin taraftarlarıyla genişletilmiş müzakereci bir konuşma içerisine dâhil olma noktasında bir istekliliğe bağlı olsa da kişinin dini görüşüne bağlı değildir. Bu yüzden Thomasçı-Aristotelesçi ahlak felsefesi, “Hristiyan Etik” başlığını talep ederek icat edilen teolojik bir disiplinden önemli ölçüde farklıdır.⁷¹⁶

MacIntyre’a göre yirminci yüzyılda ortaya çıkan “Hristiyan Etiği” hiçbir geleneği içermeyen Protestanlıktır. Ama düşünürün Hristiyan Etiğini reddetmesi, onun Hristiyan ahlakını reddettiği anlamına gelmez. Çünkü düşünür, Aquinas ile Katolik geleneğine yaslanan Hristiyan ahlakı içerisinde birçok çalışma yapmıştır. Ama bu çalışmaları düşünür, “Hristiyan Etiği” olarak adlandırmaz. MacIntyre bunu kendi felsefi duruşu üzerinden şöyle ifade eder: “Mesleki olarak bir ahlak filozofuyum, ama asla bir teolog değilim ve kesinlikle Hristiyan ahlakı savunucusu değilim”⁷¹⁷ Belki de MacIntyre kendini bir teolog olarak görmediği için din-ahlak ilişkisi gibi teolojik tartışmalara girmemiş olabilir. Düşünür, “Can Medicine Dispense with a Theological Perspective on Human Nature” adlı makalesinde çağdaş dönem teologların din ve ahlak arasında kurdukları ilişkide zorluk yaşadıklarını dile getirmektedir. Düşünüre göre teologlar, bu konuları ya seküler düzeyde anlaşılır bir şekilde ele alacaklar ya da bu konulara hiç girmeyeceklerdir. Bir yandan da ilişkisi çalışmalarda sürekli olarak sorunlarla karşı karşıya geldikleri sorunlardan kaçınmış olabilir. Eğer onlar bunlardan birincisini seçeceklerse, seküler inançlara uyum sağlayacak ya da onlarla çatışacaklardır. Düşünür bu noktada çatışma seçeneğinin modern dünyada daha olası olduğunu dile getirir. Ona göre modern teologlar artık bu nedenle doğal dünyanın kutsal bağlamlarda açıklanmasını gereksiz bulmaktadır. Düşünür seküler dönemde bu durumların kaçınılmaz olduğunu ileri sürmektedir. Örneğin, modernite ile Protestan din anlayışı, ahlakın temel prensipleriyle uyuşmayan örneklere sahne olmuştur. Burada düşünür, Alman lutheryanizmin, Nazi

⁷¹⁶ MacIntyre, “What Has Christianity to Say to the Moral Philosopher”, *The Doctrine of God and Theological Ethics*, ed. Alan J. Torrance and Michael Banner, Continuum, London 2006, s. 17.

⁷¹⁷ MacIntyre, “What Has Christianity to Say to the Moral Philosopher”, s. 17.

ideolojisindeki yerine değinmektedir. Ona göre Nazi subaylarının çoğu döneminde korkunç eylemleri gerçekleştirmesine rağmen dindar Hristiyanlar olarak biliniyordu.⁷¹⁸

MacIntyre, *Erdem Peşinde* sonrası *Whose Justice? Which Rationality?* eserinden itibaren ilk defa yasa koyucu bir Tanrı düşüncesinden bahsetmeye başlamıştır. Düşünürün bu eseri yazdığı tarihler Aquinas'ı keşfettiği tarihlere denk gelmektedir. Ama yine de düşünürün teolojik görüşlerinden hareketle onun bir Hristiyanlık savunucusu olmadığını, genel olarak Tanrı'nın yasa koyuculuğu üzerinden teizme referanslarda bulunduğunu söylemek mümkündür.

Düşünürün din-ahlak ilişkisine dair görüşlerini ortaya koyan bir diğer çalışması da "How can We Learn What Veritatis Spondor Has to Teach?" dir. Bu makalesinde MacIntyre, Papa II. Paul'un Katolik piskoposlara 1993 yılında göndermiş olduğu *Veritatis Splendor* genelgesi hakkında yazmıştır. Düşünür bu çalışmada teolojik otoriteye sahip bir kilise metninin ahlak tartışmalarında nasıl bir etkiye sahip olduğuna genel bir açıklama yapar. Bu açıklamayı yaparken de bu tarz metinlerin ahlaki tartışmalarda nasıl anlaşılması gerektiğine de değinir. Bir filozof olarak MacIntyre, bu tarz teolojik metinler ile ilişkisinin nasıl olması gerektiği konusunda şunları dile getirir. Elbette ben ne bir teologum ne de bir rahibim, bu yüzden *Veritatis*'i okuyarak yapabileceğim şey teolog ve din adamlarının arasındaki konuşmadaki söylenilenleri sessizce dinlemektir.⁷¹⁹ Böylece düşünür teolojik tartışmalara girmenin yerine onu dikkatli bir şekilde takip etmeyi tavsiye eder. Ona göre kendisi otoriter olan dini metnin ahlak felsefesine girmesi paradoksal bir durumdur. Dini metinler sadece tabi olmayı gerektirir.⁷²⁰

MacIntyre, *Veritatis*'te felsefe ve din ilişkisini ele alırken din ile ahlaki kurallar arasında bir karşıtlık olmadığını belirtir. Düşünüre göre ahlaki doğrular Tanrı tarafından Musa, İsa ve diğer peygamberlerin öğretisinde zaten açıklanmıştır. Vahyin öne sürdüğü kurallar, bizim rasyonel olarak onayladığımız kurallardan farklı değildir. MacIntyre'a göre Tanrı tarafından emredilen kurallar ile pratik rasyonalitemiz tarafından bize emredilen ahlaki yükümlülükler aynı sayılır. Bu nedenle vahyin

⁷¹⁸ MacIntyre, "Can Medicine Dispense with a Theological Perspective on Human Nature", *The Roots of Ethics*, ed. D. Callahan and H. Tristram, The Hastings Center Series in Ethics 1981, ss. 130-132.

⁷¹⁹ MacIntyre, "How can We Learn What Veritatis Spondor Has to Teach?", *Thomist* 58, 1994, s. 171.

⁷²⁰ MacIntyre, "How can We Learn What Veritatis Spondor Has to Teach?", s. 172.

doğrularını dinlerken ahlaki kurallara dair öğrendiklerimizi geride bırakmamıza gerek yoktur. İlahi lütuf bu öğrendiklerimizi çoğu zaman düzeltir ve tamamlar.⁷²¹

Düşünüre göre İsa ve Pavlus, Mesih'in krallığı başlamadan önceki kısa bir dönem için ahlak vaaz etmiştir. İsa'nın kaygısı her halükârda kendine yeten bir yasa açığa vurmak değil, Ferisi ahlakının ıslahını sağlamaktır. Burada basiretin tek formu krallığa bakmaktır. Yeryüzünde hazine biriktirmek, sahip olduğun şeyleri yoksullara vermemek basiretsiz tutumlardır. Bu tutumların izini takip edersen en sonunda ruhunu kaybedersin ve kazandığın dünya da baki olmayacaktır. İnciller'de yer alan ben-sevgisi aslında açık yürekliliktir. Aksi takdirde 'komşunu kendin gibi sev' ifadesinin hiçbir anlamı olmazdı. Hristiyanlık, insan hayatı için önem taşıyan ahlaki kavramları ve inançları öne sürerken başka yerlerden de alınan kavramsal çerçeveleri kabul etmeye razı olmuştur.⁷²²

MacIntyre, Aquinas'a atıfla vahyin felsefi soruşturmalara son veren bir şey olmadığını, aksine bu soruşturmaya yeni yönler ve yeni kaynaklar tayin eden önemli bir unsur olduğunu ileri sürer. Ona göre vahiy, sadece teorik ve pratik soruşturmalardaki soruları cevaplamakla kalmaz, aynı zamanda bu soruşturmalarda hatalı olan şeylerin neler olduğunu ortaya koyar.⁷²³ Bilindiği üzere MacIntyre, din ile felsefe arasında tamamlayıcı bir ilişkinin olduğunu savunur. Bu nedenle modernitenin inanç ile akıl arasında kurduğu çatışmaları reddeder.⁷²⁴ MacIntyre' göre dindarlık, felsefi soruşturmada bir sorun veya engel teşkil etmez. Çünkü imanla şekillenmiş bir insan doğası soru sormaya yatkındır. Bununla birlikte düşünür, din ve felsefe ilişkisinde daha çok felsefeye ağırlık vermektedir. Düşünüre göre felsefi sorgulama dinden bağımsız olmalıdır.⁷²⁵ Düşünür, *Veritatis* gibi otoriteye sahip dini metinlerin zorlayıcı bir mekanizma olarak anlaşılmasının yanlış bir yaklaşım olduğunu ileri sürer. Ona göre dini metinler, tersine insanı daha fazla düşünmeye itmektedir. Dini metinlerdeki mesajlar, rasyonel olarak ahlaki ve kendimizi yeniden tanımaya davet

⁷²¹ MacIntyre, "How can We Learn What Veritatis Spendor Has to Teach?", ss. 174-175.

⁷²² MacIntyre, *EKT*, s. 132.

⁷²³ MacIntyre, "Truth as a Good: a Reflection on Fides et Ratio", *The Task of Philosophy*, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 213.

⁷²⁴ MacIntyre, "Philosophy Recalled to Its Tasks: A Thomistic Reading of Fides Et Ratio", *The Tasks of Philosophy: Selected Essays*, vol 1, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 182.

⁷²⁵ MacIntyre, "Philosophy Recalled to Its Tasks", s. 184.

etmektedir. Bununla birlikte düşünür, Katolik öğretisine yönelik özenli bir itaatin gereksiz olduğu düşüncesini de yanlış bulmuştur.⁷²⁶

MacIntyre'in din-ahlak ilişkisinde merkeze felsefeyi alması, felsefenin din karşısındaki üstünlüğünü ifade etmez. Aynı zamanda felsefe-din karşıtlığı gibi bir düşünce söz konusu değildir. Yani, düşünürün zihninde bu tarz modern ayrımların olmadığını söyleyebiliriz. Bu nedenle düşünür, din ve felsefe arasında hatalı bir ilişki kurduğu iddiasıyla Aydınlanmanın Protestanlık düşüncesine karşı çıkmıştır. Sonuç olarak MacIntyre'in din ve ahlak arasında kurduğu ilişkinin olumlu ve ılımlı olduğu söylenilebilir. Ve bu ilişkide düşünürün felsefeye ağırlık verdiğini de altını çizmemiz gerekir. MacIntyre'in düşünce sisteminde ahlaki doğrular ile vahyin doğruları arasında hiçbir çatışma yoktur.

4.3.3. MacIntyre'de Tarihsellik ve Rölativizm

Tıpkı Hegel'in tarih felsefesi gibi, MacIntyre'in tarihe başvurusu bir teleoloji fikrini barındırmaktadır. Ancak Hegelci teleolojide metafiziğin merkezi kavramı tarih'tir. Evrensel, zamana tabi olmayan Aristotelesçi *telos* düşüncesini Hegel, tarihsel ve zamansal bir zemine kaydırmıştır. Böylece *telos* kavramının kendisi tarihsel bir kuvvete bürünmüştür. Bireylere *telosunu* kazandıran şey, "Mutlak Akıl"dır. Bu durumda birey ikinci hale gelir ve artık kendilerine belirli bir işlev, rol ve kimlik kazandıran bütün bir evrenin bir parçası olarak karşımıza çıkar. Neticede rasyonel insan varlığı "Mutlak Akla" hizmet eden bir özelliğe bürünür.⁷²⁷ MacIntyre'a göre insan *telosu* Hegelci düşüncenin vurguladığı gibi tarihsel olarak anlaşılabilir bir kavram olsa da o insanın değişmeyen özülle tarihsel bir ilişki içerisinde olamaz. *Telosun* tarihsel olduğunu söylemek doğrunun ve iyinin tarihsel olduğunu savunmaktır.⁷²⁸ Knight'a göre Hegel'in Aristotelesçi yanlışlanamaz doğruluk düşüncesini tarihle özdeşleştirmesi, tarihle birlikte tanımlaması son derecede yanlıştır. Çünkü tarih doğru olduğu kadar yanlış da olabilir.⁷²⁹ MacIntyre'a göre doğruluk, eyleme bir şekilde zorunlu standartlar sağlamazsa bu durumda eylemin yargılanacağı

⁷²⁶ MacIntyre, "How can We Learn What Veritatis Spondor Has to Teach?", ss. 174-176.

⁷²⁷ Knight Kelvin, *Aristotelian Philosophy: Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*, Polity Press, Cambridge 2007, s. 77-79.

⁷²⁸ MacIntyre, MacIntyre, Alasdair. "The Theses on Feuerbach: A Road Not Taken", *The MacIntyre Reader*, ed. Kelvin Knight, University of Notre Dame Press, Indiana 1998, s. 233.

⁷²⁹ Knight, "Alasdair MacIntyre's Revisionary Aristotelianism: Pragmatism Opposed, Marxism Outmoded, Thomism Transformed", *What Happened in and to Moral Philosophy in the Twentieth Century? Philosophical Essays in Honor of Alasdair MacIntyre*, ed. Fran O'rourke, University of Notre Dame Press, Indiana 2013, s.115.

sağlam bir zemine sahip olmayacağımıza göre eylemi mükemmelleştireceğimiz standartları da kaybetmiş oluruz.⁷³⁰ Ona göre bu standartlar tarih içerisinde kendisi ortaya çıkmaz. Bunun aksine Hegelci düşüncede, bu standartlar ailenin, sivil toplumun ve devletin ahlaki yaşamının içinde ortaya çıkacak tarihseldir.⁷³¹ Bu açıdan bakıldığında MacIntyre'in tarihsellik ile ilgili görüşü Hegelci düşünceden farklı olduğu ve hatta ona karşıt görüşte olduğu söylenilebilir.⁷³²

MacIntyre'in Hegel'i takip etmeyi bıraktığı yer, rölativizmi aşabilecek gelenek fikrini geliştirdiği yerdir. Tıpkı Hegel'in sistemindeki gibi MacIntyre'in kalkış noktası insani eylemin tarihsel olarak ilerlemesi olsa da onun soruşturmasının ilerlediği yön Hegel'inkinden farklıdır. Ama bu soruşturmanın Hegel'deki gibi nihai bir doğruluk noktası vardır. MacIntyre'in düşünce sisteminde ahlaki soruşturma ve ilerleme içerisindeki rasyonalitenin ilerleyişi çeşitli kırılmalara, bölünmelere sahiptir. Her kırılma noktası bir önceki dönemden farklı bir şekilde yoluna devam eder. MacIntyre'a göre geleneğin bu kırılma noktaları ve çatışmaları gelenek içerisindeki tartışmalar nedeniyle anlam ve önem kazanır. Görüldüğü üzere MacIntyre, tarihsellik konusundaki düşüncesi Hegel'inkinden farklıdır. Ona göre Hegel'in zorunluluk ve mutlak bir son fikri bir kuruntudan ibarettir.⁷³³

MacIntyre, *Erdem Peşinde* eserinde Robert Wachbroit'in "A Geneology of Virtues" makalesinde kendisine yöneltilen rölativizm eleştirilerini kabul eder. Yani, Robert'in erdemlerin farklı geleneklerde farklı açıklamalara sahip olduğu fikrini kabul eder. Böylece düşünür aydınlanma eleştirisiyle bir yandan rölativizmi desteklemiştir. Çünkü MacIntyre, iki rakip ahlak geleneğinin karşılaşmasında ikisinin de önünde olduğunu belirtir.⁷³⁴ Ama düşünür iynin anlaşılmasına yönelik farklı kültürlerde değişmeyen, evrensel iki şeyin olduğunu söyler. Bu iki unsur MacIntyre'ı rölativist olmaktan kurtarır gözükmektedir. Bunlardan birincisi, tek teke iyilerin, genel olarak insani iynin meydana getirilmesine katkıda bulunacak olmaları varsayımına duyulan ihtiyaçtır. İkincisi ise, insanın kendi iyilerine yönelik öğrenme alanlarından

⁷³⁰ MacIntyre, "The Theses on Feuerbach: A Road Not Taken", 233.

⁷³¹ Knight, "Alasdair MacIntyre's Revisionary Aristotelianism", s. 97.

⁷³² MacIntyre, "A Partial Response to my Critics", *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, ed. J. Horton and S. Mendus, University of Notre Dame Press, Indiana 1994, s. 295.

⁷³³ MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy and Tradition*, s. 58-59; MacIntyre, *WJWR*, s. 32.

⁷³⁴ MacIntyre, *EP*, s. 404.

faydalanmasını sağlayan bir dizi sorumlulukların tanınmasına olan ihtiyaçtır.⁷³⁵ Burada iyiye yönelik soruşturmayı Aquinas'ın ileri sürmüş olduğu doğruluk teziyle birlikte ele almak son derecede önemlidir. Thomasçılıkta doğruluk ve iyi arasında ayrılmaz bir ilişki vardır. Onun doğruluk soruşturması rölativist olmayan bir soruşturmadır. Özellikle MacIntyre, hiçbir geleneğin kendi doğruluk iddiası için rölativist bir düşünceye sahip olmayacağını ileri sürer.⁷³⁶ İyilik ve doğruluk iddiasının gerekçelendirme sorunundan daha fazla bir şey oluşu, MacIntyre'ın ahlak felsefesini de garanti açıklamalar aramadan bu sebeple mahrum bırakır gözükmektedir.⁷³⁷ Bu nedenle düşünür bu açıklamalarının yetersiz olabileceğini itiraf eder. Çünkü bu açıklama iki farklı rakip ahlak geleneğinin arasındaki çatışmayı önleyecek bir kanıt sunamamaktadır. MacIntyre'ın erdem anlayışında geleneklere ve onun tarihine başvurusu ister istemez erdemın anlaşılmasının rölativizmden kaçamayacağı gerçeğini kabul etmesini beraberinde getirir.

MacIntyre'ın rölativist olduğuna dair iddialar, kısmen yerinde kısmen de yerinde değildir. Rölativizme göre ahlaki değerler, toplumlara, kültürlere, tarihsel koşullara, dönemlere göre değişmektedir⁷³⁸ ve öznel görüşlerin dışında, geçerli kabul edebilecek değerler ve normlar bulunmamaktadır. Bu bakımdan doğal hukukun olmadığını reddeden rölativistleri, pozitivistin içine yerleştirmek mümkündür.⁷³⁹ Bilineceği üzere MacIntyre, evrensel nitelikte hakların olmadığını savunur. Bu bakımdan düşünür, pozitivist bir perspektifte görünmektedir. Diğer bir yandan düşünürün, her geleneğin ortaya koyduğu ahlaki değerlerinin farklı olduğu görüşü, rölativist bir duruşu sergilemektedir. Ama şunu belirtmemiz gerekir ki, MacIntyre, geleneklerin değerlerinin göreceli olduğunu savunmamaktadır. Bu nedenle onun bir rölativist olduğu kesin bir şekilde söylenilmez. Çünkü Rölativizmi savunmak, bir geleneğe bağlı bir konumda olmayı reddetmek demektir. MacIntyre ise kendini bir geleneğe bağlı görmektedir.⁷⁴⁰ Bu bilgilerden hareketle düşünürün rölativist olmadığını söyleyebiliriz.

MacIntyre'ın rölativizmle ilgili görüşünde iki problemlı meseleye karşı karşıya gelmekteyiz. Birincisi, Thmoasçı-Aristotelesçi iyilik ve doğruluk teorisinin kişinin

⁷³⁵ MacIntyre, "How Can We Learn What Veritatis Splendor Has to Teach?", s. 184.

⁷³⁶ MacIntyre, "A Partial Response to My Critics", s. 295.

⁷³⁷ MacIntyre, "Moral Relativism, Truth and Justification", s. 9.

⁷³⁸ Vecdi Aral, *Toplum ve Adâletli Yaşam*, Filiz Kitapevi, İstanbul 1988, s. 61.

⁷³⁹ Aral, *Toplum ve Adâletli Yaşam*, s. 202.

⁷⁴⁰ Hünler, *İki Adâlet Arasında*, s.334.

veya geleneğin bakış açısına göre değişmeyeceği meselesi. İkincisi, iyilik ve doğruluk teorisiyle gelişecek olan erdem ve pratiklerin anlaşılmasının rölativizmden kaçamayacağı meselesidir. Bu iki mesele ve rölativizmle ilgili MacIntyre’ın pozisyonun netleştirebilme noktasında Krausz’un, “Relativizm and Foundationalizm: Some Distinctions and Strategies” makalesi aydınlatıcıdır. Krausz, “göreceli” olma durumu ile “ilişkisel” olma durumunu birbirinden ayırır ve insani soruşturmanın ilişkisel olmasını kabul etmenin rölativizme sürüklemeyeceğini iler sürer. Ona göre rölativizmde doğruluk ve yanlışlık kültürel ve tarihsel koşullara bağılıken, ilişkisellikte bu ilkeler kültürel ve tarihsel sınırlılıklarıyla anlaşılmaktadır. Bu nedenle ilişkisellikte söz konusu ilkeler rölativizmdeki gibi kültür ve tarihe göre değişmez. Bununla birlikte düşünür ilişkisellik ile rölativizm arasında uyumlu bir ilişkinin olduğunu savunur.⁷⁴¹ Ama bu uyumlu ilişki zorunlu bir ilişki değildir. Dolayısıyla MacIntyre’ın ilişkiselliği kabul ederken rölativizmi reddetmesi kabul edilebilir bir durumdur.

Düşünür *Erdem Peşinde* eserinde rölativist adâlet anlayışını açıkça reddeder. Bununla ilgili daha önce de bahsetmiştik. MacIntyre, “adâletin kültürel olarak anlaşılması” ile “adâlet olarak adâlet”i birbirine indirgenemez iki farklı kategori olarak ortaya koyar. Farklı bir deyişle, adâlet olarak adâlet vardır ve bu gelenekten geleneğe, kültürden kültüre göre değişmezdir. Ama Krausz’un ilişkisellik düşüncesiyle ele alacak olursak, onun nasıl anlaşılacağı noktasındaki rasyonalite kültüre bağımlıdır. Bu nedenle MacIntyre, evrensel bir rasyonalite anlayışını uydurma bir rasyonalite olarak düşünür. Düşünüre göre standartlardan oluşan her gelenek, her standart seti, kendisine bağımlılığını az ya da çok talep eder. Bu nedenle evrensel bir rasyonalite diye bir şey yoktur.⁷⁴² Yani, belli bir veriyi teorik soruşturmanın amaçlarına ilişkin bir şekilde karakteriz etmek, tanımlamak bazı kuramsal veya önsel teorik bağılılıkları olmadan herhangi bir yolu, çözümünü yoktur. Fiziksel soruşturma için doğru olan şey, ahlaki ve teolojik soruşturma için de geçerlidir. Hangi verilerin nasıl tanımlanacağı ve hangisinin hesaba katılacağı, nasıl karakterize edilip, nasıl sınıflandıracağı, bütün bunları kimin yapıyor olduğuyula ve onun ahlaki ve teolojik perspektifine bağılıdır.⁷⁴³ Bu nedenle iyi ve doğru eylemlere yönelik bir rasyonalite her zaman bağlamsal

⁷⁴¹ Krausz Micheal, “Relativism and Foundationalizm: Some Distinctions and Strategies”, *The Monist*, vol. 67, No: 3, 1984, s. 397.

⁷⁴² MacIntyre, *WJWR*, s. 352.

⁷⁴³ MacIntyre, *TRVME*, s. 17.

kalması gerekmektedir. Bu bilgiler ışığında MacIntyre'ın rölativist olup olmadığı meselesinde onun mutlak anlamda bir rölativizmi reddettiği ama bağlamsallığı/i li kiselliği veya ılımlı bir rölativizmi kabul ettiği söylenilebilir.



5. DİN-AHLAK İLİŞKİSİNDE ALASDAİR MACINTYRE VE NURETTİN TOPÇU KARŞILAŞTIRMASI

5.1. Kavramsal Analiz: Topçu ve MacIntyre Karşılaştırması

5.1.1. Farklılıklar – Ortaklıklar

Nurettin Topçu ve Alasdair MacIntyre, her ne kadar aynı alanda çalışmış düşünür olsalar da onların ahlaki kavramları ele alma biçimi birbirinden farklıdır. Belki de bu iki düşünürün iki farklı kültürel coğrafyada yetişmesi bu farklılıkların ortaya çıkmasına neden olmuş olabilir. Ama bunlara rağmen Topçu ve MacIntyre’in düşünce sistemine derinden baktığımızda her iki düşünürün ahlak meselesinde bazı kavramları değerlendirirken aynı noktalara değindiğini görmek mümkündür. Çünkü her iki düşünür de ahlaki kavramları ele alma noktasında kendisinden önceki ahlak filozoflarının izini takip etmiştir. Örneğin, Sokrates’in, Platon ve Aristoteles’in vurguladığı “adâlet”, “eşitlik”, “ölçülülük”, “erdem”, “mutluluk”, vb. kavramlar hem Topçu’nun hem de MacIntyre’in ahlak felsefesinde mevcuttur. Aslında Topçu’nun ahlak felsefesi kavramsal bakımdan daha zengin bir içeriğe sahiptir. Düşünür, kendi ahlak düşüncesini oluştururken hem Batılı hem de İslâmî kaynaklardan yararlandığı için eserlerinde neredeyse ahlak felsefesinde ortaya çıkan tüm kavramları görmek mümkündür. Dolayısıyla Topçu ve MacIntyre’in ahlaki kavramlara ilişkin görüşlerini ele alırken, öncelikle her iki düşünürün kullandığı ortak kavramları değerlendirmeye çalıştık. Daha sonra her iki filozofun geliştirmiş olduğu ahlak kuramlarına – erdem ahlaki ile isyan ahlakına – ilişkin ana kavramları incelemeye çalıştık.

Topçu ve MacIntyre’de İyilik ve Kötülük. Çalışmamızda ele aldığımız bu kavramlar, ahlakın ve dinin ne olduğunu anlama ve anlamlandırma noktasında önemli bir yeri vardır. Daha önceki bölümlerde bahsettiğimiz gibi Topçu ve MacIntyre, iyilik ve kötülüğü, insanın iradesinden, seçme yetisinden doğan bir hadise olarak tanımlar. Topçu’nun ifade ettiği gibi insan hem iyiliğe hem de kötülüğe eğilimli bir varlıktır.⁷⁴⁴ İnsan, evrensel düzeni hedefleyip hakikate doğru yol alırsa iyiliği meydana getirir veya aksine nefsinin esiri olup hayvani zevklerin, hazların peşinden koşarsa kötülüğü yaratır. Yani, iyilik ve kötülük, genel itibarı ile insan doğasından bahsettiğimizde ortaya çıkan olgulardır. Aynı şekilde MacIntyre, iyilik ve kötülüğü, “insanın seçim ifadeleri için kullanılan bir statü sembolü”⁷⁴⁵ olarak tanımlar. Yani, her iki düşünürün

⁷⁴⁴ Topçu, *Ahlak*, s. 52.

⁷⁴⁵ MacIntyre, *EKT*, s. 105.

iyilik ve kötülüğe dair tanımları neredeyse birbirine çok yakındır. Ama şunu da belirtmemiz gerekir ki, MacIntyre kavramları ele alırken daha çok onların tarihsel süreç içinde nasıl bir gelişim ve dönüşümü üzerinde durur.

Topçu ve MacIntyre, iyilik ve kötülük kavramının durum ve menfaate göre insanların düşüncelerinde farklı şekiller alabileceğini söyler. Bu hususta Topçu, Pascal'ın “İnsan öldürmek en büyük suçtur ama bir insan vatan sınırı içinde bir vatandaşı öldürürse katil, vatan sınırı dışında bir düşmanı öldürürse kahraman olur” sözünü aktarır.⁷⁴⁶ Bu durumda iyilik ve kötülük dediğimiz olgular birbirleriyle çelişir ve karşıtlarına dönüşür. Topçu, bu çelişkilerden kurtulmamız için sorunu toplum sınırları içinde değil, evrensel düzeyde ele almamız gerektiğini söyler. Aynı şekilde MacIntyre, Kant'ın ahlak felsefesinden örnek vererek, akıl, sağlık ve paranın kullandıkları ölçüde iyi olduğunu söyler.⁷⁴⁷ Yani, insan aklını veya parasını ne amaçla kullanırsa sonucu da ona göre şekillenir. Bıçağı iyi amaçla kullanırsa ekmek keser, kötü amaçla kullanırsa insan öldürür. Gördüğümüz üzere iyi veya kötü olarak değerlendirdiğimiz bu olguların meydana gelmesi çoğunlukla kişisel tercih meselesine bağlıdır. Bazı insanlar duyumsal zevklerle yaşamayı tercih ederler. Bazı insanlar ise en yüksek gaye için yaşarlar. Böylece Topçu ve MacIntyre, kendisinden önceki filozofların izini takip ederek iyilik ve kötülüğü insan ve onun davranışları üzerinden değerlendirmeye çalışmıştır.

Daha önceki bölümlerde bahsettiğimiz gibi MacIntyre, iyi ve kötü kavramlarını ele alırken daha çok bu kavramların tarihsel gelişimi üzerine odaklanmıştır. Yani, düşünür bu kavramların Homerik çağdan günümüze nasıl bir değişim geçirdiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre günümüzde kullanılan “iyi” (good) kelimesi Homerik çağda kullanılan “Agathos”un karşılığı değildir. “Agathos”, becerikli ve başarılı insana kullanılan övgü sözcüğüdür. Onun karşıtı da “kakos”tur.⁷⁴⁸ Övgü ve yergi ifadesi olan bu iki kavram şeref verici ve utanç verici durumlarda kullanılır.

Topçu'ya göre “iyi” bir varlığın kendine yüklenen gayeyi iyi bir şekilde yerine getirmesidir. Gayelerin de birçok çeşidi vardır. Örneğin, bir zehir insan öldürücü olduğu için iyi ve değerlidir. İnsan öldüremeyen zehrin hiçbir değeri yoktur. İlaç da insanları iyileştirdiği için iyidir. Yani, burada iyi ve kötü özellikler varlıkların kendine

⁷⁴⁶ Topçu, *Ahlak*, s. 53.

⁷⁴⁷ MacIntyre, *EKT*, s. 219.

⁷⁴⁸ MacIntyre, *EKT*, s. 36.

doğru uzanan gayeyi ne şekilde gerçekleştirdiğine göre değerlendirilmektedir. Gayeler gibi iyilerin de birçok çeşidi vardır; bitkiler için “iyi” yağmur, hayvanlar için “iyi” duyumsal zevkler ve düşünme yetisine sahip olan insanlar için “iyi” evrensel düzendir.⁷⁴⁹ Burada Topçu, iyiliğin tanımını yaparken aynı zamanda düşünme yetisine sahip olan insana büyük bir sorumluluk yüklemektedir. Çünkü hayvan ve bitkilerin var olmalarının belli bir gayesi varsa insanın da kendine doğru uzanan büyük gayesi vardır. O da iyilerin en İyi’si olan mutlak doğru ilerlemektir.

Topçu ve MacIntyre, iyilik ve kötülükten söz ederken bu kavramlara yüklenen anlamların ahlak kuramlarına göre de değişebileceğini ileri sürer. Daha önce ifade ettiğimiz gibi bilgi eksenli iyilik düşüncesinden hareket eden Sokrates, kötülüğü bilgisizlikle açıklamaya çalışır. Ona göre insanın bilgisi arttıkça düşünme yetisi gelişir ve iyilik ile kötülüğü birbirinden ayırt etmeye başlar. Topçu, kötülüğün ortaya çıkışında bilgisizliğin önemli bir payı olduğunu savunuyor olsa da burada “bilmek” ile “harekete geçmek” eylemini birbirinden ayırt etmemiz gerektiğini ileri sürer. Çünkü bazıları kötülüğü bildiği halde de yapabilirler. Dolayısıyla ahlaki olgunluk sadece ahlaki bilgileri bilmekle olmaz, esas önemli olan onun uygulanmasıdır.

Topçu ve MacIntyre’ın ifade ettiği gibi ahlak kuramları iyilik ve kötülük konusunda farklı tanımlamalarda bulunmuştur. Bazı ahlakçılar iyilik ve kötülüğün ilahi bir ilke sonucunda meydana geldiğini savunarak dünyada kötülüğün olmadığını söyler. Yani, kötü dediğimiz şeyler gerçekte kötü değildir. Kötülük, iyiliğe anlam veren şeydir. Bu bağlamda Khristippos şu sözleri dile getirir; “karşıt çiftlerden birinin varlık kazanması için diğerinin de var olması zorunludur”.⁷⁵⁰ Yani, adâletin ne olduğunu adâletsizliğe uğradığımızda anlarız. Aynı şekilde acı ile haz, erdem ile erdemsizlik karşıt çiftler ile anlam kazanır. Herakleitos, iyilik ve kötülüğün zıddiyetini kabul etmekle kalmayıp, bunların süjelerin değer yargılarına göre değişim gösterebileceğini söyler. Ona göre deniz suyu insan için içilmez berbat sudur ama balıklar için hayat kaynağı. İnsan için altın değerlidir ama eşek altın yerine samanı tercih eder.⁷⁵¹ Yani, iyi ve kötü dediğimiz olgular bazen belirli süje veya süjelere göre değişebilirler. Mutahharri bunu şu şekilde açıklar; Yılan zehri yılanın kendisi için kötü değildir. Ama ondan zarar görenler için kötüdür. Kurt, kendisi ve otlar için kötü

⁷⁴⁹ Topçu, *Ahlak*, s. 51.

⁷⁵⁰ MacIntyre, *EKT*, s. 120.

⁷⁵¹ Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, s. 49.

değildir. Ama koyun için kötüdür. Koyun da kendisi ve kurt için kötü değildir. Ama ot için kötüdür.⁷⁵²

Gördüğümüz üzere Topçu ve MacIntyre, ahlak felsefesinin ana kavramlarından olan iyilik ve kötülüğü değerlendirirken bu olguların hem kavramsal açıdan hem de toplumsal pratik açıdan geniş bir anlam içerdiğini ortaya koymaktadır. Ama burada şunu da belirtmemiz gerekir ki, her iki düşünür aynı kavramları çalışmış olsalar da ikisinin kullandığı dili, anlatım tarzı ve kavramları ele alma biçimi birbirinden farklıdır.

Topçu ve MacIntyre’de Adâlet ve Eşitlik. Ahlak felsefesinin ayrılmaz parçası ve ana kavramlarından olan adâlet kavramı MacIntyre ve Topçu’nun ahlak sisteminde önemli bir yer işgal eder. Her iki düşünürün de eserlerinde adâlet kavramı ayrı bir başlık altında değerlendirilmiştir.⁷⁵³ Hatta MacIntyre’in bir eseri adâlet üzerine yazılmıştır.⁷⁵⁴ Aristoteles’in izini takip eden MacIntyre adâleti, “pratiklerin sürdürülmesi için zorunlu olan bir eğilimdir” olarak tanımlar.⁷⁵⁵ Aynı zamanda adâlet, vatandaşların yetenek ve becerilerini geliştirmede fırsat eşitliği sağlar.⁷⁵⁶ Düşünüre göre adâlet, toplumun genelini temsil eden bir yargıç tarafından, en üst otorite/kişiler tarafından uygulanmalıdır⁷⁵⁷ ve adâleti topluma uygulamada güven ve dürüstlüğe önem verilmelidir. Örneğin A bir profesör sınav sonrasında B ve C öğrenciye hakkettiği notu verip D öğrenciye mavi gözlerinin çekiciliğinden dolayı veya saçlarının kepeğinin iticiliğinden dolayı hakketmediği notu verirse doğal olarak A profesörün D öğrenciye olan ilişkisi diğer öğrencilerle olan ilişkisinden daha farklı olur ve adâletsizlik meydana gelir. Dolayısıyla değer ve layık söz konusu olduğunda adâlet, herkese aynı ve değişmez standartlara göre belirlenmelidir.⁷⁵⁸ Genel bir ifade ile adâlet, hak edilen ceza veya ödülü dağıtma erdemidir.⁷⁵⁹

Topçu da adâleti tanımlarken “herkesin hakkına saygı göstermek, herkese hakkettiğini vermektir”⁷⁶⁰ diyerek MacIntyre ile aynı görüşü paylaşmıştır. İnsanlar genellikle adâleti, iki kefesi denge halinde olan bir terazi gibi düşünürler. Yani, burada

⁷⁵² Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, s. 50.

⁷⁵³ Topçu, *Ahlak*, s. 99. MacIntyre, *Erdemin Peşinde*, s. 359.

⁷⁵⁴ MacIntyre, *WJWR*

⁷⁵⁵ MacIntyre, *EP*, 296.

⁷⁵⁶ MacIntyre, *EP*, 22.

⁷⁵⁷ MacIntyre, *EP*, 259.

⁷⁵⁸ MacIntyre, *EP*, 284.

⁷⁵⁹ MacIntyre, *EP*, 233.

⁷⁶⁰ Topçu, *Ahlak*, s. 99.

eşitlik söz konusudur. Topçu ise adâletin eşitlikten ibaret olmadığını savunur. Çünkü adâletin temelinde eşitlik olsa da insanların layık olduğu şeyler birbirininkinden farklı olabiliyor. Kişinin bir şeye layık olmanın şartları onun ihtiyaçlarına ve kullandığı kabiliyetine göre belirlenmelidir. Yani, bir insan kabiliyetlerini kullandığı ve çalıştığı oranda kazanmaya haklıdır. Çalışabildiği halde kabiliyetlerini düzgün kullanmayan insan hiçbir şeye hak kazanmamış demektir.⁷⁶¹ Böylece düşünür, adâlet ve eşitliği birlikte ele almış olsa da iki kavram arasında belli bir farklılıklar olduğunu dile getirmektedir. Bu nedenle düşünür eşitliği ayrı bir başlık altında değerlendirir.

Topçu'ya göre insanlar aynı şekilde doğar ve aynı şartlar içinde yaşar. Ama insanların yaratılışında her şey eşit değildir, yani eşit olmayan şeyler de mevcuttur. Örneğin, sağlığı, zekâsı, kuvveti ve güzelliği. Bu eşitsizliği bir haksızlık olarak görenler de olmuştur. Tarihsel açıdan bakıldığında geçmiş zamanlarda daha çok eşitsizliğin hâkim olduğunu görülmektedir. İnsanlar arası ilişkide hep güçlüler zayıfları ezmiş ve bunu kader ayrılığı olarak açıklamıştır. Dünya nimetlerini paylaşmada da hep güçlüler fakirlere üstün gelmiştir. Ama zaman geçtikçe insan kültürünün ve zekasının gelişmesiyle eşitliğe doğru yeni adımlar atılmıştır. Özellikle bu eşitlik fikirlerinin gelişmesinde Hristiyan ve İslâm dinlerinin önemli katkısı olmuştur.⁷⁶² Topçu, eşitlik meselesini ele alırken önce bu fikrin ortaya çıkış nedenini incelemeye çalışmıştır. Böylece düşünür eşitlik fikrinin gelişmesinin iki ana sebebini ortaya koyar. Bunlar; sosyal ve ruhsal sebeplerdir. Şimdi bunları tek tek ele alalım.

Sosyal açıdan baktığımızda ilk çağ toplumlarında pek de eşitliğin olduğunu söyleyemeyiz. Aksine bu dönemde insanlar birçok sosyal sınıflara ayrılıyordu. Bildiğimiz üzere Hindistan'da Brahmanlar, Ksatriyalar, Vaysiyalar ve Sudralar olmak üzere dört sınıfa ayrılıyordu ve buna "Kast Rejimi" diyorlardı. Bu inanca göre Brahmanlar (papazlar) mabut Brahma'nın başından, Kstariyalar (askerler) göğsünden, Vaysiyalar (toprak ve meslek sahipleri) karnından ve Şudralar (çalışanlar) kol ve bacaklarından yaratılmıştır. Bu sistemde aşağı sınıf insanları ile yukarı sınıf insanları arasında ciddi bir ayrımcılık sorunu vardı ve herkes aynı haklara sahip değildiler. Aynı şekilde orta çağda da toplumda sınıf ayrılıkları vardı. Halk, şövalyeler tarafından yönetiliyordu. Halkın hayatı şövalyenin iradesine bağlıydı. Sonraki yüzyıllarda da insanın insana esir olması normal karşılanıyordu. Ama toplumda insanın iradesine

⁷⁶¹ Topçu, *Ahlak*, s. 99.

⁷⁶² Topçu, *Ahlak*, s. 95.

yönelik düşünceler, saygı duygusu geliştikten sonra yavaş yavaş esirlik düşüncesi de ortadan kaldırılmıştır. Böylece herkes kanun karşısında hür ve eşit sayılmaya başlamıştır. Topçu'ya göre XIX. yüzyıldaki sanayi ve iktisat alanındaki gelişmeler tekrar eşitsizliğin meydana gelmesine yol açmıştır. Artık fabrika'da çalışan emekçi sınıfı ile büyük sermayeyi ellerine geçiren sanayi sahipleri arasında uçurum açılmış ve bu uçurum gittikçe derinleşmiştir. Komünizm bu eşitsizliği ortadan kaldırmaya çalışırken aksine insan hürriyetini yitirmiş ve insanlığı ruhsal hayatından uzaklaştırmıştır. Onun yerine maddi ihtiyaçları ön plana çıkarmıştır.⁷⁶³ Topçu toplumsal hayatta meydana gelen tüm bu siyasi ve tarihi olayları eşitlik düşüncesinin gelişiminde önemli rol oynayan bir faktör olarak görmektedir.

Eşitlik düşüncesinin gelişiminde ruhsal sebeplerin de önemli payı olmuştur. Bir insanın kendisi için arzu ettiği haklara başkalarının da sahip olması gerektiğini düşünmesi insanlık sevgisini doğurur. İnsanlık tarihine baktığımızda eşitsizliğin hüküm sürdüğü dönemlerde ve toplumlarda kin ve nefretin, hırs ve zulmün yayıldığını görürüz. Dolayısıyla bu eşitsizliği ortadan kaldırıp yeryüzünde insanlığı cennet hayatına kavuşturmak için öncelikle toplumda eşitsizliğin zorunlu ve haklı olduğu düşünceleri ortadan kaldırarak din ve ahlakı, insanlık sevgisini insanların kalbine sindirmemiz gerekmektedir.⁷⁶⁴ Böylece düşünür eşitsizlik fikrinin ortaya çıkış sebeplerini ortaya koymakla kalmayıp onunla ilgili çözüm önerilerini sunmaya çalışmıştır.

Modern toplumun temel sorunlarından olan eşitsizlik, aslında her iki düşünürün ilgi odağı olmuştur. MacIntyre'a göre de adâlet ve eşitlik birbirlerini tamamlayıcı kavramlardır. Ona göre modern toplumda adâletin sağlanması için her yurttaş eğitim, sağlık ve imkân meselelerinde eşit haklara sahip olmalıdır. Hizmetler de vergi yoluyla hükümet tarafından karşılanmalı ve eşitsizliğe yol açan özel eğitim ve sağlık kurumları kapatılmalıdır. Aynı zamanda insanlara özgür tercih imkânı sunulmalıdır. İnsanlar istediği doktoru ve istediği öğretmeni özgür bir şekilde seçebilmelidir. Aynı şekilde öğretmen ve doktorlar da istedikleri alanda ve istedikleri yerinde çalışabilmelidir. Genel bir ifade ile bu hizmetler devlet denetiminden bağımsız olmalıdır.⁷⁶⁵

⁷⁶³ Topçu, *Ahlak*, ss. 95.-97.

⁷⁶⁴ Topçu, *Ahlak*, s. 98.

⁷⁶⁵ MacIntyre, *EP*, s. 22.

Gördüğümüz üzere her iki düşünür de felsefi sistemlerinde adâlet ve eşitliğe ayrı ayrı yer vermiştir.

Topçu, adâlet ilkelerinden bahsederken bu ilkelerin ilk olarak ahlak filozofu Konfüçyüs tarafından ortaya konulduğunu daha sonra Aristoteles tarafından benimsendiğini dile getirir. Bu adâlet anlayışlarının temeli “kendine yapılmasını istemediğin bir şeyi başkalarına yapma” ilkesine dayanır. Bu ilke aslında İslâm ahlakında da mevcuttur.⁷⁶⁶ Hz. Peygamber hadisinde bir kişinin kendisi için sevdiği şeyi kardeşi için de sevmedikçe gerçek bir Müslüman olamayacağını söyler.⁷⁶⁷ Dolayısıyla toplumsal hayatta adâlet hem ahlaki hem dini açıdan oldukça önem taşımaktadır.

Toplumsal hayatta adâlet ortadan kalkarsa toplum düzeni bozulur, cemiyet ve devlet yıkılır. İnsanların vicdanlarında başkalarına karşı saygı duygusu silinir. Bu duygusuzluk sonucunda adâletsizlik, haksızlık ve zulüm meydana gelir. İnsan haklarına atılan her yumruk şüphesiz bir zulümdür. Topçu’da sebep ne olursa olsun insan hakları eziliyorsa o bir zulümdür. Hatta savaş durumunda olsa dahi bir ülkenin zafere ulaşmak için bir diğer ülkeye atom bombasını atması insanlığa karşı işlenen büyük bir cinayettir.⁷⁶⁸ Bu noktada MacIntyre, Topçu’dan farklı düşünmektedir. Daha önceki bölümlerde bahsettiğimiz gibi MacIntyre’nin ahlak alanındaki en önemli tartışmalarından biri de “barış istiyorsan savaşa hazır olmalısın” ilkesidir. MacIntyre, Topçu’dan farklı olarak bazı savaşların zorunlu ve meşru olduğunu düşünür. Ona göre eğer baskı altında olan bir topluluk özgürlük ve mutluluğa kavuşması için savaşmak durumunda kalırsa derhal silahlanmalı ve savaşmalı, hatta gerekirse nükleer savaşa bile hazır olmalıdır.⁷⁶⁹ Yani, MacIntyre insanın savaş tehlikesinden kurtulmasının çok zor olduğunu söyler. Ona göre savaş, her an karşımıza çıkabilir. Dolayısıyla günümüzdeki savaşın hiçbirisi adil bir savaş değildir.

MacIntyre ve Topçu’nun adâlet ve eşitlikle ilgili görüşlerini karşılaştırmalı bir biçimde ele aldığımızda bazı farklılıklar olmasına rağmen düşünürlerin görüşlerinin büyük ölçüde örtüştüğünü görmek mümkündür. Sonuçta her iki düşünürün ortak hedefi insanlığı adâlete kavuşturmak olmuştur. Ama onların bu noktada çizdiği yolu

⁷⁶⁶ Topçu, *Ahlak*, s. 100.

⁷⁶⁷ Buhari, İman, 6; Müslim, İman 71; Nesai, İman 19; Tirmizi, Sıfatü’l-Kıyama, 59; İbn Mace, Kukaddima, 9.

⁷⁶⁸ Topçu, *Ahlak*, s. 101.

⁷⁶⁹ MacIntyre, *EP*, s.21.

ve kullandığı yöntemi farklıdır. MacIntyre, adâlet ve eşitlik sorunlarının çıkış noktasını erdemlerde bulmuştur. Topçu ise sorunu mutlak adâlet sahibi olan Allah ile temellendirmeye çalışır. Yani, onun adâlet anlayışının temelinde isyan ahlakı yatmaktadır. Çünkü isyan, adâletin çiğnendiği yerde adâletsizliğe karşı vicdanların harekete geçmesidir.⁷⁷⁰ Topçu, başkalarına karşı adil davranmanın tüm insanlık için bir görev olduğunu ileri sürer. Filozof, insanın adil olması için önce maddi ihtiraslardan kurtularak ruh dünyasını aydınlatması gerektiğini düşünür. Yani, insanın ruhundaki adâlet ihtirasları kendi menfaatine üstün olması gerekir. Ona göre adâleti ilke edinen bazı ahlak disiplinleri ahlak kültürünü insan sevgisine bağlarken, dinler Allah korkusuna bağlamıştır. Topçu'nun adâlet tasarımı insana hem insan sevgisini hem de ilahi sevgiyi kazandırmayı hedeflemektedir.

Topçu ve MacIntyre'de Dostluk ve Kardeşlik. MacIntyre'in dostluk erdemine ilişkin görüşleri Aristoteles'ten beslenmektedir. Çünkü Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik'in* iki kitabını dostluğa ayırmıştır. Ona göre her ailenin, her şehrin ve her devletin oluşumunda zorunlu olan unsur dostluktur ve onun dostluk anlayışının temeli sevgiye dayalıdır.⁷⁷¹ Aristoteles'e göre dostluk, ikili arkadaş grubundan oluşan bir ilişki için kullanılan bir kavram değildir. Dostluk aile, akraba ve komşu olmak üzere tüm insanlığa yayılan sevginin ifadesidir. Dolayısıyla yurttaşlık bilincinin gelişmesi için toplumda dostluk ilişkilerinin olması zorunludur. Ona göre siyasi yapı toplumda sadece yurttaşların refahını sağlamakla kalmayıp toplum içinde dostluk bağ oluşturmalıdır.⁷⁷²

Aristoteles'in dostluk erdemine ilişkin tasnifi insani iyi'nin ne olduğunu anlamamızda yardımcı olabilmektedir. Düşünür üç farklı dostluktan bahseder. Bunlardan birincisi yarara dayalı dostluktur. İnsanların çoğu aynı amaç peşinden koşarken amaçlarını gerçekleştirmek için dostluk kurabiliyor. Aristoteles bu dostluk türünün toplumda çok yaygın olduğunu dile getirir. Bir diğer dostluk türü de hazza dayalı dostluktur. Düşünür, hazza dayalı dostluğun hem insanlara hem de hayvanlara ait olduğunu belirtir. Hazza dayalı dostluğun zıttı ise erdeme dayalı dostluktur. Erdeme dayalı dostluğun değerli olmasının nedeni, seven ile sevilen arasındaki ilişkide karşılıklı sevginin olmasıdır. Aristoteles'e göre erdeme dayalı dostluğun dışındaki

⁷⁷⁰ Topçu, *Ahlak*, s. 101.

⁷⁷¹ MacIntyre, *EP*, s. 232.

⁷⁷² Aristoteles, *Eudemos'a Etik*. s.43.

diğer iki dostluğu – fayda ve haza dayalı – genellikle kötü insanlar kurabilmektedir. Kötü insanların erdeme dayalı dostluğa sahip olmaları çok zordur. Çünkü onlar içinde bulundukları durumundan memnun olmadığı zaman hemen dostluğu bitirir ve ilişkide uzlaşma gibi ilkeler kaybolur. Oysa uzlaşma dostluk ilişkisinde en önemli şeylerden biridir. Bu bağlamda Aristoteles ortaklık fikrinden bahsederken Platon’un ifade ettiği gibi dostluk ilişkilerinde ortak kadın, ortak çocuk gibi fikirlerin yanlış olduğunu belirtir. Düşünre göre bunlar dostluğa zarar verir.⁷⁷³ Böylece Aristoteles daha çok erdeme dayalı dostluğa önem verir ve bu ilişki biçiminin insanları mutlak iyiliğe götüreceğini düşünür.

Aslında MacIntyre’ın düşünce sisteminde dostluk erdemi, cesaret erdemiyle birlikte anılmaktadır. Çünkü Homerik toplumlarda bunlar birbirinden ayrı düşünülemeyen erdemlerdir. Cesaret, savaşta veya yarışta üstünlük kazanan kişiye toplumu ve ailesi tarafından gösterilen bir saygının ifadesidir. Cesur olmak, güvenebilir bir insan olmak demektir.⁷⁷⁴ Yani, toplumsal hayatta insanlar arası ilişkide güven ve sevgi kaybolursa dostluğun da pek anlamı kalmaz.

Çalışmamızda ele aldığımız bir diğer düşünürümüz Topçu, dostluk kavramının tanımını yaparken, MacIntyre gibi dostluğun iki insanın ilişkisinden ibaret basit bir içtimai olay olmadığını dile getirir. Ona göre dostluk dünyada çok az rastlanan yüksek bir ruh halidir. Dostluk duygusu sadece samimi ruhlarda ve insan şahsiyetlerinin en yüksek basamaklarında bulunur. Ama Topçu, arkadaşlık, kardeşlik ve akrabalık gibi tesadüfi yakınlıkların dostlukla alakası olmadığını belirtir. Dostluğu yaşa, kana ve menfaate göre değerlendiren bu anlayış aksine insan ruhunu esir eder. Dostluk, yaşları, vücutları, menfaatleri ve ana-babaları birbirinden ayrı olmalarına rağmen bir kalple yaşamalarıdır. Bu kutsal ilişkiyi sosyoloji veya biyoloji gibi bilim dallarıyla açıklamak çok zordur. Çünkü dostluk beden ve cemiyetten ayrı, ruha ait ruhi ve ilahi bir kavramdır. Dostluk tıpkı ruhun derinliklerinden gelen bir müjde gibidir. Farklı bir deyişle dostluk bir ruhun ikiye bölünüp iki farklı bedende yaşaması gibidir. Herhangi bir akıl yürütmeye ihtiyaç duymadan ve neyi aradığını bilmeden “aradığımı buldum” diyen ruhun sevinç ve zaferidir. Yani, insanın içinde gerçek dostluğu arayan aslında ruhtur. Gerçek bir dosta yönelik bu arayış Mikelanji’nın, Russo’nun ve Bethoven’in

⁷⁷³ Mine Öğütü Elibol, *Erdem Etiği – Aristoteles ve Alasdair MacIntyre Örneği* –, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2021, s. 31-32.

⁷⁷⁴ MacIntyre, *EP*, ss. 186

eserlerinde açık görünmektedir. Sonsuzluğa yönelen bu arayışı tüm dünyaya hayat halinde serpilmiş bir yüzde görmek mümkündür. Bu yüz aynı zamanda tabiatın yüzüdür. Gönü ve ruhani gözü olanlar tabiatla konuşurlar ve halleşirler. Tabiatla konuşmayı bilmeyen ruhlar dilsiz sayılır.⁷⁷⁵ Böylece düşünür dostluğu sadece insanlar arası ilişkide görünen bir olgu olarak ortaya koymaz. Dostluk aynı zamanda insan ile tabiat arasında oluşan bir bağıdır.

Gönül gözü olan insanlar bir dağ altında olsun veya bir deniz kenarında hep tabiatla sözleşirler; acılar anlatılır ve sırlar açılır. Tabiatla yaralar tedavi edilir ve derde şifa umulur. Ruhtaki yaralar Kur'an'la tedavi edildiği gibi tabiatla su ile tedavi edilir. Güneşe her bakış yeni bir aşkı doğurur. Yani burada aşk, insanın tabiatla Tanrı'ya tırmanmasının ve hakikat yolculuğunun ifadesidir. Çünkü tabiat, insanın dostların dostu olan Büyük bir Dost'a ulaşmada bir merdivendir. Akar sular, dağlar, ağaçlar ve denizler insanın büyük Dost'a kavuşması için geçilmesi gereken bir geçittir. Bu geçidi aşan ruhlar artık Allah'a kavuşur ve her yerde dostların Dost'u olan Allah'ı görür. Artık onlara yağmurun yağması ve rüzgârın esmesi bile Allah'ı hatırlatır. Bu geçidi aşamayan ruhlar da çaresizce dostunu bu sefil dünyada aramaya devam eder ve boşuna yorulur. Onlar ömür boyunca dostunu bulamasalar bile dost arama zevkini tatarlar. İnsanların tüm ümidi en Büyük Dost'a kavuşmak olduğu zaman dünyamız daha değerli ve güzel olacak, insanların dost arama çabaları da boşa gitmeyecek.⁷⁷⁶

Gördüğümüz üzere MacIntyre, dostluk kavramını açıklamada Aristoteles'in dostluk tasnifinden istifade etmiştir. Düşünür sürekli olarak bu konuda Aristoteles'e atıfta bulunmaktadır. Topçu'nun dostlukla ilgili görüşlerine baktığımızda ise ağırlıklı olarak tasavvufi bir çizgide ilerlediğini görmek mümkündür. Onun dostlukla ilgili düşüncesi insan ve tabiat sevgisinden hareket ederek insanı ilahi bir varlığa doğru götürmektedir.

Şimdiye kadar Topçu ve MacIntyre'nin ahlak sistemlerinde kullanmış olduğu ortak kavramları incelemeye çalıştık. Ama burada şunu belirtmemiz gerekir ki, her iki düşünürün aynı kavramları çalışmış olmaları onların aynı çizgide ilerledikleri veya aynı görüşü benimsedikleri anlamına gelmez. Çünkü her iki düşünürün ahlak kuramı iki farklı kaynaktan benimsemektedir. Düşünürlerin ahlaki kavramları tarihsel açıdan incelemesi, tarihsel gelişimine dikkat çekmesi belki de onların ortak noktalarından biri

⁷⁷⁵ Topçu, *Var Olmak*, ss.80-81.

⁷⁷⁶ Topçu, *Var Olmak*, s.82.

olabilir. Şimdi Topçu ve MacIntyre’ın ahlaki erdemler meselesinde hangi erdemlerden ve hangi kavramlardan bahsetmiştir? İkisinin kullandıkları ortak kavramlar var mıdır? Varsa onların arasında ne tür farklılıklar vardır? Şimdi bu sorulara cevap aramaya çalışacağız. Aslında Topçu ve MacIntyre, ahlaki erdemler meselesinde kavramları ele alırken de iki farklı çizgilerde ilerlemiştir. MacIntyre daha çok Antik Yunan felsefesi ağırlıklı çalışırken Topçu konuyu hem İslâm hem de hareket felsefesi üzerinden değerlendirmeye çalışmıştır.

Topçu ve MacIntyre’de Erdem ve Mutluluk. Topçu ve MacIntyre’ın en çok üzerinde durduğu kavramlardan biri erdemdir. Özellikle MacIntyre’ın geliştirmiş olduğu ahlak kuramı erdemler üzerine kurulmuştur. Düşünür eserlerinde Heroik toplumdan günümüze kadar erdem kavramının nasıl bir tarihsel gelişim yaşadığını ortaya koymuştur. Bilindiği üzere Topçu da aynı şekilde eserlerinde Yunan felsefesinden bu yana erdem üzerine fikir üretmiş düşünürlerin görüşlerine yer vermişti. Yani, her iki düşünürün de kavram ve sorunları tarihsel açıdan ele alması onların belli bir ölçüde yakınlığını göstermektedir.

Homerik manzumelerinden hareket eden MacIntyre’a göre erdem, karşımıza çıkan engelleri, tehlikeleri, dağılmaları ve zorlukları aşmamıza yardım eden ve içsel iyileri edinmemize destek veren insani bir niteliktir. Aynı zamanda erdem, insanın iyiye yönelmesini, iyiyi bilmesini ve kendini tanımasını sağlar.⁷⁷⁷ Diğer bir deyişle erdem, kişinin payına düşen bir görevidir. Toplumsal hayatta herkesin kendine özgü bir görevi olduğuna göre toplumu oluşturan her bireyin aretesi - erdemi - birbirininkinden farklıdır. Bir savaşçının erdemi cesaretli olmaksa, bir kralın erdemi emretmektir. Bir karının erdemi ise sadakatli olmaktır. Yani, her türlü fazilet ve üstünlük için kullanılan erdem kavramı, genel itibarıyla iyi bir insanın uyguladığı ve sahip olduğu şeyi ifade eder. MacIntyre’de erdem söz konusu olduğunda doğal olarak “agathos” ve “aidos” kavramlarıyla karşılaşırız. Çünkü bu ikisi insanların erdemli olup olmadığını ifade eden kavramlardır. Eğer insan payına düşen görevi iyi bir şekilde yerine getiriyorsa, o kişi agathos’a sahip demektir. Agathos en yüksek, en iyi aşamanın ifadesidir. Aksine insan üzerine düşen görevi beceremiyorsa “aidos” duyar. Yani, “aidos” ayıp ve utancı ifade etmektedir.⁷⁷⁸ Bu kavramlar İslâm ahlak düşüncesinde kullanılan “fazilet” ve “rezilet” kavramlarıyla karşılanabilmektedir. Genellikle İslâm

⁷⁷⁷ MacIntyre, *EKT*, ss. XVII-XIX.

⁷⁷⁸ MacIntyre, *EKT*, s. 12.

ahlak felsefesinde güzel ve çirkin huyları, iyilik ve kötülüğü ifade etmek için erdem ve erdemsizlik kavramlarını kullanılmaktadır.

Aslında her iki filozofun ahlak felsefesine baktığımızda ikisinin de erdem ile mutluluk kavramını birlikte ele aldığını görürüz. Şimdi bu konu hakkında düşünürlerin görüşlerine tek tek değinelim. MacIntyre, erdem ahlakının temsilcilerinden biri olan Aristoteles'ten hareket ederek mutluluk kavramını açıklamaya çalışmıştır. Aristoteles, iyi'yi ifade etmek için "eudaimonia" kavramını kullanmıştır. Mutluluk için kullanılan eudaimonia kavramı, insanın Tanrısal olanla ilişkideki hoşnutluk duyma halini ifade etmektedir.⁷⁷⁹ Aynı zamanda "eudaimonia" insanın tamliğini ifade eder.⁷⁸⁰ MacIntyre'a göre erdem, insanı mutluluğa götürmüyorsa telos'tan yoksun demektir. Yani, erdem ve mutluluk birbirinden bağımsız şeyler değildir. Aynı zamanda özdeş de değildir.⁷⁸¹

MacIntyre ve Topçu, en yüksek iyiden söz ederken, en yüksek iyi'nin ve mutluluğun son bir noktası olmadığını savunur. MacIntyre'ın dediği gibi en yüksek iyi budur veya mutluluk şundan ibarettir dediğimizde eylemi sona erdirmiş oluruz.⁷⁸² Gerçek mutluluk veya en yüksek iyi, insan ruhuna doyum veren ve ona tırmanınca doyum vermeye devam eden şeydir.⁷⁸³ Yani, insan en yüksek iyiyi elde etmesi için sürekli olarak arama çabasında olması gerekiyor. İslâm düşünür olan Topçu, bunu hareket felsefesiyle açıklar. İnsan ebedi sonsuzluğa, Allah'a ulaşması için sürekli hareket halinde olması gerekiyor. Hareket adamı, Allah'ın iradesine bağlanmış en mutlu insandır.⁷⁸⁴ İnsan, hareket alanına girdiğinde bilgisizlik de ortadan kalkar. Çünkü hareket hakikati aydınlatır. MacIntyre ve Topçu, en yüksek iyiden, mutluluktan söz ederken her iki düşünür de zenginliğin, hazın, şan ve şerefın hiçbir zaman mutluluğun ölçüsü olmayacağını savunur. Hatta ahlakı yarar, çıkar, duyumsal zevk ve hazlarla temellendirmeye çalışan ahlak kuramlarını ciddi bir şekilde eleştirir. Onlara göre hazlar hayvanlara uygun bir duygudur. Böylece filozoflar, düşünme yetisine sahip olan insana özel ahlaki ve manevi değerleri maddi değerlerden üstün görmüştür.

⁷⁷⁹ MacIntyre, *EP*, s. 223.

⁷⁸⁰ H. Nur Beyaz Erkızan, *Aristoteles Yazıları –Etik ve Politika Üzerine*, s. 86

⁷⁸¹ MacIntyre, *EKT*, s. 116.

⁷⁸² MacIntyre, *EKT*, s. 72.

⁷⁸³ MacIntyre, *EKT*, ss. 60-63.

⁷⁸⁴ Öztürk ve Özmen, "Nurettin Topçu: Hareketten İsyan Ahlakına", s. 206.

Topçu'nun ahlak felsefesinde erdemler "erdem ve mutluluk" adlı ayrı bir başlık altında değerlendirilmiştir. Topçu'nun erdemle ilgili görüşünü kavramak için öncelikle onun insan anlayışını gözden geçirmemiz gerekir. Çünkü ahlaki erdemler insana özel kavramlardır. Düşünüre göre insan varlığı analiz edildiğinde sadece onun fizyolojik boyutu değil, aynı zamanda onun ruhsal boyutu da dikkate alınmalıdır. Çünkü insan hem beden hem de ruhsal yapısıyla mutluluğun peşinden koşar.⁷⁸⁵ Epikür ve Aristippos gibi bazı ahlak filozofları mutluluğu hazlarda bulmuştur. İnsanın ruhsal boyutuna önem veren düşünürler ise mutluluğu aşkla, sevgi ve erdemle temellendirmeye çalışmıştır. Ruhçu bir filozof olan Topçu da insanın bedene ait hazlardan, arzu ve isteklerden arınarak mutlak mutluluğa ulaşabileceğini düşünür. Ona göre gerçek mutluluk ruhun doyumudur. Ama ruhsal doyum sınırsızdır ve o gittikçe artar. Çünkü erdemli insan iyilik yaptıkça daha fazla sevinir ve sevgi duygusu artar.

Aslında MacIntyre ve Topçu'nun erdem anlayışı geniş bir içeriğe sahiptir ve bunu bir başlık altında değerlendirmek çok zordur. Çünkü erdem kendi içerisinde birçok kavramı barındırmaktadır. Düşünürler ahlak sistemlerinde yukarıda bahsi geçen erdemler dışında birçok erdemden bahseder. Şimdi kısaca bunlara değinelim.

Aristoteles'in izini takip eden MacIntyre, *Erdem Peşinde* eserinde Yunanlıların erdem anlayışından bahsederken ayrıca üç erdem – "dikaio", "sophrosyne" ve "sophos" (adil, ölçülü ve bilge) – üzerinde durur. Burada "dikaio", adil bir insanı, adâleti ifade etmektedir. Homeros'a göre "dikaio" evrensel düzene saygı duyan, ona uyan ve onu bozmayan insandır.⁷⁸⁶ Eski Yunan filozoflarından Platon adâletin, tüm erdemleri kendi içinde barındıran bir erdem olduğunu dile getirir.⁷⁸⁷ "Sophrosyne" dediğimiz ölçülülük erdemi ise eski Yunan felsefesinden bugüne kadar düşünürler tarafından en benimsenen erdemlerin arasındadır. Ölçülülük, insanın kendini dizginleyebilme, yönetme ve tutkularını kontrol etme erdemidir.⁷⁸⁸ Farklı bir deyişle kendini tanımayı, bilmeyi ve keşfetmeyi ifade eden aristokratik bir erdemdir. "Sophos" ise bilgeliği ifade eder. Yani, tüm bilgileri kendisinde bulunduran insandır.

Gördüğümüz üzere MacIntyre'de "adâlet", "cesaret", "ölçülülük" ve "cömertlik" vb. kavramlar onun erdem anlayışının temel taşlarını oluşturmaktadır. Düşünür, Aristoteles'in çizdiği yoldan hareket ederek bunları karakter erdemlerinin

⁷⁸⁵ Topçu, *Ahlak*, s. 80

⁷⁸⁶ MacIntyre, *EP*, s. 203.

⁷⁸⁷ Ernst Von Aster, *İlkçağ ve Ortacağ Felsefe Tarihi*, s. 179.

⁷⁸⁸ MacIntyre, *EP*, ss. 206-212.

altında değerlendirir. Burada değinmemiz gereken önemi bir husus, bu kavramlar birbirinden farklı olsalar da aynı zamanda birbirlerini anlamlı kılan ve tamamlayan kavramlardır. Örneğin Aristoteles ve MacIntyre’de cesaret kavramı hep yiğitlik kavramıyla birlikte anılmaktadır. Aristoteles’e göre cesaret edilmesi gereken yerde cesaret eden ve korkulması gereken şeylerden gerektiği zaman ve gerekli şekilde korkan kişi, yiğittir; çünkü yiğit, aklın gerektirdiği şekilde ve yakışan biçimde hareket eder ve eylemde bulunur.⁷⁸⁹ Yani, cesaretlilik, cüretkarlık ile çekingenliğin ortasındadır. Anladığımız üzere cesur olmak bazen geride durmak bazen de hamle yapmaktır. Aynı zamanda bu düşünce bizi ölçülü olmaya, orta yolda olmaya itmektedir.

MacIntyre’de ölçülü olmak insanı erdemli ve mutlu bir hayata götürür. Ölçülü olmak tamamen hazzardan sıyrılmak değildir. Özellikle bedensel hazzlarda ölçülü olmak çok önemlidir. Bedensel hazzlarda ihtiyaçtan fazlasına yönelmek insanı erdemsizliğe ve mutsuzluğa götürür. Çünkü bedensel hazzların esiri olan insan, istediği ölçüde bu hazzı alamadığı zaman umutsuzluğa düşer ve büyük acı çeker.

Daha önce bahsettiğimiz gibi erdem ahlakında karşımıza çıkan erdemler hep birbiri ile yakından ilişkilidir. Nasıl ki cesaret ve yiğitlik birlikte anılıyorsa aynı şekilde cömertlik ile yüce gönüllülük birlikte düşünülmektedir. Aslında cömertlik de ölçülü davranmanın ve orta yolun bir ürünüdür. Yani, cömertlik savurganlık ile cimrilığın ortasıdır. Gereken kişilere gerektiği ölçüde ekonomik değerleri paylaşmak cömertliğin bir göstergesidir.⁷⁹⁰ Anladığımız üzere cömertlik erdemi, kişilerin ekonomik değerleriyle alakalıdır. Gerektiğinden fazla harcama yapan insan ise savurgandır ve bunlar genellikle cimriler tarafından sevilmemektedir. Aristoteles, savurganlıktan cimrilığın daha kötü bir şey olduğunu belirtir. Çünkü mal ve mülke düşkün olan cimriler, başkalarından fazlasıyla alır ama başkalarına yeterli kadar vermezler. Aristoteles’e göre sürekli daha fazlasını isteyen insanlar çirkinliğe göz yumanlardır.⁷⁹¹ Cömertlikle birlikte anılan yüce gönüllülük de yine insanların ekonomik değerlerine bağlıdır. Yüce gönüllülük, pısrıklık ile küstahlığın ortasıdır. Şimdi MacIntyre’ın ahlaki erdemlere dair görüşlerine değindikten sonra Topçu’ya geçebiliriz.

⁷⁸⁹ Aristoteles, *NE*, s. 59.

⁷⁹⁰ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3, Aristoteles*, 2.baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2009, s.20.

⁷⁹¹ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3, Aristoteles*, s.23.

Topçu, eserlerinde hem Batılı hem de İslâmî kaynaklardan yararlanarak birçok erdemi ortaya koymuştur. Filozof, *Kültür ve Medeniyet, İslâm ve İnsan, Var Olmak*, adlı eserinde İslâm'ın en önemli öğelerinden olan “aşk”⁷⁹², “inanma” ve “sevme”, “bilme” ve “düşünme”⁷⁹³ “hürmet”, “merhamet” ve hizmet”⁷⁹⁴ gibi birçok erdemlerden bahsetmiştir. Şimdi bunları düşünürün görüşleri ışığında tek tek ele alalım. Topçu'nun düşünce sisteminde aşk, sonu olan nesneler dünyasından sonsuzluğa geçiştir. Sevenin sevilenin varlığına bürünmesi, tüm iradesiyle sevilene teslim olmasıdır.⁷⁹⁵ Aşk ruhu insanı maddeden, kazanç ve siyasetten uzaklaştırır. Aşk geldiğinde zaman ve mekân gibi izafî unsurlar ortadan kalkar. Aşk halinde görülen dünya sadece tek bir bakıştan ibaret olur ve aşk her şeyi – alem, ben ve O – kaplar. Aşk kâinatın başlangıcı ve gayesidir. Allah da bu mutlak aşkın kendisidir.⁷⁹⁶ Düşünüre göre gerçek aşk, insanın hayvani unsurlardan sıyrılıp, fani gözüken şeylerin aşkından geçerek Allah'ın mutlak sevgisine ulaşmasıdır.⁷⁹⁷ Gördüğümüz üzere Topçu'nun ahlak anlayışında aşk hayati bir önem taşımaktadır.

Topçu'nun ahlak sisteminde inanma ve sevme önemli bir yer işgal eder ve düşünür bunu ayrı bir başlık altında değerlendirme ihtiyacı duymuştur. Topçu'ya göre inanmayan ve sevmeyen insanların ruhu ölmüş sayılır. Çünkü inanış ve sevgi gerçek yaşayıştır. Bu değerlere sahip olmayanlar da taklide mahkûm olurlar. Dolayısıyla toplum ve nesile inanış ve sevgi aşısı yapmadan parlak bir gelecek beklemek çok zordur. Sevgi ve aşk olmadan kimse hakikate ulaşamaz. Gerçek aşk ve sevginin sahipleri sonsuzluğa doğru yol alır ve servet, şöhretle işi olmaz.⁷⁹⁸

Topçu, “bilme” ve “düşünme” erdemine de oldukça önem vermiştir ve bununla ilgili görüşlerini de ayrı bir başlık altında ortaya koymuştur. Düşünür bilgiyi iki şekilde ele alır. Biri eşyadan (maddeden) oluşan bilgidir. Bu bilgi insanı düşünmeye sevk etmezse insan ayaklı kütüphaneden farkı olmaz. Düşündürmeyen bilgi beyinleri kilitler ve zihinleri felce uğratar. Diğer bir bilgi sonsuz bir gayeye uzanan hakikat bilgisidir.⁷⁹⁹ Yani, edindiğimiz bilgi bizi düşündürdükleri takdirde değerli olur. Düşünmek aşkın eseri ve ruhun sevgisidir. Topçu'ya göre tüm dinlerin peygamberleri

⁷⁹² Topçu, *KM*, s. 61.

⁷⁹³ Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 44.

⁷⁹⁴ Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 109.

⁷⁹⁵ Topçu, *KM*, s. 62.

⁷⁹⁶ Topçu, *KM*, s. 173.

⁷⁹⁷ Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 38.

⁷⁹⁸ Topçu, *Var Olmak*, ss. 24-27.

⁷⁹⁹ Topçu, *İslâm ve İnsan*, ss. 44-49.

düşünmekle olgunlaşmıştır. Dinden düşünceyi ayırırsanız, dinin ruhu, ibadetlerin anlamı kaybolur.⁸⁰⁰ Dinler tarihine baktığımızda da Tanrı tarafından gönderilen peygamberlerin her birinin güzel bir düşünceye sahip oldukları görünmektedir. Bu nedenle onlara peygamberlik mesuliyet yüklenmiştir.

Topçu'nun ahlak felsefesinde İslâm ahlakının temel kavramları olan "hürmet", "hizmet" ve "merhamet" duyguları önemli bir yer işgal eder. Ona göre hürmet, tüm varlıklara karşı sevgi ve aşkın ifadesi, ibadetin ruhudur. Hürmet duygusu olmadığı bir toplumda insanlar birbirine saldırır.⁸⁰¹ Bilindiği üzere ruh kuvvetine önem veren Topçu'nun ahlak sisteminin temeli aşk ve dine dayanmaktadır. Düşünürün ele aldığı diğer kavramlar da hizmet ve merhamettir.⁸⁰² Hizmet, aslında başkalarına yardım etmek, etrafını aydınlatmak suretiyle Allah'ı aramaktır. Yani, insanların kalplerini aydınlatmak, Allah'ın hizmetinde olmak demektir. Aslında hizmet ilahi bir emirdir. Yani, ibadet ile aynı yapıdadır.⁸⁰³ Merhamet ise, acıyı ortadan kaldırarak onun yerini sevgi ve saygıyla doldurmaktır. Merhamet duygusu sorumluluk duygusunu uyandırır. Sorumluluk ile merhamet duygusu birleştiğinde ise adâlet meydana gelir.⁸⁰⁴ Topçu'da merhamet, insanın kalbinde hiç sönmeyen ateş gibidir. Bizi ahlak hareketine sürükleyen de merhamettir.⁸⁰⁵ Gördüğümüz üzere Topçu, İslâm ahlakının temel prensipleri olan hürmet, merhamet ve hizmete oldukça önem vermiştir. Ona göre her hikmetin başı hürmettir. Hürmet ise merhameti doğurur. Hürmet ile merhametin birleşiminden hizmet meydana gelir.

Şimdiye kadar ele alınan kavramların genel mukayesesini yapacak olursak, MacIntyre ve Topçu, her ikisi de ahlak alanında çalıştığı için onların eserlerinde aynı kavramların işlenmesi gayet doğaldır. Ama bu filozofların aynı yolu takip ettiği anlamına gelmez. Düşünürlerin eserlerinde kavramlar bakımdan benzerlikler olsa da onların dil yöntemi ve anlatım şekli birbirinden farklıdır. Çünkü filozofların, ele almış oldukları kavramların kaynakları farklıdır. Daha önce de birçok kez vurguladığımız gibi MacIntyre'nin kavramlar listesi Platon, Aristoteles ve Aquinas'ın ahlak

⁸⁰⁰ Topçu, *İslam ve İnsan / Mevlana ve Tasavvuf*, s.66.

⁸⁰¹ Topçu, *TMD*, s.125.

⁸⁰² Muhammed Sarıtaş, "Nurettin Topçu'nun Fikir Dünyası," Nurettin Topçu'ya Armağan, İstanbul, Dergâh Yayınları 1992, s.90-91.

⁸⁰³ Topçu, *İslam ve İnsan*, ss. 106-107.

⁸⁰⁴ Karaman, *Nurettin Topçu'da Ahlak Felsefesi*, s. 35.

⁸⁰⁵ Topçu, *İslam ve İnsan* ss. 101-103.

felsefesinden beslenirken Topçu'nun ahlaki kavramları ağırlıklı olarak İslâm tasavvufundan ve hareket felsefesinden beslenmektedir.

5.1.2. Erdem Ahlakına Özgü Kavramlar

MacIntyre'a göre ahlaki kavramların ortaya çıkışı toplumsal hayatla doğrudan ilişkilidir. Çünkü toplumsal hayat bireylerden oluşur. Her bireyin – çoban, yargıç, savaşçı – kendi niteliklerini ifade etmek için de adil, ölçülü, cesur, cahil vb. kavramlara ihtiyaç duyarız.⁸⁰⁶ Yani, toplumsal hayat, ahlaki kavramları meydana getirir. Bu yüzden Heroik toplumlarda ahlaklılık ile toplumsallık aynı anlama geliyordu. MacIntyre'a göre insanların ahlaklı bir yaşam sürdürebilmesi için onlar kendi aralarında saldırganlığı ve şehveti yasaklayıcı bir kural oluşturmak zorundadır. Bu kuralları ihmal edenlere de ceza uygulaması gerekir. Bu tür kural ve ilkelerin bazıları ahlakı, bazıları ise yasayı meydana getirir.⁸⁰⁷ Şimdi MacIntyre'ın ahlaki erdemler meselesinde ele aldığı temel kavramlara değinelim. Bildiğimiz üzere MacIntyre'ın erdem ahlakı kendi içinde birçok kavramı barındırmaktadır. Özellikle onun üç katmanlı erdem anlayışı “pratik”, “gelenek” ve “anlatı” olmak üzere üç ana kavramdan oluşmaktadır.

MacIntyre'ın “pratik” anlayışına geçmeden önce düşünürün bu konudaki iki uyarısına kulak vermeliyiz. Bunlardan birincisi erdemler, sadece “pratik” içinde hayata geçirilebilen şeyler değildir. İkincisi burada kullanılan pratik terimi, günlük kullanımlarından tamamen farklıdır. MacIntyre'ın erdem ahlakında öne çıkan “pratik” kavramı, toplumsal nitelikte ortaya çıkan insani bir etkinlik biçimini ifade etmektedir. Bu etkinlik biçimi kendi içinde birçok amaç ve iyileri barındırmaktadır. Düşünürün ifade ettiği *işsel iyiler*, söz konusu etkinliğe katılanlar tarafından elde etmek istediği nihai bir amaçtır. Bu iyilerin gerçekleştirilmesi, aynı zamanda insani iyi ve amaçlara yönelik düşüncelerin gelişmesine katkı sağlar.⁸⁰⁸ Düşünüre göre erdemler, işsel iyiye sahip her pratiğin birer parçasıdır. Pratik aynı zamanda hem toplumsal hem de kültürel bir insani etkinliktir. Örneğin, oyunlar (futbol, voleybol, satranç), bilim dalları (matematik, biyoloji, tıp), sanat ve siyaset hepsi pratik kavramının çatısı altındadır.⁸⁰⁹ Ama bu etkinliklerin kendisi pratiktir. Konunun daha iyi anlaşılması için örnek

⁸⁰⁶ MacIntyre, *EKT*, s. 9.

⁸⁰⁷ MacIntyre, *EKT*, s. 22.

⁸⁰⁸ Muttalip Özcan, *Aristoteles Etiği ve MacIntyre'ın Erdem Görüşü*, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2001, s.67.

⁸⁰⁹ MacIntyre, *EKT*, s. XVII.

verecek olursak, mesela duvar örmek bir pratik değildir, ama mimarlık bir pratiktir. Tek başına top oynamak bir pratik değildir ama futbol bir pratiktir. Satranç taşlarını dizmek bir pratik değildir ama satranç oynamak pratiktir.⁸¹⁰ MacIntyre’ın erdem etiğinde öne çıkan kavramlardan biri de gelenektir.

İnsan yaşamının temel dayanağı olan “gelenek”, insanın ahlaksal kimliğinin tarihsel boyutuyla alakalı bir olgudur. Bu görüşe göre insan, bir birey olarak tek başına ahlaki iyiyi gerçekleştiremez ve erdemleri hayata geçiremez. Dolayısıyla bunları gerçekleştirmesi için insanın belirli bir toplumsal yaşam biçimine ihtiyacı vardır. Aynı zamanda birey içinde yaşamış olduğu toplum – aile, komşu, okul, şehir, kabile – aracılığıyla kendi ahlaksal kimliğini belirler ve bulur. Yani, bize ahlaksal kimlik kazandıran içinde yaşadığımız topluluktur.

Her sosyal ortamda farklı insanlar yaşadığı için iyi yaşama dair yaklaşımlar da sürekli olarak değişebiliyor. Örneğin iyi yaşamla ilgili beşinci yüzyılda yaşamış Atinalı bir genereal’ın görüşü ile Orta çağ’da yaşamış bir rahibenin veya 17.yüzyıl’da yaşamış bir çiftçinin görüşü aynı değildir. Bu farklılıkların ortaya çıkması sadece sosyal ortamlarda farklı bireylerin yaşadığından dolayı değil, aynı zamanda hepimizin kendi ortamlarımızda belirli bir ahlaksal kimlik taşıyıcısı olduğumuzdan dolayıdır. Burada şunu da belirtmemiz gerekir ki MacIntyre’a göre modern birey, her ne kadar içinde yaşamış olduğu toplumun bir parçası olsa da o toplumun geçmişiyle ilgilenmez ve sorumlu tutulmaz. Örneğin Modern Amerikalı biri, geçmişte kızıl derililere veya Afrika kökenlilere Amerikalılar tarafından yapılan zulümlerden sorumlu tutulamaz. Çünkü bir Amerikalı veya Fransız olmak, bireyin ahlaksal kimliğini oluşturan unsurlardan biri değildir.⁸¹¹

MacIntyre’a göre geleneği ayakta tutan en önemli erdemlerin başında adâlet, cesaret ve dürüstlük gelmektedir. Bunların yanısıra insanın bağlı olduğu geleneğe karşı duyduğu bir başka bir erdem daha vardır. Bu gelenekler geçmişten miras alan bir gelecek ile karşı karşıyadır. Bu nedenle erdem sahibi bir insan, ahlaki açıdan doğru olanı seçme ve karar verme noktasında hem kendi iyilerini hem de parçası olduğu geleneğin iyilerini göz önünde bulundurmalıdır.⁸¹²

⁸¹⁰ MacIntyre, *EP*, s. 278.

⁸¹¹ MacIntyre, *EP*, ss. 325-326.

⁸¹² MacIntyre, *EP*, ss. 329-230.

Düşünürün üç katmanlı erdem tasarımı en son kavram da “anlatı”dır. MacIntyre’a göre öyküsellğe başvuru Thomasçı-Aristotelesçilik argümanlarla ortaya çıkmış bir durum değildir. Bu öyküsellik Platon, Sokrates ve hatta daha da öncesinin argümanlarına kadar geriye gitmektedir. Bu öykülerde dikkate değer şey, Aristoteles’in kendinden önceki filozofların sorularını nasıl yeniden yorumladığı, onlara karşı ne tür eleştirilerde bulunduğu ve kendi düşünce sistemini oluşturmasıdır.⁸¹³

MacIntyre’a göre insan hayatını etkileyen iki tür engel vardır. Bunlardan ilki sosyolojik engel ve diğeri de felsefi engeldir. Modern insan hayatının “çocukluk hayatı ve yaşlılık hayatı”, “özel hayatı ve toplumsal hayatı”, “çalışma hayatı” gibi farklı standartlara sahip farklı hayat kesitlerine ayırması sosyolojik engelin bir göstergesidir. Diğer bir yaklaşım olan felsefi engel, insanı ve eylemlerini bir bütün olarak değil, aksine atomist bir bakış açısıyla ayrı ayrı ele alır. Bu yaklaşım daha çok analitik felsefe tarafından benimsenmektedir. Düşünürü göre, bu iki yaklaşımın kendine has benlik tasarımı mevcuttur. Bu tasarımda, tıpkı öykülerdeki giriş, gelişme ve sonuç gibi doğum, yaşam ve ölüm şeklinde bir bütünlük vardır.⁸¹⁴ MacIntyre, öykünün sadece kendi eylemlerimizi ve davranışlarımızı anlamak için değil, aynı zamanda diğerlerin de davranışlarını anlamak için lazım olduğunu ileri sürmektedir.⁸¹⁵ MacIntyre’ın öyküleri kullanma amacı, öykülerin içinde yer alan tezleri, rasyonaliteyi, tarihsel açıklamaları ve tartışma yöntemleri ortaya koymaktır.

MacIntyre, *Erdem Peşinde* eserinde öykülere olan başvurusu altı farklı şekilde görünmektedir. Birincisi; insanın eylemi zaten öykülerden oluşur, ikincisi; insanın yaşamı öykülere benzer, üçüncüsü; insan yaşamını öyküsel bir tarih içerisinde konumlandırmıştır, dördüncüsü; insan öykü anlatan bir hakikat arayışındadır,⁸¹⁶ beşinci; gelenek ve toplumlar öyküsel bir tarih içerisinde devamlılığını sürdürecektir ve altıncısı; bir ahlak öğretisinin epistemolojik açıdan gelişmesi öykülere bağlıdır.⁸¹⁷ Gördüğümüz üzere MacIntyre’de “ahlak”, “pratik”, “öykü”, “topluluk”, “tarihsellik”,

⁸¹³ MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, s. xi

⁸¹⁴ Muttalip Özcan, *Aristoteles Etiği ve MacIntyre’in Erdem Görüşü*, ss. 78-79.

⁸¹⁵ MacIntyre, *EP*, 312.

⁸¹⁶ MacIntyre, *EP*, 319.

⁸¹⁷ Stanley Hauerwas and L. Gregory JONES, “Introduction: Why Narrative?”. *Why Narrative: Readings in Narrative Theology*, ed. S. Hauerwas and L. G. Jones, Wipf and Stock Publishers, Oregon 1997, s. 8.

“geçmiş ve gelenek” kavramları düşünürün ahlak sisteminde iç içedir ve bunlardan hiçbirisi diğerlerinden bağımsız değildir.

5.1.3. İsyan Ahlakına Özgü Kavramlar

Hareket felsefesine bağlı olan ruhçu bir filozof Topçu, kendisinin geliştirmiş olduğu *İsyan Ahlakı*’nı “hareket” ve “irade” kavramları üzerine inşa etmiştir. Ona göre gerçekte tek bir irade, yani Allah’ın iradesi vardır. İnsan bu irade ve hareket sayesinde Allah’a ve sonsuzluğa ulaşır. Aslında hem Batı hem de İslâm felsefesi üzerinde çalışan Topçu’nun, isyan ahlakı çerçevesinde ele aldığı kavramları bunlarla sınırlandırmak yanlıştır. Çünkü Topçu’nun ahlak kuramı kavramlar konusunda çok zengindir. Güven, Topçu’nun ahlak felsefesini iyi kavrayabilmemiz için öncelikle onun çalıştığı “merhamet”, “mesuliyet”, “hürriyet” ve “isyan” kavramlarını iyi bilmemiz gerektiğini düşünür.⁸¹⁸ Benzer şekilde Kurt, Topçu’nun ahlak kuramını “isyan”, “irade”, “insan”, “mesuliyet” ve “hürriyet” kavramları üzerinden değerlendirir.⁸¹⁹ Bunlardan hareketle Topçu’nun fikir dünyasını oluşturan temel kavramları şu şekilde sıralamak mümkündür; isyan, hareket, irade, mesuliyet (sorumluluk) ve hürriyet (özgürlük).

Topçu’nun vurguladığı isyan, iradenin sonsuzluğa ulaşma ve mükemmellik yolunda önünü kapatan engellere karşı mücadele etmesidir. Diğer bir deyişle isyan, insanın küçük adımlarla kendini keşfetmesi, gerçekleştirmesi ve hürleştirmesi, kendini daha iyi bir iradeye getirerek Allah’a doğru ilerlemesidir.⁸²⁰ Gördüğümüz üzere Topçu’nun isyan ahlakı, esaretten kurtulan iradenin ilahi bir iradeye ulaşmasını ifade eder. Bu ahlak anlayışı maddi ve dünyevi bir hayattan daha çok ilahi ve ruhani bir hayatı amaçlar ve anarşizm, nihilizm ve ferdiyetçiliğe şiddetle karşı çıkar. Böylece düşünür, bir bakışta karşıt gibi görünen isyan ve ahlak kavramlarını bir düşünce sistemi altında birleştirmeye çalışmıştır. Topçu’ya göre isyan kelimesi hem dini hem de ahlakı açıklamaktadır. Onun vurguladığı isyan, Tanrı’ya karşı çıkmak değil, aksine Tanrı’ya bağlanmaktır.

Hareket ise, insanın iç dünyasından dış dünyasına doğru çıkma çabası, iradenin dışı taşımasıdır. Yani, hareket insanın iç dünyasından doğan bir kuvvettir. Topçu, tıpkı

⁸¹⁸ Ahmet Güven, “Kısakürek’in ‘Aksiyon’undan Topçu’nun ‘Hareket’ine: Mukayeseli Bir Okuma Denemesi”, *Muhafazakâr Düşünce*, S. 47, Ocak-Nisan 2016, s. 190.

⁸¹⁹ Dursun Şahin, “Nurettin Topçu’nun Hareket Felsefesi ve Neşet Ertay Türkülerinde Söz Varlığı”, *II. Uluslararası Türk Halklarının Felsefi Mirası Sempozyumu*, Kırşehir, Türkiye, 24-26 Ekim 2019, s. 136.

⁸²⁰ Fırat Mollaer, “Türk Sosyalizmine Bir Katkı”, *Hece Dergisi: Nurettin Topçu Özel Sayısı*, S.109, Ocak 2006. s.32.

Blondel gibi alemin üç şeyin bütünü olduğunu belirtir. Bunlar; varlık, düşünce ve harekettir. Burada hareket, varlığın başlangıcı ve yaşamın merkezidir. Gördüğümüz üzere Topçu'nun düşünce sisteminde isyan ahlakı, irade ve hareket kavramlarıyla doğrudan alakalıdır. Ona göre isyan ahlakını yaşayan insan hem hareket adamı hem de irade adamıdır.

Spiritüalist (ruhçuluk) bir düşünür olan Topçu, hareket felsefesini İslâm tasavvufu ile bağdaştırmaya çalışmıştır. Filozof İslâm dünyasının uyanışının ancak ve ancak tasavvuf yoluyla mümkün olabileceğini düşünür.⁸²¹ İnsanın kendini gerçekleştirme çabası olan hareket felsefesi de insanın hakikate ulaşması için içten dışarıya atılmasını önerir.

Bununla birlikte Topçu, irade kavramını, tıpkı isyan ve hareket kavramı gibi dini ve ahlaki düşüncesinin dayandığı anahtar bir kavram olarak görür. Metafizik düşünceye sahip olan Topçu'nun irade anlayışının temelinde hem felsefi hem de teolojik öğeler yatmaktadır. Topçu'nun kendisi "irade felsefesi" şeklinde bir tabir kullanmamış olsa da düşünürün ilmi ve fikri meselelere irade perspektifinden bakması onun düşünce sisteminde iradenin derin bir felsefi boyut taşıdığını göstermektedir.⁸²²

Daha önceki bölümlerde bahsettiğimiz gibi Topçu'nun isyan ahlakında en çok karşılaşılan kavramların arasında sorumluluk ve özgürlük gelmektedir. Düşünür ahlak felsefesinin merkezine sorumluluk duygusunu yerleştirmiştir. Ona göre bizim davranışlarda özgür oluşumuz bize ahlaki açıdan birtakım sorumluluk yükler. Sorumluluk, insanın hareket gücünün bir ölçüsüdür. Daha önceki bölümlerde Topçu'nun görüşleri ışığında dışsal ve içsel olmak üzere iki türlü sorumluluktan bahsetmiştik. Diğer bir deyişle hukuki ve ahlaki sorumluluklar. Düşünür burada daha çok ahlaki sorumluluğa önem verir. Çünkü hukuki sorumlulukta bizim kanunlara karşı sorumluluğumuzdur.

5.2. Ahlaki Sorunlar ve Çözüm Önerileri: Topçu ve MacIntyre Karşılaştırması

5.2.1. Topçu ve MacIntyre'de Ahlakın Kaynağı Meselesi

Çağdaş Batı ve İslâm dünyasının en önemli filozoflarından olan MacIntyre ve Topçu, aynı çağda yaşadığı için onların ele aldığı ahlaki sorunları da birbirine yakındır.

⁸²¹ Topçu, *İslam ve İnsan*, s.62.

⁸²² Şahin Efil. "Nurettin Topçu'da İrade Felsefesi", *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 2/1, Malatya 2013, ss. 1-36.

Şimdi modern etik kuramlarının temel sorunlarına geçmeden önce düşünürlerin görüşleri ışığında ahlakın temeline dair sorunları ele alalım. Aynı zamanda çalışmamızda her iki düşünürün görüşlerini karşılaştırarak onların benzer ve ayrıştıkları noktalarını incelemeye çalışacağız.

Ahlak felsefesi tarihinden bildiğimiz üzere ahlakın kaynağı meselesi tarihin her döneminde ahlakçı ve filozoflar tarafından tartışıl原因lmıştır. Bu konu üzerinde çalışan filozoflar, ahlakı temellendirme noktasında bazıları akla, bazıları aşka, bazıları haza, bazıları duyguya, bazıları sezgiye, bazıları toplum düzenine ve bazıları da Tanrı'ya, diğer bir deyişle ilahi vahye başvurmuştur.

Düşünüre göre ilk medeniyetlerden itibaren insanlar ahlak ile uğraşmışlardır. İnsanlar, ahlaki kabul edilir doğru eylemin ne olduğu konusunda ortak bir görüşü geliştirmeye çalışmışlardır. Düşünüre göre ahlakın temeli meselesinde insanlar ahlakı ister akla dayandırsın ister duyguya, ahlak anlayışlarında esas olan şey, ahlakın insan doğasından doğmuş olmasıdır. Sadece insan var yerde ahlak söz konusu olabiliyor.⁸²³

Topçu akıllı öngören ilk çağ Yunan filozoflarının görüşlerini ele alırken, aklın ahlak için kendi başına kaynak olamayacağını belirtir. Çünkü ona göre temeli ilhama ve aşka dayanmayan akıl, insanı bazen yanıltabilir.⁸²⁴ Bu görüşlerden hareketle düşünürün ahlakın kaynağı meselesinde Sokrates ve Platon ile aynı düşünmediğini söyleyebiliriz. Ona göre akıl bizi belli bir noktaya kadar götürür, ama ötesine geçemez. Bizi Allah'ın hududuna götürecek olan ise aşk ve ilhamdır.⁸²⁵ Ama düşünür akıllı hiçbir zaman önemsiz bir unsur olarak görmemiş ve küçümsememiştir. Çünkü Topçu'nun düşünce sisteminde bizi biz yapan, insanı hayvani bir hayattan insani bir hayata yükselten akıldır. Kendi sözü ile ifade edecek olursak, akıl, insanı dünyaya sultan yapan cevherdir.⁸²⁶ Düşünüre göre insan akıl sahibi bir varlık olduğu için onun üzerine dünyanın sorumluluğu yüklenmiştir. Akıl, insanın Tanrı'ya ulaşma yolunda ona ışık tutan bir rehberdir. Topçu, aklın yetkin hale gelebilmesi için üç aşamadan geçmesi gerektiğini düşünür. İlk aşamada insan dış dünyanın bilgilerini duyu organları sayesinde elde eder. Burada duyu organları tıpkı bir makine gibi işlev görür. İkinci aşamada ise akıl, ahlak meselesinde ortaya çıkan çelişkileri çözmeye çalışır ve insana seçim yaptırır. En son olan üçüncü aşamada ise akıl, ilhamın sayesinde sanattaki

⁸²³ Mustafa Cihan, "Nurettin Topçu ve Ahlak Eğitimi", s. 1390.

⁸²⁴ Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 21.

⁸²⁵ Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 127.

⁸²⁶ Topçu, *Var Olmak*, s.39.

güzelliğe, ahlaktaki iyilik idealine ve ilimdeki hakikat aşkına ulaşır. Yani, insan kendi benliğini ilham yoluyla nüfuz eder.⁸²⁷ Buradan anladığımız üzere insan aklının kemale ulaşması, duyu organları ve ilham yoluyla gerçekleşebilecektir. Dolayısıyla akıl, kendi başına ahlakın kaynağı olamaz.

Topçu'nun ahlak sisteminde akıl, düşünme, sezgi ve duygu gibi kavramlar hep ilahi dünya ile ilişkilendirilmiştir. Ona göre insanı ilahi hakikate ulaştırma yolunda bunların önemli bir işlevi vardır. Düşünme göre duygu, hayatımıza anlam katan ve akli hareket geçiren bir güçtür.⁸²⁸ Dolayısıyla ahlaki bir eylemin gerçekleşmesinde duygunun önemli bir payı vardır. Sezgi ise Topçu'da ilham ile hemen hemen aynı anlama gelmektedir. Bazen Allah'tan gelen ışık, şefkat bazen de fenadan sıyrılma hali olarak nitelendirilmektedir. Genel bir ifade ile sezgi, ilahi dünyadan gelen bir nimettir. Aynı zamanda sezgi, ilahi dünyanın bir kapısıdır.

Aslında Topçu'nun eserlerinde ahlakın kaynağına dair söylediği açık ve net bir ifadesini bulmak çok zordur. Çünkü düşünürün bu konuyla ilgili görüşleri eserden esere göre değişiyor. *Felsefe* ve *Yarınki Türkiye* adlı eserlerinde düşünür ahlakın kaynağının felsefe olduğunu söyler. Çünkü bize hayatı sunan felsefedir. Felsefe insanların dini inançlarını da anlamlandıran şeydir.⁸²⁹ Aynı zamanda felsefe, ahlakın da önkoşuludur. Düşünme göre felsefe ile ahlaki bir yol çizmek mümkündür. Felsefe olmadığı bir toplumda ahlaki bir düzen söz konusu olmaz.⁸³⁰ Görüldüğü üzere Topçu'nun düşünce sisteminde ahlak, din ve felsefe kavramı birbiri ile iç içedir. Bunlar birbiriyle anlam kazanmaktadır. Nasıl ki ahlakı dinden ayrı düşünmek olanaksızsa, aynı şekilde felsefe de ahlak ve dinden ayrı düşünülemez. Ahlak, din ve felsefe sayesinde insan özgürlüğünün farkına varır, kendini tanır, varoluş sebebini öğrenir. Bunlar sayesinde akıl ile kalp, düşünce ile iman arasında denge kurulur.

İsyan Ahlakı eserinde düşünür, ahlakın dini bir olgu olduğunu ve dolayısıyla ahlaki ilkelerin temelini din olduğunu savunur.⁸³¹ Çünkü ahlaktan söz etmek aynı zamanda dinden söz etmek demektir. Ama filozof insandaki ahlaki değişimin onun sahip olduğu özelliklerinden kaynaklandığını söyler. Çünkü bazı unsurlar insanda doğuştan varken, bazı unsurlar sonradan kazanılmıştır. Bu arada düşünür deney ve

⁸²⁷ Topçu, *İD*, s.20.

⁸²⁸ Topçu, *Var Olmak*, s.35.

⁸²⁹ Nurettin Topçu, *Felsefe*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017, s. 35.

⁸³⁰ Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017, s. 63.

⁸³¹ Aziz Sekman, "İbn Rüşd Perspektifinde Nurettin Topçu'nun Felsefe-Din Münasebeti", s. 156.

tecrübenin de ahlakın kaynağı olamayacağını söyler. Çünkü tecrübe var olan şeyleri ortaya koyar. Ahlak ise olması gerekeni inceler. Şimdi Topçu'nun ahlakın kaynağına dair görüşlerine değindikten sonra MacIntyre'a geçebiliriz. Aynı zamanda düşünürlerin görüşlerini karşılaştırmalı bir biçimde analiz edeceğiz.

Topçu'ya benzer şekilde MacIntyre, ahlakını kaynağı meselesini ele alırken öncelikle bu konuya dair ahlak disiplinlerinin yaklaşımlarına yer verir. Yukarıda bahsettiğimiz gibi ahlak felsefesi tarihinde ahlakın kaynağına dair sorular farklı şekillerde cevaplandırılmıştır. En sık rastlanan cevapların içinden “duygu, haz, akıl, tabiat, toplum düzeni ve Tanrı”yı saymak mümkündür.

MacIntyre'ın benimsediği erdem ahlakının kurucusu olan Aristoteles, ahlakın kaynağının akıl olduğunu ileri sürer. Çünkü akıl, insanı diğer varlıklardan ayıran en önemli yetidir. Ona göre akıl, hangi eylemin ahlaki hangi eylemin gayri ahlaki olduğunu ayırt eder. Akıllı tutkuların kölesi olarak gören David Hume ise, ahlakın kaynağının tutku ve duygu olduğunu dile getirir. Ona göre tutku ve duygular, gerçek varoluştur. Ahlakı duygu ile temellendirme çabası Adam Smith'in sempati anlayışıyla ve John Stuart Mill'in faydacı ilkesiyle farklı şekil alarak devamını sürdürmüştür. Evrende oluşan düzen ve uyumdan hareket eden bazı Rönesans filozofları ve Stoacılar, ahlakı tabiat ile temellendirmeye çalışır. Tabiat, onlara göre ahlaki hayatı öğreten bir kitaptır.⁸³² Gördüğümüz üzere her ahlak disiplini ahlakı temellendirirken kendi yaklaşımlarını sunmuştur. Örneğin, ampiristler, ahlakın ancak deneyim yoluyla açıklanabileceğini savunur. Bunlara göre tecrübe dışında elde edilen bilgiler yanıltıcıdır. Bu düşünce özellikle on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda çok yaygın olmuştur. Ahlaki kuralların ilahi yasaya göre belirlenmesi gerektiğini düşünen bazı Protestan düşünürler ise dini öğelere ağırlık vererek akıllı devre dışı bırakmıştır.

Sonuç olarak Topçu ve MacIntyre'ın ahlakın kaynağına dair görüşlerini mukayese ettiğimizde her iki düşünürün de problemi tarihsel açıdan değerlendirdiğini görmek mümkündür. Her iki filozof da problemi tartışırken Sokrates, Platon, Aristoteles, Kant, Mill, Hume, Moore, Pascal ve Bergson gibi ahlak filozoflarının görüşlerinden yararlanmışlardır. Topçu ve MacIntyre'ın görüşlerinin örtüştüğü en önemli noktalardan biri ikisinin de probleme eleştirel gözle bakmasıdır. Özellikle Epikür'un ve Aristippos'un haz'a dayalı ahlak kuramını ve Mill'in faydacı etiğini ciddi bir

⁸³² Nesrin Bağcı, “MacIntyre'in Felsefesinde Ahlakın Kaynağı Problemi”, s. 76.

şekilde eleştirir. MacIntyre ve Topçu, bu yaklaşımlarının çürük bir düşünce olduğunu belirtir. Onlara göre faydacılık hiçbir zaman ahlakın temeli olamaz. Çünkü faydacılık, eylemin sonucuna bakar. Eğer bir eylem mutluluk getirecekse suç olsa dahi haklı çıkarılır. Dostoyevski'nin sözünü biraz değiştirerek ifade edecek olursak, “eğer yaptığın eylem mutluluk getiriyorsa her şey mubahtır”. Bu durumda eylemin sonucu insanları mutlu ediyorsa kişi öldürmek de ahlaklı bir davranış sayılır. Anlaşılacağı üzere Topçu ve MacIntyre, ahlakın kaynağının ne olması gerektiği konusundaki tartışmada birçok ahlak kuramının görüşlerine karşı çıkmıştır. Onlara göre ahlakın kaynağı ne mutluluk ne duygu ne fayda ne de hazzdır. Çünkü bunların hepsi geçici şeylerdir. İnsan mutluluğa ulaştığı anda veya hazlar bittiği anda ahlak da anlamını yitirmiş olur.

Hareket felsefesine bağlı olan Topçu, ahlakı temellendirme noktasında ağırlıklı olarak aşk ve ilhama vurgu yapar. Yani, düşünürün büyük ölçüde İslâm tasavvufundan etkilendiği söylenilebilir. Düşünürün benimsediği isyan ahlakının temeli de din ve Tanrı'ya dayalıdır. Ona göre ahlakın kaynağı ister duyguya dayansın ister akla, bütün bunlar sonuç olarak insanın ruh dünyasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla ruhu önemseyen Topçu, ahlaki açıdan kemâle erişmenin ancak ve ancak ruh dünyamıza dalmakla mümkün olabileceğini ileri sürer. Tüm bu bilgilerden hareketle Topçu'nun ahlakı temellendirme noktasında ilâhî bir iradeye başvurduğunu söylemek mümkündür.

Modern dönemde erdem ahlakının temsilcilerinden biri olan MacIntyre ise Aristoteles'in erdem ahlakına sadık kalmıştır. Düşünür, Aristoteles'in erdem anlayışını geliştirerek üç öğeden oluşan çekirdek bir erdem tanımını ortaya koymuştur. Daha önceki bölümlerde bahsettiğimiz bu öğeler – pratik, gelenek ve öykü – ahlaki bir eylemin ortaya çıkmasında önemli bir işlevi vardır. Yani, gördüğümüz üzere Topçu, ahlakı ilahi irade ile temellendirirken, MacIntyre bu konuda erdemlere başvurmuştur.

5.2.2. Topçu ve MacIntyre'de Kendini Gerçekleştirme Sorunu

Kendini gerçekleştirme, kendini tanıma Eski Yunan felsefesinden bu yana tüm ahlak kuramlarının ilgi odağı olmuştur. Çünkü insan, hayatı boyunca bir gelişim sürecinde olan bir varlıktır. Bu süreçte insanlar farklı yollarla kendilerini gerçekleştirme çabasına girerler. İnsanın kendini gerçekleştirme sürecinde ailenin, sosyal çevrenin, öğretmen ve eğitimin önemli bir rolü vardır. Bununla birlikte bireyin tutum ve davranışlarının oluşumunda ahlaki ve dini değerlerin, aynı zamanda örf, adet

ve geleneklerin de önemi büyüktür. Kendini gerçekleştirmek, kendini tanımakla başlar. Kendini tanıma, bireyin kendi yeteneklerini, ihtiyaçlarını, duygularını, arzu ve isteklerini bilmesi, aynı zamanda onun özgür tercih yapabilmesi ve bu tercihleri kendi değerler süzgecinden geçirebilmesidir. Böylece öz bilincini ve kendi varlığını oluşturmaktadır. Kendini iyi tanıyan insan başkaları da anlamaya, tanımaya meyil gelir.

İnsan kendini gerçekleştirme sürecinde birçok sorunla karşı karlıya gelir ve bu durumda seçim yaparken ahlaki ve dini değerlere ihtiyaç duyar. Böylece din ve ahlak, insana değerler sistemini ortaya koyar. Ahlakiliğin kaynağı da bu değerlerdir. Burada ahlakilikten kastımız, ahlaki iyi niyetlerden başlayan, insana sorumluluk yükleyen, bireyden başlayıp topluma yayılan, eylemleri doğrudan ilgilendiren ve sonuçları kuşatan, aşkın ve içkin yönüyle bilinen bir ahlaki sürekliliktir. Ahlakiliği oluşturan dört şey – kaynağı, doğası, içeriği ve hedefi – ahlak denilen olgunun bütüncül yapısını bize aktarmaktadır.

Ahlak felsefesinde “kendini gerçekleştirme” sorunu söz konusu olduğunda “insan kendini nasıl geliştirir?”, “kişiyi hangi eylemler veya hangi karakter özellikler insan yapar?”, “insan eylemler karşısında hangi ölçütlere göre seçim yapar?”, “Hangi eylem ahlakidir?”, “insan için doğru ve iyi olan nedir?” vb. sorular karşımıza çıkmaktadır. Bu sorulara her ahlak kuramı kendince cevap vermeye çalışmıştır.

MacIntyre’in üstadı Aristoteles’e göre insan için iyi ve doğru olan şey, ruhun erdeme uygun etkinliğidir.⁸³³ Aristoteles’in bu konuda erdemlerden hareket etmesi şaşırtıcı değildir. Çünkü erdemler Aristoteles’in ahlak anlayışının bel kemiğini oluşturmaktadır. Ona göre insanın kendini tam gerçekleştirmesi kendi iyisine, diğer bir deyişle mutluluğa ulaşmasıdır. Aristoteles’in izini takip eden MacIntyre de birçok sorunu erdemler üzerinden değerlendirmeye çalışır. Ama MacIntyre, erdem ahlakına bağlı bir düşünür olsa da erdem ahlakının bazı yönlerini eleştirmiştir. Ona göre erdem ahlakının en itici yönü, haklı veya haksız, doğru veya yanlış eylemin ne olduğunu araştırmaktan daha çok “nasıl iyi bir insan olunur” meselesine odaklanmasıdır. Yani, erdem ahlakında önce insanın nasıl bir varlık olduğu ortaya konulur ve ardından aslında onun ne olması gerektiği ve buna nasıl ulaşacağı araştırılır. Diğer bir deyişle erdem ahlakı, önce “ben kimim?”, daha sonra “ne olmalıyım?” ve ardından “buna nasıl

⁸³³ Aristoteles, *NE*, a 1098, s. 18-19.

ulaşırım” sorularına cevap aramaya çalışır. Burada “bilme” ile “olma” merkezi soruşturma konusu olmuştur.

Çağdaş nem filozofu olan MacIntyre, ahlaki eylemler karşısında seçim yapmada ruhumuzu ve doğamızı tatmin edebilecek eylemi tercih etmemizi nerir. Bu şekilde mutluluğu elde edebileceğimizi söyler. “Neden ahlaklı olmalıyız” sorununu geniş bir şekilde ele alan MacIntyre, bu konuda dev, hak, fayda otonomi ve telos (gaye) kavramlardan hiçbirini dışlamaz. Onun gayesi bu kavramların hepsini bir bütün halde teşekkül edebilecek yeni bir ahlak anlayışını ortaya koymak olmuştur.

Kişinin huy, tavır ve tutumları üzerinde duran erdem ahlakı, eylemler karşısında seçim yapmada insana yardımcı olan ahlaki düşünceye de yeterince önem vermiştir. MacIntyre, bu ahlaki düşüncenin oluşumunda çocuklukta anlatılan ahlaki değerler içerikli masalların, erdemli insanların hayat hikayelerinin büyük katkısı olduğunu düşünür. Dşnre göre özellikle ahlak modeli oluşturan peygamberlerin hayat hikayeleri insanlara ahlak eğitiminde en güzel örneklerini sunmaktadır.

Aristoteles’in takipçisi olan Thomas Aquinas, insanın ahlaki açıdan olgunlaşmasının ilâhî yolla mümkün olabileceğini belirtir. Ona göre insan ve diğer varlıklar için en önemli gaye Tanrı’dır. Bu gayenin kazanımı da mutluluktur. Bu bağlamda düşünür zenginliğin, gücün, şöhretin, bedensel zevklerin mutluluğun temeli olamayacağını savunur. Dşnre göre insanın iradesini ancak Tanrı tatmin edebilir. Dolayısıyla tüm mutluluğun kaynağı Tanrı’dır. Böylece Batı düşüncesinde Thomas, Aristoteles’in erdem anlayışına ilâhî varlığın etkisini ekleyerek erdemler listesini yeniden düzenlemiştir.

Farklı alanlarda kendini eğitmiş, seküler düzenle düşünmeye başlayan Rönesans adamı, kişinin kendini gerçekleştirme sorununa ilâhî yasa anlayışının bir çözüm üretemeyeceğini inanmış ve onun yerine kendi kendine yeter bir ahlak yasası oluşturmaya çalışmıştır. Bu süreçten itibaren erdem ahlakına da ilgi azalmaya başlamıştır. Artık modern dönemde erdemlerin geliştirilmesi değil, teorilerin geliştirilmesi ön plana çıkmıştır.⁸³⁴ MacIntyre’a göre bu ahlak sistemlerinden çoğu maalesef başarısızlığa uğramıştır.

MacIntyre, Aristoteles’in izini takip ederek, içsel iyilerin edinmemize olanak sağlayan erdemlerin, insanın kendini tanıma ve kendini geliştirme noktasında önemli

⁸³⁴ James Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, McGraw Hill, New York 1999, s. 176.

bir yeri olduğunu düşünür. Bu erdemler insanın gelişme sürecinde önünü kapatan tüm zorlukları, dağlımaları ve tehlikeleri aşmasına imkân sağlar. Özellikle erdem ahlakında sık sık karşımıza çıkan adil olmak, yüce gönüllü olmak, ölçülü davranmak, kendi tutkularını kontrol edebilmek, utanmak ve bilmek gibi erdemler insanın ahlaki olgunluğa ulaşmasına yardımcı olur.

İslâm'da kendini gerçekleştirme kavramı “kemale ermek” sözü ile ifade edilmektedir. İslâm düşünür olan Topçu, kendini tanımanın, kendini geliştirmenin ve ahlaki olgunluğun iç dünya ile iletişime geçmekle mümkün olabileceğini savunur. Topçu'ya göre insan kendini gerçekleştirme sürecinde iç dünyasına dalar ve ilhâm, aşk yoluyla ilahi iradeye bağlanır. İlahi iradeye bağlanan kişi fani dünyanın tüm sorunlarından kurtulur. Gerçek olgunluk ve mükemmellik, sonsuzluğa ulaşmaktır. Topçu'nun bu görüşlerinden hareketle onun “kendini gerçekleştirme” meselesinde mistik bir yolu seçtiğini söylemek mümkündür. Nitekim Topçu, insanın ahlaki açıdan olgunlaşmasını sağlayan birçok basamaklı ilkeleri ortaya koymuştur.

Bunlardan ilki, ahlaki bir davranışı söz ile değil, hareket halinde yaşatmaktır. Yani, iyiliğin ne olduğunu söz ile değil, iş ile göstermektir. İkincisi, basit bir ifade ile kötülüklerden uzak durmak. Düşünüre göre kötülükten kaçınmak sadece kötü alışkanlıklardan kaçınmak değil, kötü ortamlardan kaçınmaktır. Çünkü “üzüm üzüme bakarak kararır”. Ona göre “ben kötü insanlar ile arkadaş edinirim ama ben kötü olmam” sözü çok saçmadır. Çünkü kötü alışkanlıklar ve huylar bulaşıcıdır. Kiminle arkadaş ediniyorsanız onlardan birtakım huylar kapabilir. Üçüncüsü, kendimizden örnek vererek insanları iyiliğe teşvik etmektir. Örneğin bir öğretmen, öğrencilere adâlet ve saygının, ödev ve sorumluluğun ne olduğunu öğretmeden önce bunları davranışlar halinde onlara kendisi göstermelidir. Aynı şekilde devlet yöneticileri de hukuk ve adâlet konusunda halka örnek olmalıdır. Dördüncü, kişinin şahsiyetine önem vermektir. Düşünüre göre toplumun iyiliğe yönelmesi, insanlara insani değerleri anlatmakla mümkün olabilir. İnsanın yaptığı hatasını yumrukla düzeltmek kendi başına bir ahlaksızlıktır. Dolayısıyla insanlara onların ahlaki ve insani değerlere sahip olduklarını anlatarak onlara ümit kapısını açık tutmamız gerekmektedir. Düşünüre göre insanları düzeltmek amacıyla yaptığımız sert davranışlar, baskılar aksine insanların kurtuluşa giden yollarını tıkarlar. Dolayısıyla iyilik, sevgi ve ümit ile yayılmalıdır. Beşinci, iyiliği öğütlemektir. Düşünüre göre insanın iç dünyasında öğüt verecek bir cevher vardır. Ama iyi hareketleri benimsemesi için insanın dış dünyadan

da bir kuvvete ihtiyacı vardır. Bu kuvvet de öğüt ve işaretlerdir. Dolayısıyla toplumun ahlaki açıdan olgunlaşması için onlara bol bol öğüt verilmelidir. Altıncı, ahlaki davranışları alışkanlık haline getirmektir. İnsanın sürekli iyiliği düşünmesi ve onu içine sindirmesi, bu davranışları birçok kez tekrarlaması alışkanlık haline getirir. Bu durumda insan iyiliği farkında olmadan da yaparlar. Artık bu davranışlar insanın yaşamına hâkim olurlar.⁸³⁵ Hatırlıyorsak MacIntyre’ın benimsediği erdem ahlakı da insanın ahlaki açıdan olgunlaşmasının ahlaki davranışları birçok kez yapmakla, alışkanlık haline getirmekle mümkün olabileceğini savunmuştu. Aristoteles’in ifadesi ile “gitar çala çala gitarci olur, adil davrana davrana adil bir insan olur”.⁸³⁶

Konuyu özetleyecek olursak, Topçu ve MacIntyre, her ikisinin de amacı insanlığı ahlaki olgunluğa ulaştırmak ve toplumu bunalımlardan, sıkıntılardan, krizden kurtarmak olmuştur. Düşünürlerin kuram geliştirme çabalarının amacı da zaten bu olmuştur. Ahlakı tarihsel açıdan çok iyi inceleyen MacIntyre, Aristotelesçi geleneklerden Eski Yunan ve Orta çağ ahlak anlayışlarında bazı eksikliklerin olduğunu düşünür. Ona göre bu ahlak kuramlarının savunduğu argümanları bir tane amacı, bir tane işlevi ve bir tane doğası olduğu düşünülen bir insan düşüncesini barındırır. Bu nedenle MacIntyre, erdem ahlakının çağımızda yeniden yorumlanması gerektiğini ortaya koyar. Ona göre erdem ahlakının yöntemi ahlaki iyiyi edinmemize, kendini gerçekleştirme sorununda çözüme kavuşmamıza yardımcı olacaktır.

İslâm düşünürü olan Topçu ise, bu konuda daha çok mistik, tasavvufi bir yolda ilerlemiştir. Ona göre insanın kendini gerçekleştirme iç dünya ile barışmakla, ruhunu temizleyerek ilahi düzene ulaşmakla mümkün olabilir. Böylece düşünür, manevi ve ruhi yükselişi ilahi iradeye bağlar. Ona göre insan ahlaki açıdan olgunlaşması için sürekli hareket halinde olması gerekir. Bu hareket, daha önce bahsettiğimiz gibi iradenin tüm engelleri aşarak sonsuzluğa doğru ilerlemesidir. Hareket adamı, sorumluluk bilincini taşıyan, kâmil insandır.

5.2.3. Erdem Ahlakı ile İslâm Ahlakı’nın Uyumluluğu

Antik Yunan felsefesinden başlayan erdem ahlakı, aslında İslâm dünyasında da büyük bir öneme sahiptir. Hatta unutulmuş olan bu ahlak kuramı, Farabi, İbn Sina, Nasirüddin Tusi, İbn Meskeveyh ve Kınalızade gibi büyük İslâm düşünürlerinin

⁸³⁵ Mustafa Cihan, “Nurettin Topçu ve Ahlak Eğitimi”, s. 1395.

⁸³⁶ Aristoteles, *NE*, s. 30.

felsefelerinde yaşamını sürdürmüş ve bugüne kadar varlığını devam ettirmiştir.⁸³⁷ Yani, Müslüman düşünürlerinin erdemlere dair görüşlerinin kökeni büyük ölçüde Aristoteles'in ve Platon'un ahlak felsefesine dayanmaktadır.⁸³⁸ Konuya daha derin girmeden önce Alasdair'ın benimsemiş olduğu erdem ahlakı ile Nureddin Topçu'nun sıkça vurguladığı İslâm ahlakı üzerinde duralım. Bunların ortak noktaları var mıdır? Bunlar birbiriyle örtüşüyor mu? Örtüşüyorsa ikisinin de kaynağı aynı mıdır? Her ahlak kuramının arasında ne tür farklılıklar vardır? bu soruları yanıtlamaya çalışacağız.

İslâm ahlakında erdemli davranışları genellikle “fazilet”, “salih amel”, “hasene”, “hayr” gibi terimlerle ifade eder. Ama burada İslâm literatüründe erdemi bire bir karşılayan terimin olmadığını da söylememizde yarar vardır. Çoğunlukla düşünürler “erdem” için “fazilet”, “erdemsizlik” için “rezilet” terimini kullanmayı tercih etmişlerdir.⁸³⁹

Aslında erdemin karakteristik özelliğine baktığımızda, birçok noktada İslâm ile çatışmadığını görürüz. Erdem ahlakının en temel ilkelerinden biri ifrat ve tefritten uzak durmak ve ortada olmaktır.⁸⁴⁰ Bu düşünceye göre orta erdem, onun karşısındaki uçlar ise erdemsizliklerdir.⁸⁴¹ Bu “orta yol” kavramı tarih boyunca Demokritos, Aristoteles, Farabi, Tusi ve Kindi olmak üzere birçok düşünür tarafından ele alınmıştır. İlk çağ filozoflarından Demokritos, ölçülülüğü faziletlerin en büyüğü olarak ortaya koymuştur. Platon'un da devlet anlayışında ileri sürdüğü en büyük erdemlerden biri ölçülülüktür. Platon'un izini takip eden Aristoteles de aynı şekilde ahlaki açıdan en uygun davranışı yakalayabilmemiz için iki aşırı uç arasında doğru ortayı bulmamız gerektiğini savunur.⁸⁴² Bu düşünce İslâm'da da önemsenmektedir. “Böylece sizi orta bir ümmet yaptık”,⁸⁴³ “Onlar infak ettiklerinde israf da cimrilik de etmezler. İkisi arasında orta bir yol tutarlar”,⁸⁴⁴ “Namazda sesini çok yükseltme ve çok da kısma.

⁸³⁷ Muhammed Karakaya, “Erdem Ahlakındaki Erdemler ile İslam Ahlakındaki Güzel Davranışlar Arasındaki Uyum”, *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi*, S.5, 2019, s. 89.

⁸³⁸ Mustafa Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlak*, Birleşik Yayınları, İstanbul 2000, s. 163.

⁸³⁹ Muhammed Karakaya, “Erdem Ahlakındaki Erdemler ile İslam Ahlakındaki Güzel Davranışlar Arasındaki Uyum”, 91.

⁸⁴⁰ Ayşe Sıdık Oktay, *Kınalızade Ali Efendi ve Ahlak-ı Alai*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005, ss. 281-283.

⁸⁴¹ Murat Demirkol, “İslâm Ahlak Felsefesinde Erdem Kavramı”, *International Journal of Science Culture and Sport*, S. 1, July 2014, s. 273.

⁸⁴² Osman Mutluel, “İslâm Düşüncesinde Ahlaki Bir Kavram Olarak Orta Yol”, *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12/12, 2012, ss. 240-241.

⁸⁴³ Bakara, 2/143.

⁸⁴⁴ Furkan, 25/67.

İkisi arası bir yol tut”⁸⁴⁵ Kur’an ayetleri ile Hz. Peygamberin “Orta yolu tutun ki, amacınıza ulaşabilesiniz”⁸⁴⁶ sözü bunun bir kanıtıdır.

Orta yol, ifrat ve tefrit meselesini İslâm filozofları insani nefsin üç kuvvesi ile açıklar. Bunlardan birincisi meleki nefis, ikincisi yırtıcı nefis ve üçüncüsü hayvani nefistir. Meleki nefis, düşünme kuvvesidir. Yani, inceleme, ayırt etme, düşünme ve fikir yürütme yetilerinin ilkesidir. Yırtıcı nefsin diğer bir ismi ise gazap kuvvesidir. Bu kuvve tehlikeye atılma, cesaret, öfke ve egemenlik kurma gibi arzuların ifadesidir. En son olan hayvani nefis, şehvet kuvvesidir ve bu cinsel ilişki ve besin talebi arzularının ilkesidir.⁸⁴⁷ Bunları genel olarak akıl, öfke ve şehvet kuvveleri olarak adlandırmak mümkündür. Ama burada şunu belirtmemiz gerekir ki, nefsin kuvvelerine ilişkin bu tasnif İslâm filozoflarından daha önce Aristoteles tarafından yapılmıştır. Yani Platoncu, Aristotelesçi nefis anlayışı İslâm ahlak felsefesinin gelişmesine belli bir ölçüde katkıda bulunmuştur.⁸⁴⁸

İslâm filozoflarına göre erdem ve erdemsizlikler, yukarıda bahsetmiş olduğumuz üç kuvvenin ifrat ve tefrit arasındaki değişik hareketlerine göre biçimlenir. Meleki nefis, bilgi edinmeye yönelip dengeli hareket ettiğinde hikmet erdemi meydana gelir. Yırtıcı nefis, meleki nefse boyun eğdiğinde cesaret erdemi, meleki nefse hayvani nefis boyun eğdiğinde ise cömertlik erdemi ortaya çıkar. Bu üç erdem uyumlu ve dengeli bir şekilde bir araya geldiğinde adâlet meydana gelir.⁸⁴⁹ İslâm filozoflarına göre adâlet hem ölçülülük hem hikmet hem de bir erdemdir.

Gördüğümüz üzere hem erdem ahlakında hem de İslâm ahlakında ölçülülük, adâlet ve mutluluk en önemli kavramlardan sayılır. Her iki ahlak anlayışı da orta bir yolu tutmayı ve adil ve ölçülü davranmayı önemser. Özellikle adâlet kavramı, her iki ahlak kuramının bel kemiğini oluşturmaktadır. Erdem ahlakının temsilcisi Aristoteles’e göre adâlet hem birey hem de toplumsal düzen için olması gereken zorunlu bir unsurdur. O dönemlerde yaşanan hukuki dönüşümler, düzen değişiklikleri ve savaşlar adâlete olan ilginin daha da artmasına neden olmuştur. Artık adâlet, sadece insani ilişkilerde değil, aynı zamanda siyasi alanda önemli bir kavram haline gelmiş

⁸⁴⁵ İsra, 17/110.

⁸⁴⁶ Zebidi, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi 1- 12*, çev. K. Miras, DİB Yayınları, Ankara 1980, s. 12-72

⁸⁴⁷ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov vd., Litera Yayınları, İstanbul 2007, s. 99.

⁸⁴⁸ Murat Demirkol, “İslâm Ahlak Felsefesinde Erdem Kavramı”, s. 269.

⁸⁴⁹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, ss. 88-89.

ve yeni anlamlar kazanmaya başlamıştır. Adâlete oldukça önem veren Eski Yunanlılar, aslında adâletin hüküm sürdüğü bir toplumu inşa etme girişiminde bulunmuştur.

İslâm, dünya dinlerinin içinde en fazla adâlet vurgusu olan bir dindir. Kur'an'ın da birçok yerinde adâletten bahsetmektedir.⁸⁵⁰ Müslümanların temel kaynağı olan Kur'an ve Sünnete göre adâlet, “eşitlik, tarafsızlık, denge, düzen, dürüstlük, doğru yolu izleme, gerçeğe uygun hükmetme, takvaya yönelme” gibi anlamları taşımaktadır.⁸⁵¹ Müslüman düşünürlere göre adâlet hem erdem hem de hikmettir. Aynı zamanda ölçülülüğün temel ilkesidir. Delaleti bakımından adâlet, eşitlik anlamına gelir. Müslüman düşünürlere göre gerçek adâlet ve eşitlik ancak ve ancak Allah'ın ilahi yoluyla mümkün olabilir. Adil insan, eşit ve orantı olmayan şeylerde eşitlik ve orantılılığı sağlayan insandır. Adil insanın adâlet ilkesi önce kendisine uygulanır ve daha sonra ailesine, dostlarına, akraba ve diğer insanlara yönelir. İnsanın kendisi adâleti çiğneyip başkalarından adâlet beklemesi kendi başına bir adâletsizliktir.

Sonuç itibariyle İslam ahlakı ile erdem ahlakı bazı noktalarda örtüşmektedir. İslâm filozofları Platon'un erdem tasnifini koruyarak bugünlere ulaştırmış ve Aristoteles'in “orta yol” anlayışıyla bütünleştirmiştir. Ama burada şunu da belirtmemiz gerekir ki, İslâm ahlakı ile erdem ahlakı, her ne kadar birbirine yakın görünse de her iki ahlak kuramının temeli ve kaynağı birbirinden farklıdır. İslâm ahlakının temeli Kur'an ve sünnete dayanırken, erdem ahlakının temeli de akla dayanır.

5.2.4. MacIntyre ve Topçu'da Modern Ahlak Sorunları ve Çözüm Önerileri

Modernizmin ortaya çıkmasıyla insan hayatlarının her alanında eski dönemlere göre daha çok imkân ve kolaylıklar sağlandığı söylenilebilir. Bununla birlikte ahlaki kriz, bunalım, kaos, yabancılaşma, anlamsızlaşma gibi birtakım olumsuzlukları da meydana getirmiştir. Bunun sonucunda modern insan, izleyeceği ahlaki yolunu kaybetmiş, referans alacağı temel değerlerini de yitirmiştir. Her birey, etik kuralları ve normları kendi çıkarlarına göre belirlemeye çalışmıştır. Genel anlamda modern toplum ahlaki bir krize maruz kalmıştır. Bu nedenle birçok ahlak filozofu, günümüzün ahlak

⁸⁵⁰ Al-İmran, 3/18-21; Nisa 4/3, 58, 127, 129, 135; Maide 5/8, 42; En'am 6/152; A'raf 7/29, 159, 181; Nahl 16/76;

⁸⁵¹ Mustafa Çağrı, “Adâlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988, s. 341.

sorunlarını inceleme çabasına girmiş ve buna yönelik her türlü çözüm önerilerini sunmaya çalışmıştır. Şüphesiz bu düşünürlerin içinde ismi zikredilmesi gereken filozoflardan biri Topçu, bir diğeri de MacIntyre'dır.

İslâm düşüncesinin en mümbit isimlerinden olan Topçu, eserlerinde İslâm ve Batı dünyasında ortaya çıkan sorunların büyük bir kısmını ele almıştır. Topçu, günümüzün ahlak sorunlarını ele alırken bu sorunların meydana gelmesine zemin hazırlayan hakikat düşmanı olarak gördüğü üç felsefi sistemden – Pozitivizm, Pragmatizm ve Sosyolojizmden – söz eder. Filozofa göre bunlar salt hakikatin varlığını inkâr ederek görecelik anlayışını benimsemiştir. Bunlara göre her zaman ve her yerde değişmeyen hakikat diye bir şey yoktur. Dini hakikatler de hakikat sayılmaz. Yani, düşünürün pozitivizmi, pragmatizm ve sosyolojizmi eleştirmesi büyük ölçüde onların görecelik anlayışını benimsenmesinden dolayıdır. Topçu'ya göre bu sistemlerin başında August Comte'un oluşturduğu Pozitivizm gelmektedir. Pozitivizm olayların bilgisini hakikat olarak ilan eder. Bu düşünceye göre bizi hakikate götürecek olan deneylerdir. İnsan da sadece deneyin sunduğu hakikate güvenmelidir.⁸⁵² Topçu'nun burada vurgulamak istediği şey, hayatta karşılaştığımız tüm sorunların sadece salt bilgi ile veya bir deney ile çözüme kavuşamayacağıdır. Ona göre deney ve bilginin dışında olan metafizik sorunlar da mevcuttur. Bu sorunlara pozitivist bir yöntemle yaklaşmak, belki de sorunun daha da büyük boyuta ulaşmasına sebep olabilir.

İngiltere ve Amerika'da doğan bir diğer anlayış Pragmatizm, bir iş düşüncesidir. Bu anlayış daha sonra Avrupa'da yayılmaya başlamıştır. Pragmatizm bilgidен daha ziyade işe çok önem verir. Bu düşünceye göre hakikat faydalı olan ve bize başarı getirendir. Fayda, menfaat ve başarı pragmatizmin önkoşuludur. Onlara göre hakikat sadece bunlar üzerine kurulmalıdır. Eğer bir yalan fayda getiriyorsa o da hakikat sayılır.⁸⁵³ Ahlakın herhangi bir fayda ve menfaati, çıkar ve beklentiyi gözetmeyeceğini dikkate alırsak Topçu'nun bu konudaki eleştirisi son derecede haklıdır. Çünkü ahlakın değer kazanmasının en önemli nedeni onun tarafsızlık ve objektifliği ilke edinmesidir.

Emile Durkheim'in ekolü olan Sosyolojizm, bireyi tamamen toplum otoritesi altına ezer. Böylece bireyin iradesini yok sayar. Topçu, sosyolojizmin ilkelerine karşı çıkmış olsa da kendisi bireyci değildir. Topçu, bireyin toplum üzerinde bir etkisi olduğunu açıklamaya çalışır. Böylece birey ve toplumu birbirine karşı koymak yerine

⁸⁵² Topçu, *Yarınki Türkiye*, s. 73-74.

⁸⁵³ Topçu, *Yarınki Türkiye*, s. 74-75.

uzlaştırmak istemiştir. Bilindiği üzere hakikat, pozitivizmde deney ve gözleme; pragmatizmde menfaat ve faydaya; sosyolojizmde ise topluma indirgenmiştir. Ama bunların hiçbiri insanın ruhsal boyutunu dikkate almamıştır. Bu nedenle Topçu, sözü ettiğimiz felsefi akımları ciddi bir şekilde eleştirmiştir.

Böylece ruhçu bir düşünür olan Topçu, modern insanın ahlak ve değerlere dair zihniyetlerinin 18. ve 19. yüzyılda Batı’da gelişen determinist, pragmatist, rasyonalist, pozitivist ve materyalist düşüncelerin neticesinde farklı bir bakışa yöneldiğini savunur. Düşünür, tüm dünyayı kapsayan ahlaki sorunları ele almakla kalmayıp onlara dair çözüm önerilerini sunmaya çalışmıştır. Topçu, manevi ve ahlaki büyük kriz yaşamış o dönem insanına, hareket felsefesini bir kurtuluş yolu olarak göstermiştir.⁸⁵⁴ Bu noktada düşünür ahlaki bunalımda olan milletlerin ahlaki sorunlarına kendi kültür ve değerleri açısından bakması gerektiğini önerir. Çünkü hareket felsefesi, kültürel açıdan sınır tanımayan evrensel bir kavramdır. Nasıl ki İslâm dünyası kendi kültürel sorunlarına Müslüman mistiği olan Mevlâna veya Yûnûs Emre’den çözüm bulabiliyorsa aynı şekilde Batı da kendi sorunlarına St. Teresa’dan çözüm bulabilmektedir.

Topçu’nun görüşlerine baktığımızda onun hem milliyetçi hem İslâmcı bir düşünür olduğunu görürüz. Ama düşünür, şeriatçı din adamlarını yermesi, din tüccarlarını ağır bir şekilde suçlaması, genel olarak İslâm toplumuna eleştirel gözle bakması yönüyle diğer İslâmcılardan ayrılmaktadır. İslâm’ı sloganla tanıtan bazı İslâmcılar, Batı’yı vahşi bir barbar olarak göstermektedir. Onlar, Batı’yı ahlaksızlık batağında batan ikiyüzlü ve yalancı, çıkarıcı ve sömürücü, hırsız ve baskı uygulayıcı, eşcinsellik, fuhuş gibi her türlü fitne ve fesadın ocağı olarak göstermeye çalışır. Ama burada şunu belirtmemiz gerekir ki bu sorunlar sadece Batı’nın değil aynı zamanda İslâm dünyasının da sorunudur. Topçu, Batıyı materyalizm ve pozitivizm yönüyle eleştirmiş olsa da Batı dünyasına bütünüyle olumsuz bakmamıştır. Özellikle Batı toplumunun manevi ilham kaynağı olan Blondel’in hareket felsefesine ve Bergson’un ruhçuluk anlayışına derin bir saygıyla bakmıştır. Hatta İslâm dünyasının Batı’dan alması gereken birçok şeyin olduğunu söyler. Bu bağlamda Topçu, “Batının kültürünü değil, medeniyetini alalım” görüşüne karşı çıkar. Çünkü bunlar birbirinden ayrılmaz şeylerdir.

⁸⁵⁴ Aziz Sekman, “İbn Rüşd Perspektifinde Nurettin Topçu’nun Felsefe-Din Münasebeti”, s. 156.

Topçu'ya göre Batı'nın iyi tarafı, felsefi yapısının Hristiyan mistisizminden, yani aşk anlayışından beslenmesidir. Batı'nın kötü tarafı ise, sanayileşmeyle birlikte Batı'da materyalizmin hâkimiyete gelmesidir. Topçu, birçok düşünürün aksine Batı dünyasının Orta çağ'da iyi olduğunu Rönesans'tan sonraki dönemleri ise kötüye gittiğini savunur. Çünkü Orta çağ Batı'da Avrupa'nın manevi kaynağı olan Hristiyan mistisizmi egemen olmuştu. Daha sonra teknolojinin meydana gelmesiyle insani değerler ruhunu kaybetmiş, madde altında ezilmiştir. Düşünüre göre Sanayi devrimi sadece Batı'yı değil, tüm dünyayı felakete götürmüştür. Bu nedenle düşünür Batı ve İslâm dünyasındaki ahlaki yozlaşmanın sebebini sanayileşme ve kapitalizme bağlar. Ona göre sanayileşme ve teknoloji insanın doğasını zehirler ve içinde hiçbir ahlaki taşımamaktadır. Aksine insan ile toplum arasındaki ilişkileri bozar ve parçalar. Bunlar sadece buhranlara yol açar ve madde ile ruh arasında çatışma meydana getirir. Böylece insanı nesneye dönüştürür ve köleleştirir. Topçu'ya göre sanayileşme ve teknolojiye ne ahlak var ne hikmet ne de aşk vardır.⁸⁵⁵

Düşünüre göre İslâm dünyasının taklitten ileriye gidememesinin asıl sebebi kültür ile medeniyetin birbiri ile karıştırmasıdır. Düşünüre göre bir milletin kültür ve medeniyetini din, felsefe ve sanat taşır. Batı medeniyeti, kendi kültürlerini kendisi yaratmıştır. Diğer milletlerde bu kültürü hep taklit etmeye çalışmıştır. Topçu'ya göre bizim yapmamız gereken iş, batının takdir edilen yöntemlerini kullanarak kendi bilim zihniyetimizi oluşturmaktır.

Çalışmamızda ele aldığımız bir diğer düşünürümüz MacIntyre ise, modern ahlak sorunlarını ele alırken daha çok modern etik kuramlarının başarısızlıkları üzerinde durmuştur. Aynı şekilde MacIntyre modern toplumun bir kriz içerisinde olduğunu inkâr etmez ve bu krizin sorumlusu olarak modernleşme sürecini gösterir. Özellikle düşünür, bireylerin saf aklına, duygu ve tutkularına, arzu ve isteklerine önem veren liberal bireycilik, Faydacılık, Varoluşçuluk, Kantçılık ve Marxizm gibi ahlak kuramlarını eleştirir. Ona göre birbiriyle çatışan bu ahlak kuramlarının arasında bir fikir birliği ve ortaklık yoktur. Bunun neticesinde insanlar ahlaki sorunların karşısında karar verme konusunda ciddi bir çelişkiye düşmüştür. Hangi iyiye öncelik vereceğini bilemeyen insanlardan kimisi siyasi güce, kimisi para ve makama önem vermeye başlamıştır. Düşünür bu durumu günümüzde korkunç boyutlara ulaşan yoksulluk,

⁸⁵⁵ Topçu, *KM*, 176-177.

açlık, şiddet ve savaş gibi toplumsal sorunların meydana gelmesinin temel nedeni olarak görür.

MacIntyre, Aydınlanma projesinin başarısızlığının ahlaki açıdan sorunlar yarattığını savunur. Bu durum düşünürüne göre iki şekilde ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi bireyin haklarına, tercihlerine, özgür iradesine önem veren liberal bireyciliktir. Bu yaklaşımda her birey, hiyerarşi ve ereksellikten tamamen sıyrılır ve kendini yegâne ahlaki otorite sahibi olarak görür. Düşünürüne göre bu yaklaşım Aydınlanma sonrasında farklı formlarla yararcılık ve duyguculuk olarak baş göstermiştir. Bir diğer yaklaşım ise ahlaki ve toplumsal sorunlara rasyonel ahlaki kurallarla çözüm aramaya çalışan anlayıştır. Ama bu yaklaşım ahlaki kuralların, bireylerin arzu-isteklerinin birer aracı olmaması gerektiğini hedefler. Bu yaklaşımın en önemli örneklerinden biri Kant'ın ahlak anlayışıdır. MacIntyre, bu iki yaklaşımın da başarısızlığa uğradığını düşünür.

Liberal bireyciliğin bir ürünü olan nihilizmde iyi ve kötünün nesnel bir dayanağı yoktur ve ahlaki ilkeleri bireylerin tercihlerine bırakır. Bu durum insan davranışları için ölçüt olabilecek tutarlı bir ahlaki ilke ve değerlerin yoksun olmasına, bireyin köksüzleşmesine yol açar ve insanların yaşamını anlamsızlaştırır. Ahlaki ilkeleri bireylerin tercihleriyle temellendiren ahlak kuramlarından biri duyguculuktur (emotivizm). MacIntyre'a göre ahlaki tartışmaların çözümsüz kalmasının nedeni duyguculuğun tutarlı bir iddiaya sahip olmamasındandır. Duyguculuğun sürekli vurguladığı “ahlaki duygu ve tutumlar” söz konusu olduğunda onlara “ne türden duygu ve tutumları ifade ettiği” sorulduğunda “ahlaka uygun, onaylayıcı duygu ve tutumları” kastettiğini belirtir. “Ne tür onaylamaları ifade ettiği” sorulduğunda ise orada sessiz kalmaktan başka çaresi yoktur.⁸⁵⁶ Bu nedenle duyguculuk kısır döngü içerisinde. Bununla birlikte duyguculuk, işlev ve anlam bakımından farklılık gösteren bireylerin kişisel tercih ifadeleri ile onların değerlendirci ifadeleri arasında herhangi bir ayırım yapmaz, ikisini de eşdeğer tutar ve böylece ahlaki anlamsızlaştırır. Duyguculuğun bir diğer eksikliği, cümlelerin anlamlarıyla kullanımını karıştırmasıdır. Daha önceki bölümlerde bunu MacIntyre'ın vermiş olduğu sinirli bir öğretmen ile bir öğrenci örneğiyle anlatmıştık.

⁸⁵⁶ MacIntyre, *EP*, ss. 50-51.

MacIntyre aynı zamanda kavramsal şemanın tutarsızlığını da ahlaki çatışmaların bir sebebi olarak göstermiştir. Ona göre Avrupa ahlaki söz varlığını Antik Yunan'dan miras almıştır. Bu kavramlar bir kültürden diğer bir kültüre taşınırken yeni bir anlam kazanmış ve bu değişimler insanların ahlaki hayatını da etkilemiştir. Çünkü düşünöre göre Antik Yunan'da kullanılan “arete”, “agathos”, “dikaaios”, “dikio” gibi kavramlar İngilizce'deki “virtue”, “good”, “justice”, “right” kavramlarının tam karşılığı değildir. Dolayısıyla MacIntyre, insanların ahlaki değerlerini belirlemede bu kavramların önemli bir rol oynadığını düşündüğü için bu kavramları iyice inceleme ihtiyacı duymuştur.

MacIntyre'a göre modern dünya, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıldan sonra meydana gelen ahlak kuramlarını reddederken birlikte Aristotelesçi etiği de reddetmiştir. Böylece Aristotelesçiliğe dair yanlış tanımlamalar ortaya çıkmıştır. Luther'in Aristotelesle ilgili “Kiliseyi yanlış yola sürükleyen bir soytarıdır” demesi bunun bir kanıtıdır. Böylece düşünür aydınlanma projesinin başarısızlığa uğramasının bir diğer nedeni olarak Hristiyanlığı gösterir. MacIntyre, Hristiyanlığın hüküm sürdüğü dönemlerde birey ile devlet arasındaki ilişkilerin zayıfladığını ve bunun neticesinde de mutluluk ile ödev arasındaki bağların da koparıldığını düşünür. Bu konuda düşünür Nietzsche'nin görüşlerine başvurur. Nietzsche, modern dönemin bir hastalığı olarak Hristiyanlığı işaretler. Ona göre din, insanların nihai amacını öbür dünyaya bağlarken bu dünyayı değersizleştirir ve toplumu yanlış tinselliğe sürükler. Böylece düşünür aydınlanma projesinin başarısızlığa uğramasında dinin de belli bir ölçüde etkisi olduğunu belirtir. Ama MacIntyre'ın bu eleştirisi, onun Hristiyanlık ile Aristoteles ahlakının bir araya gelmesine olumsuz baktığı anlamına gelmez. Düşünürün ısrarla karşı çıktığı şey, Aristoteles etiğinin din adamları tarafından yanlış yorumlanmasıdır. Dolayısıyla MacIntyre, Aristotelesçi yaklaşım ile kutsal ve tarihsel yaklaşımın bir araya gelmesini orta çağın büyük bir başarısı olarak görmüştür. Ona göre Aristotelesçilik ile din arasında bir bağın oluşması aynı zamanda Hristiyanlık, İslâm ve Musevilik için de bir başarıdır.⁸⁵⁷ Bu noktada MacIntyre ile Topçu hemfikirdir. Çünkü Topçu'nun da görüşlerinde buna benzer ifadeleri bulmak mümkündür. Bu bağlamda Topçu, “Batı dünyası, Rönesans ve romantizminin meydana getirdiği Hz. İsa'nın aşk ahlakına borçludur. Batı dünyasının en büyük

⁸⁵⁷ MacIntyre, *EP*, ss. 267-269.

başarılarından biri, Sokrates ile başlayan ahlak sistemini Hristiyanlığın aşk ahlakıyla birleştirmesidir” sözünü dile getirir.

Farklı coğrafyalarda yetişmiş olan Topçu ve MacIntyre, gördüğümüz üzere modern ahlak sorunlarını ele alırken bireylerin arzu-isteklerinden hareket eden yararcılık, duyguculuk, sezgicilik ve liberal bireycilik gibi ahlak kuramlarını eleştirmiştir. Bunların ahlaki açıdan rehberlik etmede başarısız olduğunu düşünür. Aynı zamanda düşünürler ahlaki ve toplumsal sorunlarla ilgilenmekle kalmayıp ahlaki bunalım içinde kalan o dönem insanına çıkış yolunu göstermeye çalışmıştır. Ama bu meselede ikisinin çizdiği yolu birbirinden farklıdır. Topçu, kriz içerisinde kalan toplumun ahlak temelli din ile kurtarılabilceğini savunurken Aristoteles’ten etkilenen MacIntyre ise, bu kurtuluşun ancak erdem ahlakıyla mümkün olabileceğini ileri sürer.

Aslında MacIntyre ve Topçu, toplum sistemini eğitim yoluyla hayata hâkim kılmak istemiştir. Her iki filozofa göre de toplumun ayakta kalkmasını sağlayan en önemli unsur eğitimidir. Dolayısıyla filozoflar eğitime, özellikle ahlak eğitime ve felsefeye oldukça önem vermiştir. Bildiğimiz üzere Aristoteles de erdemleri, özellikle entelektüel erdemleri edinmemiz için eğitimin oldukça önemli olduğunu vurgulamıştı.⁸⁵⁸ Aynı şekilde MacIntyre, kendi geliştirmiş olduğu üç katmanlı ahlak tasarımıyla bahsederken “pratik, gelenek, anlatı”nın eğitim vasıtasıyla sağlanacağını ileri sürer. Yani, bunlar aynı zamanda birbirinden yararlanır ve birbirini tamamlar. Ona göre klasik çocuk eğitiminde mit ve masalların etkisi büyüktür. Çünkü mit ve masallar çocuklara sevmeyi ve saygı beslemeyi öğretir. Aynı zamanda masallar, gerçek ile olağanüstüyü ayırt etmeye ve felsefeye girmeye yardımcı olur.

Her iki düşünürde de eğitim düşünmekle başlar. Çünkü insan ancak düşünmekle neyin doğru neyin yanlış olduğunu ayırt edebilir. Topçu’ya göre düşünmek insanın olay ve eşya ile temas kurmasını sağlar. Ama bu insanın eşyaya uyması değil, aksine insanın eşyayı kendisine uydurmasıdır.⁸⁵⁹ Bu nedenle düşünür eserlerinde sürekli olarak insani ve ahlaki değerlere kıymet verilmemiz gerektiğini ve maddiyattan kaçınmamız gerektiğini vurgular.

Topçu’ya göre aldığımız bilgi bizi düşündürmeye sevk etmesi lazım. Düşündürmeyen bilginin hiçbir değeri yoktur. Düşünmenin temelini sağlayan şey de

⁸⁵⁸ Hutchins, *The Great Books of The Western World, Aristoteles. Nicomachean Ethics*, s. 348.

⁸⁵⁹ Topçu, *Var Olmak*, s.25.

felsefedir. Topçu'ya göre modern toplumun ahlaki bunalımlara karşı karşıya gelmesinin en önemli nedenlerinden biri de felsefenin toplum hayatından uzaklaştırılmasıdır.⁸⁶⁰ Çünkü felsefe, hayatımızın yönünü tayin eden irademizin kuvvet kaynağıdır. Felsefe aynı zamanda dini inançların rafine hale gelmesini sağlar ve insana aklını kullanmasını öğretir. Genel bir ifade ile felsefe, siyasi nizamın yapıcısı ve ahlakımızın sanatkarıdır.⁸⁶¹ Bu nedenle Topçu, Platon okulunun kapısında “geometri bilmeyen bu kapıdan giremez” levhasının asıldığı gibi günümüz okulların kapısına “felsefe bilmeyen bu kapıdan giremez” levhasının asılması gerektiğini düşünür.

5.3. Topçu ve MacIntyre'nin Din-Ahlak İlişkisine Yönelik Yaklaşımları:

Karşılaştırmalı Analiz

5.3.1. Birleştikleri ve Ayrıştıkları Noktalar

Dine ve ahlak ilişkisi, dinin ahlaka veya ahlakın dine etkisi problemi geçmişin olduğu kadar bugünün de en önemli problemlerinden biridir. Çalışmamızın bu bölümünde Nurettin Topçu ve Alasdair MacIntyre'nin din-ahlak ilişkisine yönelik yaklaşımlarının karşılaştırmasını yaparak benzerlikleri ve farklılıkları belirleme gayesi içerisinde olduk. Topçu ve MacIntyre'nin din-ahlak ilişkisine dair yaklaşımlarına geçmeden önce düşünürlerin din ve ahlaktan ne anladığına kısaca değinmekte fayda vardır. Çünkü her iki düşünürün din ve ahlak anlayışlarında farklılıklar mevcuttur.

Bildiğimiz üzere Topçu, sosyal bilimlerin hemen hemen tüm alanında eser vermiş bir olsa da ağırlıklı olarak ahlak üzerinde çalışmıştır. Ona göre ahlak, insanın içsel yaşayışından doğan,⁸⁶² mesuliyetin iradesi,⁸⁶³ hürriyet ve hareketin metafiziğidir. Aynı zamanda ahlak, insana dini ilerleyişte önüne çıkan engelleri aşmasına imkân sağlayan bir basamaktır.⁸⁶⁴ Genel bir ifade ile ahlak, insanın kendini geliştirme ve kemale ulaşma yolunda verdiği mücadeledir. Yani, insanın kendini inşa etme sürecidir.⁸⁶⁵ Din ise, insanın esrarlı ve tabiatüstü bir varlığa inanma⁸⁶⁶ ve sığınma halidir, diğer bir deyişle insanın ilahi iradeye tırmanma ve bağlanma çabasıdır.⁸⁶⁷

⁸⁶⁰ Topçu, *TMD*, s.13.

⁸⁶¹ Topçu, *Yarınki Türkiye*, s.52-62.

⁸⁶² Topçu, *Psikoloji*, s. 11.

⁸⁶³ Topçu, *Ahlak Nizamı*, s. 23.

⁸⁶⁴ Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 205.

⁸⁶⁵ Fahri Yetim, “Ahlakçılık Düşüncesi Bağlamında Nurettin Topçu'nun İslamcılık Eleştirisi”, s. 17.

⁸⁶⁶ Topçu, *İslâm ve İnsan*, ss. 208-209.

⁸⁶⁷ Topçu, *İslâm ve İnsan*, s. 96.

Topçu, dinin tanımını yaparken tıpkı ahlak gibi dinin de insanın içsel yaşantısına bağlı bir hadise olduğunu belirtir. Genel bir ifade ile din insanın ruhsal hayatı, ahlak disiplini⁸⁶⁸ ve hareket sistemidir. Düşünürün din ve ahlak tanımı bunlarla sınırlı değildir. Onun düşünce sisteminde din ve ahlak geniş bir yer tutmaktadır. Daha önceki bölümlerde bunlara detaylı değinmiştik. Dolayısıyla Topçu'nun genel bir din ve ahlak tanımını yaptıktan sonra MacIntyre'a geçebiliriz.

MacIntyre'a gelince filozofa göre göre etik, insanın eylem ve hareketlerine ilişkin bir kavramdır. Ama düşünür, ahlaki davranışların sadece bedensel hareketlerden ibaret olmadığını söyler.⁸⁶⁹ Çünkü insanın toplumsal ve bedensel yönü dışında onun telos'tan gelen ruhi kimlik yönü mevcuttur. İnsanı hakikate götürecek olan cevher de budur.⁸⁷⁰ Görüldüğü üzere MacIntyre görüşlerinde Topçu gibi insanın ruhsal boyutuna da önem vermiştir. Ona göre insan, ahlaki değer ve ilkelerle ruhsal boyutunu geliştirmeli, duygu ve isteklerini eğitmelidir.

MacIntyre, ahlaki kavramları ele alırken daha çok onların kökeni ve tarihsel gelişimi üzerinde durmuştur. Bu bağlamda düşünür etik ile moral kavramını ayrı ayrı ele almıştır. Ona göre günümüzde ahlak için kullandığımız “moral” sözcüğü köken olarak “moralis”ten gelmekte ve “karaktere uygun olan” anlamını taşımaktadır. Moral'a mana açısından daha yakın kelime “evrensel”dir.⁸⁷¹ Hatırlıyorsak Topçu da ahlak tanımını yaparken buna benzer ifadede bulunmuştu. Düşünür insanın ahlak alanındaki en önemli amacının evrensel düzene uymak olduğunu belirtmişti.⁸⁷² Yani, her iki düşünürde de ahlakı tanımlama ve anlamlandırma noktasında evrensellik kavramının önemli bir yeri bulunmaktadır.

MacIntyre ve Topçu'nun görüşlerini karşılaştırdığımızda “moral” kavramının filozofların düşünce sisteminde farklı anlamlar taşıdığını görmek mümkündür. MacIntyre'de moral, dinsel ve yasal olanların karşıtı olarak karşımıza çıkar.⁸⁷³ Topçu'nun eserinde “moral” kelimesine dair bilgiler pek rastlanmasa da onun yerine kullanmış olduğu ahlak kavramı, dinsel olanla iç içedir. Topçu'da dinsel olanla ahlak, birbirinin karşıtı değil, tamamlayıcıdır.

⁸⁶⁸ Emin Işık, “Nurettin Hoca ve Din Adamları”, s. 174.

⁸⁶⁹ MacIntyre, *EKT*, s. 99.

⁸⁷⁰ MacIntyre, *TRVME*, ss. 197-200.

⁸⁷¹ MacIntyre, *EP*, s. 67.

⁸⁷² Mustafa Cihan, “Nurettin Topçu ve Ahlak Eğitimi”, s. 1389.

⁸⁷³ MacIntyre, *EP*, s. 67

MacIntyre’ın ahlak felsefesine baktığımızda düşünürün işlediği kavramların içerisinde din’e, Tanrı’ya ve öteki dünyaya çok az yer verdiğini görmekteyiz. Hatta düşünür, ideal bir toplumu inşa edecek yedi önemli öğeden bahseden “Seven Traits for the Future” adlı eserinde teoloji ve dine yer vermemiştir. Yani, MacIntyre çalışmalarında ağırlıklı olarak etik üzerinde durmuştur. Ona göre din, tarihi temeli Tanrı’ya bağlanan bir mittir.⁸⁷⁴ Ama düşünür, görüşlerinde dini küçümsememiş ve aksine dinin toplum üzerindeki etkisinin büyük olduğunu belirtmiştir. Ona göre Kant, Hume, Kierkegaard ve Diderot gibi düşünürlerin ortaya koyduğu insan doğası tasarımı sadece ahlaki öğeler değil, aynı zamanda dinsel öğeler vardır. Bu dinsel öğelere Yahudilikte Maimonides’in, Hristiyanlıkta Aquinas’ın ve İslâm’da İbn Rüşd’ün eserlerinde rastlamak mümkündür. Bu düşünürlerin ahlak felsefesinde ahlaki ilkeler, dini ve ilahi yasalarla harmanlanarak yeni bir boyut kazanmıştır. Ahlaka uygun ve ahlaka aykırı davranışlar sevap ve günah kavramıyla değiştirilmiştir. İnsanların ahlaklı olmalarındaki nihai amacı da sadece bu dünyaya değil, öbür dünyaya yönelmiştir.⁸⁷⁵ Böylelikle Tanrı yasası yeni bir saygı ve sevgiyi meydana getirmiştir. Şimdi Topçu ve MacIntyre’ın din ve ahlakla ilgili görüşlerine kısaca değindikten sonra onların din-ahlak ilişkisine yönelik yaklaşımlarına geçebiliriz.

Topçu’nun ahlak düşüncesinin oluşumunda daha önce bahsettiğimiz gibi İslâm dininin ve Anadolu kültürünün etkisi büyüktür.⁸⁷⁶ Mevlana’nın aşk anlayışından etkilenen Topçu, din ve ahlakı çoğu zaman aşk kavramı ile açıklamaya çalışır. Düşünüre göre aşk olmadan ne ahlak ne de din söz konusu olabilir. Çünkü insan ruhunu aydınlatan aşk duygusu ilahi iradedden kaynaklanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Topçu, ahlakı temellendirme noktasında ilahi bir yolu takip ettiği görülmektedir. Şunu da belirtmemiz gerekir ki Topçu, din-ahlak ilişkisi sorununu ele alırken sadece İslâmî kaynaklardan – tasavvuftan, Kur’an ve sünnetten – faydalandığını söylemek pek doğru değildir. Çünkü düşünürün din ve ahlak görüşlerinde Henri Bergson’un, Maurice Blondel ve Louis Massington’un izlerini görmek mümkündür. Topçu, diğer kavramlar gibi din ve ahlaka da Blondel’in kurmuş olduğu hareket felsefesi üzerinden bakar. Dolayısıyla Topçu’da din ve ahlak kavramı, hareket kavramıyla iç içedir. Daha önceki bölümlerde bahsettiğimiz gibi düşünür, din

⁸⁷⁴ MacIntyre, *EKT*, s. III.

⁸⁷⁵ Solmaz Zelyüt Hünler, *İki Adâlet Arasında: Liberal ve Komunitaryan Düşüncelerin Çatışma Alanı*, s.123-124; MacIntyre, *EP*, ss. 87-88.

⁸⁷⁶ Mustafa Cihan, “Nurettin Topçu ve Ahlak Eğitimi”, s. 1388.

kavramını açıklarken “Din Allah’ın emri, devlet de onun hareketidir”⁸⁷⁷ sözünü dile getirir. Yani, düşünüre göre din ile ahlak birer harekettir.

Doçentlik tezini Bergson üzerine yazan Topçu, din ve ahlakın aynı kaynaktan beslendiğini savunur. Aynı şekilde Bergson *Ahlak ve Dinin İki Kaynağı* adlı eserinde ahlak ve dinin en eski dönemlerden beri birlikte var olduğunu ve varlığını birlikte sürdürdüğünü ileri sürmüştü.⁸⁷⁸ Bu görüşü destekleyen Topçu, din ile ahlak arasında iki bakımdan ilişki kurulduğunu söyler. Bunlardan birincisi doğuşu ve evrimi, bir diğeri de amacı bakımından. Ona göre din ve ahlak, ilk çağdan bu yana birebir aynı evrensel süreç yaşamıştır. Düşünüre göre ister Tao dini olsun ister Buda ya da Konfüçyüsçülük, hepsinin inanç sistemleri ahlak üzerine kurulmuştur. Ve hatta Eski Mısır’a ait *Ölülerin Kitabı* ahlak temelli bir eserdir.⁸⁷⁹ Bununla birlikte Topçu, ahlak ve din arasında gaye bakımından olumlu bir ilişkinin kurulduğunu savunur. Ona göre dinin de ahlakın da nihai amacı insan ruhunu aydınlatarak ebedi mutluluğa götürmektir.⁸⁸⁰ Aynı zamanda din ve ahlak, insanı kötülüklerden alıkoymayı ve iyiliğe sevk etmeyi hedeflemektedir. Bunlardan hareketle Topçu’nun düşünce sisteminde din ile ahlakın hem gaye hem de doğuş ve evrimi bakımından olumlu bir ilişki kurduğu söylenilebilir. Şimdi Topçu’nun din – ahlak ilişkisine yönelik yaklaşımlarına değindikten sonra MacIntyre’in bu konuya dair görüşlerine geçebiliriz.

MacIntyre, Aquinas ve Katolik geleneğini benimsemiş bir düşünür olsa da dini tartışmalara derin girmemiştir. Bu bağlamda düşünür, kendisinin bir filozof olduğunu ve hiçbir zaman kendisini bir teolog veya bir Hristiyan savunucusu olarak görmediğini belirtir.⁸⁸¹ Dolayısıyla düşünür, teolojik ve dini tartışmalara girmek yerine onu takip etmeyi uygun görmüştür.⁸⁸² Dini tartışmalar söz konusu olduğunda düşünürün tutumu, sadece *Veritatis Splendor*’u okuyarak din adamlarının sözlerini dinlemek olmuştur.⁸⁸³ Bu konuda MacIntyre, bir filozofun teolojik tartışmalara girmesini paradoksal bir durum olarak karşılamıştır.

MacIntyre’in ağırlıklı olarak ahlak üzerinde çalışması onun dinle ilgili hiçbir şey söylemediği anlamına gelmez. Daha önce üzerinde durduğumuz gibi onun *Difficulties*

⁸⁷⁷ Topçu, *Büyük Fetih*, s. 51.

⁸⁷⁸ Topçu, *Bergson*, s. 16.

⁸⁷⁹ Topçu, *Ahlak*, s. 32.

⁸⁸⁰ Topçu, *Ahlak*, ss. 31-32; *Felsefe*, ss. 94-95.

⁸⁸¹ MacIntyre, “What Has Christianity to Say to the Moral Philosopher”, s. 17.

⁸⁸² MacIntyre, “How can We Learn What Veritatis Spondor Has to Teach?”, s. 172.

⁸⁸³ MacIntyre, “How can We Learn What Veritatis Spondor Has to Teach?”, s. 171.

in Christian Belief adlı eserinde din ve ahlaka özel bir yer ayırır. Bununla birlikte düşünür, *Secularization and Moral Change* adlı eserinde ve “What Has Christianity to Say to the Moral Philosopher” adlı çalışmasında ahlakla birlikte dine de yer vermiştir. Düşünüre göre insanın ahlaki açıdan kimlik oluşturmada dinin de katkısı büyüktür. Çünkü inandığımız dine göre bizim ahlakımız ve yaşam tarzımız şekillenir. Modern etik kuramlarını bolca eleştiren MacIntyre, 18. yüzyıldan beri gelişen etik kuramlarının başarısızlığa uğramasının bir nedeni olarak ahlakın dinden bağımsızlaştırılmasını işaretlemiştir. Ona göre modern etik kuramları, dini tamamen soyut hale getirerek toplumdan uzaklaştırmıştır. Böylece nasıl yaşamamız gerektiği sorusuna cevap arayan insanı bir kısır döngü içine sokmuştur.⁸⁸⁴ Yani, MacIntyre, bu eserinde dinin ahlak alanından kovulmasına şiddetle karşı çıkmıştır.

MacIntyre’a göre ahlaki ilkeler ile dini yasalar arasında herhangi bir çelişki yoktur. İsa, Musa gibi dini liderlerin öğretileri ahlaki doğrularla büyük ölçüde örtüşmektedir. Onların sunduğu yasalar bizim rasyonel kurallarımızı tamamlamaktadır.⁸⁸⁵ Ona göre İsa ve Pavlus, hayatlarının büyük bir kısmını vaazla geçirmiş ve her zaman ahlakı öğütlemiştir.⁸⁸⁶ Yani, İncillerin de amacı toplum düzenini sağlamak ve insanlar arasında saygı ve sevginin temelini oluşturmak olmuştur.

Yukarıdaki bilgilerden hareketle Topçu ve MacIntyre’ın din-ahlak ilişkisine yönelik yaklaşımlarının genel mukayesesini yaptığımızda şu sonuç ortaya çıkmaktadır. Topçu’nun düşünce sisteminde din ve ahlak arasında görünen ilişki hep olumlu yönde ilerlemiştir. Ve hatta Topçu’da bunlar birbirinden ayrı düşünülemeyen kavramlardır. Ona göre ahlaktan bağımsız bir dini veya dinden bağımsız bir ahlakı düşünmek imkansızdır. Topçu’nun kendi sözüyle ifade edecek olursak “dini ahlaktan ayırmak, insanı iç dünyasından ayırmakla eş değerdir”. İslâm tasavvufundan etkilenen Topçu, ahlakın da dinin de yüce bir kaynaktan geldiğini düşünür. Ona göre her ikisinin de amacı insan iradesini ilahi bir iradeye bağlayarak sonsuz mutluluğa kavuşturmadır. Ayrıca düşünür İslâm’ın özü itibarıyla bir ahlak olduğunu ileri sürer.

MacIntyre’a gelince, filozof din-ahlak ilişkisine olumlu yaklaşmış olsa da onun bu konuyla ilgili görüşü yoğun ve belirgin değildir. Özellikle teolojik ve dini

⁸⁸⁴ MacIntyre, *Difficulties in Christian Belief*, s. 102.

⁸⁸⁵ MacIntyre, “How can We Learn What Veritatis Spondor Has to Teach?”, ss. 174-175.

⁸⁸⁶ MacIntyre, *EKT*, s. 132.

tartışmalara filozof derin girmemiştir. Düşünürün eserlerini yakından incelediğimizde onun kutsala dayanan dini etik ile felsefeye dayanan erdem etiğini bağdaştırma girişiminde olan sorunlardan kaçındığı görünmektedir. Ama bu MacIntyre'in din-ahlak ilişkisin yönelik sorunlara hiç girmedığı anlamına gelmez. Düşünürün bu konudaki tartışmalarına dair bilgilere daha önceki bölümlerde yer vermiştik. Ahlak için dinin zorunlu bir temel olup olmadığı meselesinde MacIntyre, Hume ve Hobbes'ten örnek vererek insanın kötülüklerden kaçınması ve iyiliklere yönelmesi için illaki bir dini önermeleri gerektirmediğini dile getirmektedir. Çünkü insan, Tanrı'nın emri olduğu için değil, iyiliğe yatkın olduğu için de ahlaki bir eylemi gerçekleştirebiliyor. Ama bununla düşünür, ahlak için dinin gereksiz olduğunu ortaya koymaz. Çünkü, MacIntyre'de mistik tecrübe ve dini düşünceler, ahlaki açıdan kendimizi yeniden inşa etmemizde hayati bir önem taşımaktadır.

Topçu ve MacIntyre'in ahlak anlayışında göze çarpan en önemli farklılıklardan bir tanesi, Topçu konuyu hem İslâm hem de Batı üzerinden ele alırken, MacIntyre ağırlıklı olarak Batı düşüncesi üzerinden değerlendirmektedir. Topçu'nun İslâm coğrafyasında yetişmesi ve sonra Batı'da eğitim görmesi her iki kültürü yakından tanımasına imkân sağlamıştır. Özellikle düşünürün fikir dünyasının oluşmasında İslâm'ın katkısı büyüktür. Onun geliştirmiş olduğu ahlak kuramı da dinden beslenmektedir. MacIntyre'a gelince, filozof Batı felsefesine, özellikle Eski Yunan felsefesine oldukça hâkim bir düşünürdür. Onun ahlak kuramı Aristoteles'in erdem ahlakından beslenmektedir. Ama onun İslâm'la ilgili görüşleri yok sayacak kadar azdır.

Topçu ile MacIntyre, insanın hakikate ulaşma meselesinde de birbirinden farklı düşünmektedir. Rasyonalite üzerinde çalışan MacIntyre, Aristoteles'in izini takip ederek birçok konuda akılcılığı esas alır. Topçu ise, akla yeterince önem vermiş olsa da hakikate ulaşmada aklın tek başına yetersiz kaldığını düşünür. Ona göre akıl, ilham ve aşka dayanmalıdır yoksa bizi yanıltabilir.

Gördüğümüz üzere MacIntyre ve Topçu her ne kadar aynı alanda ve aynı sorunlar üzerinde çalışmış olsalar da onların çizdiği yolu, kavramları ele alma biçimi ve sorunlara çözüm arama yöntemi birbirinden farklıdır. Ancak bu farklılıklara rağmen her iki düşünürün ortak yönleri de bulunmaktadır. Diğer filozoflar gibi MacIntyre ve Topçu, ahlak konusunu ele alırken önce insanın doğasını anlamaya çalışmıştır. Filozoflar insan doğasını analiz ederken insanın eylemde bulunmasını tetikleyen iki

tür etkenden bahseder. MacIntyre’de bu dışsal iyiler ve içsel iyiler olarak geçmektedir. Düşünüre göre dışsal iyiler statü, güç, iktidar ve para gibi dıştan gelen etkililerdir. Bunlar aslında gerçek iyiler değil, belki de iyiye bürünmüş araçlardır.⁸⁸⁷ İçsel olan iyiler ise insanın iç dünyasından doğan ahlaki, sanatsal ve zihinsel yeteneklerdir ve bunlar pratik içinde gelişme, mükemmelleşme ve çaba gösterme ile elde edilir.⁸⁸⁸ Ona göre içsel iyiler ancak ve ancak bir pratiğe girerek kazanılır. Dışsal iyiler ise pratiğe girmeden de kazanılabilir. MacIntyre, dışsal iyilerin temelinde bir tehdit olduğunu düşünür. Dolayısıyla toplum içinde genellikle içsel iyiler değil dışsal iyiler hâkimiyetini sürdürmüştür ve bunun neticesinde toplumsal denge bozulmuş, insanlar ahlaki kriz içine sokulmuştur. Ona göre bunların kontrol altında tutulması için dışsal iyiler hukuksal yasa ile, içsel iyiler ise ahlaki erdemler ile sağlanmalıdır.⁸⁸⁹ Gördüğümüz üzere MacIntyre, iki tür etkenden bahsederken içsel iyilere öncelik vermiştir. Buna benzer ifadeler Topçu’da da mevcuttur. Topçu, mesuliyet ve hürriyet kavramını ele alırken insanın iki tür sorumluluğundan söz eder. Bunlardan ilki, içsel sorumluluk, ikincisi dışsal sorumluluktur. İçsel sorumluluk, iç dünyamızla alakalı ahlaki sorumluluklarımızdır ve bunlar vicdanı kendi doğasından kaynaklanmaktadır. Dışsal sorumluluk ise toplum düzenini saplayıcı ve ceza uygulayıcı hukuki yasaya karşı sorumluluktur.⁸⁹⁰ Bu konuda Topçu ve MacIntyre, insanların evrensel bir düzene ulaşması için dışsal olandan daha ziyade içsel olanın geliştirilmesi gerektiğini düşünür. Her birey içsel olan sorumluluklarını hissedebiliyorsa ve bunları yerine getirebiliyorsa hiçbir yasa veya kanuna ihtiyaç duymaz.

MacIntyre ve Topçu, modern liberal bireyci ahlak kuramlarının tezlerine tenkitler yöneltmesi bakımından birbirlerine çok yakındır. İkisi de modern ahlak sorunlarının çözümünde yarar ve kural temelli ahlak anlayışlarının yetersiz kaldığını düşünür. Aynı zamanda Aristippos ve Epikür’ün hazza dayalı etik kuramlarını acımasızca eleştirir ve onların yaklaşımını çürük bir düşünce olarak görmüştür. MacIntyre ve Topçu’ya göre modernitenin inşa ettiği ahlak kuramları modern toplumu parçalara ayırmış ve ahlaki bunalımlara yol açmıştır. Aynı zamanda Topçu’nun hakikat düşmanı olarak gördüğü pozitivizm, materyalizm, pragmatizm ve rasyonalizm gibi felsefi akımlar bu sorunların daha büyük boyutlara ulaşmasına neden olmuştur.

⁸⁸⁷ Knight, *Introduction*, s. 11.

⁸⁸⁸ Lutz, *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre*, s. 96.

⁸⁸⁹ MacIntyre, *EP*, ss. 288-289.

⁸⁹⁰ Topçu, *Ahlak*, s. 192

Çünkü bu felsefi akımlar, fayda, haz, çıkar ve menfaat üzerine kurulmuştur. Felsefi düşünceleri iki farklı kaynaklardan beslenmiş olsa da Topçu ve MacIntyre'in amacı toplumu, ahlaki bunalımlardan ve çöküntülerden kurtarmak ve gerçek mutluluğa kavuşturmak olmuştur. Her iki filozofa göre ahlakın en önemli temel ilkelerinden biri adâlettir. Adil olmak tüm insanlığın ortak görevi olduğunu belirtir. Her iki filozofa göre adâlet herkese hak ettiğini vermektir. Topçu'ya göre adâlet dışımızda kurulan bir düzen ise, merhamet içimizde, ruhumuzda doğan içsel bir harekettir. Aynı zamanda Topçu ve MacIntyre, ilerlemeci ve evrimci anlayışlara karşı çıkmıştır. Her iki filozof da toplumun bozulmasına, çökmesine ve çözülmesine neden olan akımlara karşı tutarlı ve evrensel bir teori oluşturma çabasında bulunmuştur.



6. SONUÇ

Ahlak felsefesi tarihinde din ve ahlak ilişkisi sorunu Platon'un dile getirdiği "Euthyphron dilemması" adıyla şöhret kazanmıştır. Felsefenin, özellikle din felsefesinin ilgi odağı olan bu sorun ilk çağdan itibaren düşünürlerin gündeminden düşmemiş ve günümüzde de önemini yitirmemiştir. Bu konuda kafa yoran düşünürler her türlü ontolojik ve epistemolojik temellendirmelerde bulunmuştur.

Modernite sürecinin yarattığı ahlaki yozlaşma ve tutarsızlıklar ahlak alanında birtakım olumsuzlukları ve sorunları meydana getirmiştir. Bu sorunları çözüme kavuşturmayı hedefleyen ahlak kuramlarının iddiaları da birbiriyle çatışmış ve bu konuda tutarlı ve belirgin bir ölçüt ortaya koyamamıştır. Çünkü Aydınlanma sonrası meydana gelen ahlak kuramlarının evrensel olduğunu iddia ettikleri ahlak ilkeleri, sezgiye, duyguya, yargıya, akla, tabiata ve toplum düzenine dayanmaktaydı. Bu bağlamda günümüz etik sorunlarıyla ilgilenen MacIntyre ve Topçu oldukça tartışılmalı ve kapsamlı tasarımlarını ortaya koymaya çalışmıştır.

Tarihsel olarak bakıldığında Batı'nın ahlak felsefesi Aristoteles'in, Platon'un, İmmanuel Kant ve Jeremy Bentham'ın düşünce sistemi üzerine inşa edilmiştir. Platon ve Aristoteles'in erdem ahlakı (virtue ethics), Kant'ın ödev ahlakı (deontology) ve Bentham'ın faydacı/sonuççu ahlakı (utilitarianism/consequentialism) sonraki dönem filozoflarına ilham kaynağı olmuştur. Çağdaş dönemde yararcılık ve deontolojik etiğe alternatif bir etik anlayışı olarak karşımıza çıkan diğer bir kuram çağdaş erdem etiğidir. Tarihi kökeni Aristoteles'e uzanan bu etik kuramı 20.yüzyılda MacIntyre tarafından geliştirilmiş ve daha kapsamlı ve sistemli hale gelmiştir. Çalışmamızda ele aldığımız diğer bir ahlak kuramı temeli ilahi iradeye dayanan Topçu'nun İsyan Ahlakı'dır. Aslında tüm bu ahlak kuramları etik alanında meydana gelen küresel ve toplumsal sorunlara çözüm arama çabasında bulunmuş ve her biri kendi önermelerini ortaya koymuştur.

MacIntyre, ahlaki sorunlar karşısında önerdiği çıkış yolu, klasik geleneğin günümüz toplumlarına uyarlanmasından geçmektedir. Düşünüre göre erdemlere dayalı yaşam kurgusu antik dönemde olduğu gibi günümüzde de tutarlı bir ahlaki duruş sunabilecektir. Ona göre ahlaki fail olan modern birey, kendini, sosyal arka planından ve tarihinden kopuk düşünmektedir. Aristoteles'in erdem anlayışına günümüz açısından bakmamız için erdemlerin tarihsel gelişimini ve dönüşümünü iyi

kavramamız gerekmektedir. Düşünüre göre erdem merkezli yaşamın en temel öğeleri, her pratiğe içsel olan iyileri gerçekleştirmek, insanın öyküsel bilinci ile en yüksek iyi arayışına bağlanmak ve son olarak içinde bulunmuş olduğu kültürün ve geleneğin değerlerine sahip olmaktır.

Günümüz ahlak sorunlarıyla ilgilenen Topçu, bu noktada farklı bir perspektifte ilerlemiştir. Düşünür, ahlak sorunlarını evrensel ölçüler içerisinde çözümlemeye çalışmıştır. Onun için evrensel olmayan tüm ahlak kuramları eksiktir. Böylece Blondel'in Batı dünyasına sunmuş olduğu mistik hareket felsefesi, Topçu'da farklı bir boyut kazanarak tasavvufa doğru yönelmiştir.

Hem Topçu hem de MacIntyre, kendilerinden önceki bireyden hareket eden tüm ahlak kuramlarını eleştirmiş ve onların başarısız olduğu kanısına varmıştır. Onlara göre bu ahlak kuramları, ahlakın kaynağı konusunda insanın arzu-isteklerini, duygularını ve saf aklını temele aldığından dolayı verimsiz olmuştur. Ahlakın kaynağının korku olamayacağı noktasında da her iki filozof aynı görüşü paylaşmıştır. Onlara göre ahlakın kaynağı ne duygu ne sezgi ne de hazzdır. Bu noktada MacIntyre, kendisinin oluşturmuş olduğu çekirdek erdem tanımından hareketle ahlakın kaynağını evrensel olarak düşünülen üç katmanlı pratik, gelenek ve öyküyle ilişkilendirir. Burada ulaşılacak istenen nihai bir amaç içsel iyilerdir (internal goods). Mistik ve tasavvufi bir yolda ilerleyen Topçu'ya göre ahlak, akla değil, iman ve aşka dayanır. İman, bireyin duygu yoluyla ilahi iradeye teslimini ifade ederken, aşk ise ilahi sevgiyi ifade etmektedir. Bu sevgi Hristiyanlık ve İslâm'da merhamet yoluyla kazanılır. Yani, ahlaklı olmak için bilgeliğe ihtiyaç yoktur. Bu açıdan bakıldığında ahlaksızlık, Sokrates'in savunduğu gibi bilgisizlikten doğmuyor. Ahlaksızlık ve kötülükler insanın ruhsal hastalıklarından kaynaklanır.

Aydınlanma projesinin başarısızlıkla sonuçlandığını düşünen MacIntyre, genel anlamda aydınlanma sonrası meydana gelen etik kuramlarını, modern topluma rehberlik edemediği ve rasyonel tutarlı bir çözüm üretemediği gerekçesiyle eleştirilere tabi tutmuştur. Ama bu noktada MacIntyre, eleştiride bulunurken onlardan modern etik sorunlarına karşı tutarlı ve rasyonel olarak savunulabilir bir çözüm beklemesi çok ilginçtir. Çünkü her kültür kendi yapısı içerisinde bir ahlaki tutarlılığa sahiptir. Dolayısıyla günümüz toplumsal ve kültürel sorunlara rasyonel açıdan savunulabilir bir çözüm üretmek çok zor gibi görünmektedir. Bu noktada Topçu'nun mistik ve tasavvufi bir yolu tercih etmesi oldukça başarılı gözükmektedir. Aynı zamanda Topçu, günümüz

ahlak sorunlarını evrensel düzeyde çözümlemeye çalışır ve bu sorunların çıkış yolunu hareket felsefesinde bulur. Düşünür öncelikle Batı ve İslâm dünyasının ortak yönlerini inceler ve İslâm ile Hristiyanlığın ruhsal yapı açısından birbirine benzer olduğu kanısına varır. Ona göre Hristiyanlıktaki mistisizm düşüncesi İslâm’da tasavvufta kendini göstermektedir. Hristiyanlığın mistik yönüne dikkat çeken Topçu, onu tıpkı İslâm gibi sevgi ve aşk dini olarak kabul etmiştir. Topçu’ya göre Pascal’ın sevgi ve inanca dayalı felsefesi, Rousseau’nun tabiat sevgisinden, Kant’ın ahlaka dayalı felsefesi Hristiyanlıktan beslenmektedir. Bu nedenle düşünür Batı dünyasında meydana gelen ahlaki bunalımların çıkış yolunun sanayide değil, zengin köklü kaynaklarda aranması gerektiğini düşünür. Aynı şekilde İslâm dünyasının da ahlaki bunalım ve yozlaşmadan kurtulabilmesi için millet ve toplumu bir arada tutan milli ve manevi değerlerine önem verilmesi gerektiğini ileri sürer. Topçu’ya göre İslâm dünyasının ahlaki açıdan yozlaşması Müslüman ümmetinin kendi kültüründen uzaklaşmasından ve Batı’yı taklit etmesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla İslâm dünyası önce kendi kültürünün eseri olan ahlak felsefesini yaratmalıdır.⁸⁹¹ Düşünüre göre her milletin felsefesi kendi kültür kaynaklarından beslenmiyorsa o zaman başkalarının oluşturduğu felsefeyi tenkit etmeden onları taklit etmeye devam eder.⁸⁹² Bu noktada düşünür şunları dile getirir: “Avrupa milletlerinin her biri ayrı ayrı kendi felsefelerini ve kendi romantizmini yaratmıştır; Doğu ise onu taklit etmiştir”.⁸⁹³

Topçu’ya göre her milletin kendi felsefesi sistemi mevcuttur. Örneğin bir Alman romantizmi, Bir Amerikan psikolojisi, bir İngiliz hukuku, bir İtalyan müziği ve bir Fransız felsefesi mevcuttur. Sheakspare’in felsefesi Goethe’nin kalbinde doğamazdı. Aynı şekilde Beethoven’in çılgın romantizmi İtalya’da barınamazdı.⁸⁹⁴ Bu noktada MacIntyre, Topçu ile aynı görüşü paylaşmaktadır. MacIntyre de eserinde her geleneğin kendi düşünce sistemini, erdem şemasını, dilini ve kültürünü kendisi şekillendireceğini belirtir.

MacIntyre’in savunmuş olduğu çağdaş erdem etiğinin de başarısız olduğunu söylemek pek doğru değildir. Düşünürün oluşturduğu etik tasarımı, çağdaş dönemde entelektüellerin çoğunu ikna etmeyi başarabilmesi ve iki farklı dönem arasında köprü

⁸⁹¹ Muhammed Sarıtaş, “Nurettin Topçu’nun Fikir Dünyası”, Nurettin Topçu’ya Armağan, 1992, s. 94.

⁸⁹² Hasan Güleriyüz, “Bir Aydın Olarak Nurettin Topçu Ve Yarınki Türkiye,” Hece Dergisi, S,109, (2006), s.327.

⁸⁹³ Hasan Şen, “Nurettin Topçu’nun Türk Düşüncesindeki Sıradışı Yeri”, *Kültür Dünyamızın Mimarlari*, ed. Ünal Bozyer, *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Edebiyat Fakültesi*, Muğla 2016, s. 48.

⁸⁹⁴ Hasan Şen, “Nurettin Topçu’nun Türk Düşüncesindeki Sıradışı Yeri”, s.48.

oluşturabilmesi konuşulmaya değerdir. Çağdaş erdem etiğine göre ahlak, ahlaklı birey olma sürecinde deney ile elde edilir. Bu bağlamda ahlaklı bireylerin örnek alınması ve onların taklit edilmesi ahlakın temel standardıdır. Bu etiğin temelini teşkil eden erdemler ise, insanın kendini yeniden inşa etmesini, ahlaki açıdan olgunlaşmasını ve böylece kemale ulaşmasını sağlar. Ancak MacIntyre üzerinde çalışan bazı araştırmacılar, düşünürün etik tasarımı, üzerinde çalışılması gereken tamamlanmamış bir proje olarak görmektedir.⁸⁹⁵ Onlara göre “erdem” kavramını merkeze alan bu proje günümüz ahlak sorunların hepsine çözüm üretecek bir güce sahip değildir. Çünkü bu ahlak anlayışının tarihi kökeni eski Yunan geleneğine uzanmaktadır. O dönemin aile ve toplumsal yapısı, birey-toplum ilişkileri, devlet ve siyaset anlayışları, yaşam tarzı ve düşünceleri günümüzdekinden tamamen farklıdır. Dolayısıyla bu konuda zaman/mekân ile toplumsal şartları dikkate almalıyız.

Araştırmamızda Topçu’nun düşünce sisteminde din ve ahlak ilişkisinin iki bakımdan kurulduğu gözlemlenmektedir. Birincisi doğuşu bakımından, diğeri de amacı bakımından. Tarihi açıdan bakıldığında din ve ahlak hep birlikte varlığını sürdürmüştür. Yani, ikisi de birlikte doğmuştur. Toplumda meydana gelen ahlaki ilke ve kurallar büyük ölçüde dinin emir ve yasaklarıyla ortaya çıkmıştır. Düşünüre göre eski dinlerden sayılan Konfüçyanizm, Taoizm, Hinduizm, Budizm ve Mısır dinlerinin inanç sistemlerine baktığımızda insanın ruh selametine ve mutluluğa kavuşmasının ahlaki kurallara uymakla mümkün olabileceğini belirtir. Eski Mısır’dan kalmış dini eser olarak bilinen *Ölümler Kitabı*’nın içeriğine baktığımızda da ahlak üzerine yazıldığı görülmektedir. Düşünüre göre din, daha önce bahsettiğimiz gibi irade ve ahlak disiplini.⁸⁹⁶ Aynı zamanda ahlak, felsefe ve din birbirinden ayrı düşünülemeyen alanlardır. Özellikle ahlak sahası, felsefe ve dinin can damarıdır. Dini ahlaktan veya ahlakı dinden ayırmak, insanı ruhsuz bırakmak demektir. Halk için ahlak, aynı zamanda dini ifade eder.⁸⁹⁷ Düşünüre göre ahlak, insana güzel davranmayı öğretirken, din ahlak aracılığıyla ruhun ilahi iradeye yakınlaşmasını sağlar. Nitekim düşünür din ve ahlak arasındaki benzerlikleri ortaya koyarken, küçük de olsa bir noktada ayrı düştüğünü belirtir. Ona göre din ağırlıklı olarak Tanrı-insan ilişkisi ile ilgilenirken, ahlak insan ile toplum arasında kurulan ilişkiye odaklanır. Ama bu dinin insan ve

⁸⁹⁵ Muhammet Enes Kala, *Erdem ve Ödev Ahlaklarına Yeni Yaklaşımlar: David Ross ve Alasdair MacIntyre*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Dalı, Doktora Tezi, Ankara 2015, 412.

⁸⁹⁶ Işık, “Nurettin Hoca ve Din Adamları”, s. 174.

⁸⁹⁷ Topçu, *İslâm ve İnsan*, s.96.

toplum ilişkisi konusuna girmeyeceği veya ahlakın Tanrı konusuna girmeyeceği anlamına gelmez.

Gördüğümüz üzere Topçu'da din ve ahlak arasında kurulan ilişki hep olumlu yönde ilerlemiştir. Ona göre İslâm ve Hıristiyan başta olmak üzere tüm ilahi dinler bütün insanlığın ahlaki düzenini sağlamak için gönderilmiştir. Düşünür, Peygamberin de ahlaki yüceliği tamamlamak için gönderildiğini dile getirmektedir. Kısa bir ifade ile din ve ahlak düşünürün nezaretinde birbirlerini destekleyici, tamamlayıcı unsurlardır. Ahlak, insanların nasıl davranması gerektiği konusunda yol gösterir. Dini bilgiler ise, insanlara ruh kuvvetini kazanmanın yollarını öğretir. Bu açıdan bakıldığında din, insanlar için sadece bilgi kaynağı değil, kuvvet kaynağıdır. Düşünüre göre dinin ahlaki düzeni sağlamak için katkısı büyüktür. Bunun büyük bir örneği dünya üzerinde gerçekleşen intihar olaylardır. Mesela XIX. yüzyılın sonlarında Fransa'nın iki şehrinde yapılan araştırmaların istatistiklerine göre dini inançları zayıf olan okullarda intihar olayların sayısı artmıştır. Eskimolar arasında yapılan araştırmaların sonucunda da toplu olarak dini merasimlerle geçirilen kış mevsimlerinde intihar olayların azaldığı, av yapmakla dağınık geçirilen yaz mevsimlerinde ise intihar sayısının arttığı görülmektedir. Bu araştırmalar, dini inançların, insan ruhunu yükseltmek yoluyla intiharları önleyeceğini ileri sürmektedir. Yani, sadece intiharı değil, bütün ahlaki kötülükler ruhun zayıflığından kaynaklanmaktadır. Örneğin, hırsızlık yapmak, yoksulluğa dayanamayan ruhu zayıf insanın hareketidir. Yılan kendini korumak için saldırdığı gibi, zalim hükümdarlar veya toplumun düzenini bozmaya çalışan anarşi çıkaranlar, etrafında kendilerinden daha üstün kuvvetleri yaşatmamak için onlara zulüm yaparak saldırırlar.⁸⁹⁸

MacIntyre, ahlakı dini olanla ilişkilendirmesi bakımından Topçu'ya yaklaşmaktadır. Bu konuda bazı düşünürler MacIntyre'in Aristoteles'in etik anlayışını Hıristiyan ahlakı ile uzlaştırma çabasında bulunduğunu düşünür.⁸⁹⁹ Ona göre dini yasa ile erdem birleşmesinden oluşan ortak iyi yaşam tasavvuru bütüncül bir ahlak anlayışında en iyi yaklaşımdır. Bu yaklaşım aynı zamanda inanmayanlar için bir zorunluluğu değil, belki de tamamlayıcılığı getirmektedir.

MacIntyre'de din-ahlak ilişkisi sorunu erdem etiğinden dine ve dinsel olandan çağdaş erdem etiğine olmak üzere iki temel çerçevede ele alınmıştır. Ona göre dinsel

⁸⁹⁸ Topçu, *Ahlak*, s. 33.

⁸⁹⁹ Knight, *Introduction*, ss.2-3

öğeler, insanı ahlaki açıdan olumsuz etkilemez ve aksine güçlendirir.⁹⁰⁰ Bu bağlamda MacIntyre, iyi yaşam sürdürmek için sağlanması gereken üç şeyden bahseder. Bunlardan birincisi hem teolojik hem de ahlaki erdemler listesini oluşturmak, ikincisi güçlü bir inancın yanı sıra ahlaki erdemlere sahip olmak. Son olarak üçüncüsü ise, bu bahsi geçen iki etkeni paralel olarak kazanmaya değer bir amaç belirlemek.⁹⁰¹ Gördüğümüz üzere MacIntyre, genel itibariyle din-ahlak ilişkisine olumlu yaklaşmıştır.

MacIntyre'a göre insanın ahlaki değerlere yönelmesi aynı zamanda Tanrı'yı tanımaya çabalamasıdır. Bu bağlamda düşünür, *Veritatis Splendor*'de yasa koyucu Tanrı fikrine yer verirken insanın rasyonel olarak ortaya koyduğu yasalar ile Tanrısal yasaların çatışmadığını ileri sürer. Ona göre vahiy yoluyla gelen ilahi yasalar, bizim ahlaki doğrularımızı tamamlamaktadır. Bu bağlamda Aquinas'ın Tanrısal buyruklarla ilgili görüşleri bu konuyu aydınlatacak bilgiler sağlayacaktır. Aquinas'ın düşünce sisteminde doğal yasa kavramı önemli bir yer işgal eder. Ona göre doğal yasa Tanrı tarafından insan doğasına yerleştirilmiş doğal bir eğilimdir. Bu açıdan insan aklı Tanrı tarafından ahlaki ilke ve değerleri kavrayacak bir şekilde yaratılmıştır.⁹⁰² Dolayısıyla insan, vahiy olmaksızın ahlaki doğruları aklı ile ayırt edebilecektir.⁹⁰³

Ahlak ve din üzerinde çalışan Aquinas, ahlaki erdemleri teolojik ve doğal olarak iki şekilde ele alır. Düşünür adâlet, basiret, cesaret ve ölçülülük gibi erdemleri doğal erdemler altına toplarken, iman, umut ve merhameti teolojik erdemler altında değerlendirmiştir.⁹⁰⁴ Böylece Aristoteles'te erdem olarak sayılmayan merhamet, Ortaçağ'da Aquinas'ın etkisiyle erdemler listesine eklenmiştir. Merhamet, kutsal kitaptaki bağışlama kavramı ile yeni bir anlam kazanmıştır.⁹⁰⁵

Her iki düşünürün din-ahlak ilişkisine yönelik yaklaşımlarını özetleyecek olursak, Topçu için din ve ahlak aynı şeylerdir. Ona göre ahlak, dini bir olgundur ve bunlar insanın hayvani bir hayattan insani bir hayata geçişini sağlar. MacIntyre, Katolik inancından etkilenmiş olsa da kendisini bir din adamı olarak görmemiştir.

⁹⁰⁰ D'Andrea, *Tradition, Rationality and Virtue: The Thought of Alasdair MacIntyre*, s. 392.

⁹⁰¹ Allyn Fives, "Virtue, Justice and the Human Good: Non-relative Communitarian Ethics and the Life of Religious Commitment," *Contemporary Politics*, 11/2-3, Haziran-Eylül 2005, s. 123.

⁹⁰² Robert Arrington, *Western Ethics: An Historical Introduction*, Wiley Blackwell, Malden 1998, s. 148.

⁹⁰³ MacIntyre, *EKT*, s. 134.

⁹⁰⁴ MacIntyre, *EP*, s. 262.

⁹⁰⁵ MacIntyre, *EP*, ss.258-259.

Aynı zamanda düşünür, din-ahlak ilişkisi tartışmalarına derin girmemiştir. Filozof, “Can Medicine Dispense with a Theological Perspective on Human Nature” adlı çalışmasında din ve ahlak arasında bir ilişki oluşturma konusunda zorluk yaşadıklarını itiraf eder. Dolayısıyla teolojik sorunlarda düşünürün yaklaşımı yoğun ve belirgin değildir.

Her iki düşünür de dini inancın ahlaka büyük katkısı olduğunu savunur. MacIntyre’a göre bireyin özellikle ahlaki kimlik oluşturmada dini inancın küçümsemeyecek kadar önemli bir yeri vardır. Çünkü davranışlar, ahlaki tutumlar bireyin sahip olduğu dini inanca göre şekillenir. Düşünür, Aydınlanma projesinin bir başarısızlığı olarak dinin ahlaktan ayrılmasını göstermiştir. Ona göre dinin ahlaktan bağımsızlaşması neticesinde din tamamen soyut hale gelmiş ve işlevini yitirmiştir. Bu konuda Topçu, MacIntyre ile hemfikirdir. Topçu’ya göre din, bireyin ruhsal yapısını geliştirmede, insanlar arası ilişkileri düzenlemede ve toplum düzenini sağlamada hayati bir öneme sahiptir.

Sonuç itibarıyla din ve ahlak, her iki düşünürün felsefi sistemlerinde birbirlerini destekleyici ve tamamlayıcı alanlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada altını çizmemiz gereken önemli bir nokta MacIntyre, çalışmalarında daha çok ahlaka ağırlık verirken dini yönü eksik kalmıştır. Topçu ise her iki alana eşit mesafede bakar ve ikisini bir bütün olarak görür. Böylece düşünür din ile ahlakı bütünleştirme çabasına girmiştir. Bunlardan hareketle her iki filozofun din-ahlak ilişkisine yönelik karşılaştırmasında Topçu’nun yaklaşımının daha belirgin ve kapsamlı olduğunu söyleyebiliriz.

Ahlak konusunda MacIntyre ve Topçu’nun benzer oldukları diğer bir nokta, her iki filozofun ahlak anlayışında ahlakın konuşulmasından daha ziyade onun hayat tarzına dönüşmesi ve yaşanması esastır. Aynı zamanda ahlak, filozoflara göre sadece bedensel hareketlerden ibaret değildir. Dolayısıyla her iki filozofun ahlak sistemlerinde ahlakın ruhsal boyutuna oldukça önem verilmiştir.

Aynı zamanda Topçu, Batı’yı ele alırken, ötekileştirme, düşmanlık ve karşıtlık gibi tutumlardan uzak durmuştur. Topçu’yu Batı’ya yönelik olumsuz tavırlarından dolayı Batı karşıtı olarak görmek doğru değildir. Çünkü düşünür Batının bilim, sanat ve felsefe konularında ileride olduğunu söyler. Topçu’nun Batı medeniyetine yönelik eleştirileri maddecilikle ilişkilidir. Düşünür, insanların eşyaya dönüşmesine, insani değerlerin maddeciliğin etkisiyle toplum hayatından silinmesine karşı çıkar. Ona göre

Batı'daki teknolojik gelişmelerin ve ilerlemelerin tek amacı insanların konfor olgusunu zirveye çıkarmaktır. Bu konfor olgusu küresel ve toplumsal sorunların ortaya çıkmasına yol açar. Ama Topçu teknoloji karşıtı da değildir. Hatta filozof, teknolojik açıdan yeni şeyleri icat etmenin modern insan için bir görev olduğunu ileri sürer. Düşününün şiddetle karşı çıktığı şey, insani değerlerin teknoloji altında ezilmesidir. Düşünüre göre maddeyi yücelten ve milli ruhunu kaybeden kültürler sonunda ahlaki sorunlarla karşı karşıya kalırlar. Ona göre milli ruh ile din birbiri ile ayrılmaz kavramlardır. Çünkü milletin ruhunu din oluşturur. Bu nedenle Türk dünyasını İslâm'dan ayırmak, onu ruhsuz bırakmak demektir.

Topçu, sadece Batı'yı değil, İslâm dünyasını da ciddi bir şekilde eleştirir. Özellikle insanları cehennem ile korkutan, onları devamlı cehenneme gönderen, menfaate düşkün, kalbi boş, fakire üstten bakan, dini maddeciliğe çeviren din istismarcılarını sürekli olarak eleştirmektedir.⁹⁰⁶ Dinin sade duygudan ibaret olduğunu savunan din adamlarını da dinin zekâyâ yönelik cephesini yitirdiği gerekçesiyle eleştirir. Düşünüre göre onlar cehennem ateşinden korkarak ibadete kapanırlar, kilise ve camide seslenen ilahi müzikleri dinleyerek bol bol yaş dökerler. Ama bunlar gerçek mürşit değildir. Ona göre din hem duygu hem zekâ aleminin üstünde olan bir irade hadisesidir. İnsanın iradesini Tanrı'ya bağlayıcı da harekettir.⁹⁰⁷ Topçu, din adamlarına karşı ciddi eleştirilerde bulunsa da onlara karşı bir nefret duygusu beslemediğini, onları sadece tutum ve davranışlarından dolayı eleştirdiğini belirtir. Hatta düşünür, hayatta en sevdiği üç insandan birinin din adamı olduğunu da vurgular.⁹⁰⁸

Topçu, dinler ile ilgili görüşlerini ortaya koyarken de onları mertebelendirmeden ve ayırım yapmaktan uzak durmuştur. Yani, tüm dinlere büyük bir saygı ile yaklaşmıştır. Ona göre insanları gerçek mutluluğa götürmeyi hedefleyen dinler ister İslâm olsun ister Hristiyanlık veya Taoizm olsun, burada önemli olan inanın kendisidir. Ona göre dört kitabın dördü de aynı şeye hitap eder.⁹⁰⁹ Özellikle İslâm ile Hristiyanlık özünde aynı ruh hareketini barındırmaktadır. Hristiyan mistiği Teresa ile İslâm mistiği Yunus Emre'nin söyledikleri arasında hiçbir fark yoktur. Onları

⁹⁰⁶ Bekir Topaloğlu, "Gönlümün Dilinden", s. 145.

⁹⁰⁷ Topçu, *İD*, s. 69.

⁹⁰⁸ Işık, "Nurettin Hoca ve Din Adamları", s. 176.

⁹⁰⁹ Ögün, "Nurettin Topçu Üzerinde Bazı Dikkatler", s. 70.

birbirinden farklı kılan şey kullandığı dilleridir.⁹¹⁰ Yani, düşünüre göre bir Müslüman, İslâm dünyasından çıkmış bir düşünüre karşı içinde nasıl bir saygı ve sevgi besliyorsa aynı şekilde Beethoven'e de aynı duyguyu besleyebilmelidir. Böylece Topçu İslâm anlayışı ile Hristiyan düşüncesini aynı potada eritmiştir.

MacIntyre ve Topçu, manevi kalkınmanın eğitim ve öğretim yoluyla gerçekleşebileceğini düşünür. Eğitimin amacı bireyi ve toplumu ahlakla donatmak, iyiliği sevdirmek ve kötü alışkanlıklardan kurtarmak ve en önemlisi kaliteli nesil yetiştirmektir. Her iki düşünüre göre ahlaki olgunluk eğitim ve alışkanlıkla gelir. Yani, bu noktada filozoflar fikir birliğine sahiptir. Topçu'ya göre eğitim öğrencilere sadece bilgi aktarmak, beyinleri bilgilerle doldurmak değildir. Eğitim öğrencilerin zihninde derin anlayış ve yaratıcılık oluşturmaktır. Yani, eğitim kalbe, iradeye ve zekaya hitap edilmelidir. Topçu, İslâm dünyasının dayanacağı en önemli temellerden birinin ilim olduğunu söyler. Ona göre ilim hiçbir menfaat gözetmeyen ve insan ruhunu sonsuzluğa götüren bir hakikat aşkıdır.

Çalışma sonunda şunu belirtmemiz gerekir ki, MacIntyre ve Topçu çağdaş Batı ve İslâm dünyasında meydana gelen ahlaki ve toplumsal sorunların çözülmesinde ve ahlak alanının genişlemesinde önemli katkılar sağlamıştır. Onların ahlak ve din üzerinden yaptığı tanımlamaları kavramların daha da zengin bir içeriğe ulaşmasına vesile olmuştur.

⁹¹⁰ Öğün, "Nurettin Topçu Üzerinde Bazı Dikkatler", s. 70.

KAYNAKLAR

- Aydın, M. (2018). *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Aydın, M. (1991). *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Aydın, M.Z. (2003). "Ailede Ahlak Eğitimi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas 7(2), 125-158.
- Aydeniz, H. ve Fatih T. (2016). *Din-Ahlak Okumaları*. Ankara: Elis Yayınları.
- Ayğan, F. (2016). "Dinî Bir Sorumluluk Olarak Çevre Ahlakının Teolojik Temelleri". Alanya: 3rd International Symposium on Environment and Morality, 864-872.
- Altıntaş, H. (1999). *İslam Ahlakı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Anscombe, G. E. M. (1958). "Modern Moral Philosophy". *Philosophy* 33(124),1-19.
- Akarsu, B. (1975). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Akarsu, B. (1965). *Ahlak Öğretileri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Akarsu, B. (1994). *Çağdaş Felsefe*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Akarsu, B. (1999). *İmmanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*. İstanbul: İnkılap Yayınları.
- Akdemir, F. (2009). "Ahlâki Normların Ontolojik Kaynağı ve Epistemolojik Değeri Bağlamında Din/Tanrı-Ahlâk İlişkisi". *Muhafazakâr Düşünce*, 5(19-20), 35-53.
- Aristoteles, (2017). *Nikomakhos'a Etik*. Saffet Babur (çev.), Ankara: Bilge Su Yayıncılık.
- Aristoteles, (1999). *Eudemos'a Etik*. Saffet Babür (çev.), Ankara: Dost Kitabevi.
- Arıkan, S. (2018). "Türkçede İkili Karşıtlık Kavramları Olarak Erdem ve Kusur". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 7(1),592-606.
- Aral, V. (1992). *İnsan ve Mutlu Yaşam*. İstanbul: Der Yayınları.
- Aral, V. (1988). *Toplum ve Adâletli Yaşam*. İstanbul: Filiz Kitabevi.
- Arslan, A. (2009). *İlkçağ Felsefe Tarihi 3, Aristoteles*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arrington, R. (1998). *Western Ethics: An Historical Introduction*. Malden: Wiley Blackwell.
- Aster, E. V. (2000). *İlkçağ ve Ortacağ Felsefe Tarihi*. Vural Okur (çev.), İstanbul: İm Yayınları.
- Bardakoğlu, A. (2005). "Dinin Ahlakla İlişkisi". Ankara: *Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi*, 15(44), 213-217.
- Babataev, A. (2017). "Richard Swinburne'ün Kötülük Sorununa Yaklaşımı". Bişkek: *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6 (3), 11-20.
- Bayraktar, M. (2018). *Din Felsefesine Giriş*. Ankara: Eskiyei Yayınları.
- Balay, R. (2019). "Nurettin Topçu ve İnsandan Allah'a Hareket Ahlakı", Kırşehir: *II. Uluslararası Türk Halklarının Felsefi Mirası Sempozyumu*, 331-335.
- Bağcı, N. (2014). "MacIntyre'ın Felsefesinde Ahlakın Kaynağı Problemi" (After Virtue Kapsamında). Sakarya: *III. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi*, 75-88.
- Bergson, H. (1949). *Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı*. M. Karasan (çev.), Ankara: M.E.B. Basımevi.
- Bolay, S. H. (2007). *Felsefeye Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.

- Bolay, S. H. (2007). "Aşkın Değerler Buhranı". *Değerler ve Eğitimi Uluslararası Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, İstanbul: DEM Yayınları.
- Bozkale, L. (2014). "Dini-Manevi Sistemler ve İnsan Tasavvurları İlişkisi Bağlamında Din, Ahlak ve Tasavvuf". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(2), 201-228.
- Bozkurt, V. (2000). *Püritanizmden Hedonizme Yeni Çalışma*. Bursa: Alesta Yayınları.
- Bircan, H. H. (2015). "Felsefede Değer(ler) Problemi". Bircan Hasan Hüseyin ve Bülent Dimaç. (ed.), *Değerler Bilançosu*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Cevizci, A. (2018). *Etik-Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cevizci, A. (2003). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cihan, M. (2016). "Nurettin Topçu ve Ahlak Eğitimi". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 56. 1387-1398.
- Coşkun, S. (2019). "Ahlak Felsefesi Bağlamında Sorumluluk ve Özgürlük İlişkisi". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 9 (2), 515-533.
- Çağrı, M. (2000). *İslâm Düşüncesinde Ahlak*. İstanbul: Birleşik Yayınları.
- Çağrı, M. (1988). "Adâlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C. 1, 341-343.
- Çilingir, L. (2015). *Ahlak Felsefesi Yazıları*, Ankara: Elis Yayınları.
- Çilingir, L. (2014). "Din mi Ahlak mı?", *International Journal of Science Culture and Sport*, 1. 711-720.
- Davies, B. (2011). *Din Felsefesine Giriş*. Fatih Taştan (çev.), İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Dağ, A. (2016). *Çağdaş İngiliz-Yahudi Medeniyetinin Oluşumunda David Hume*, İstanbul: Külliyyat Yayınları.
- D'Andrea, T. (2006). *Tradition, Rationality and Virtue: The Thought of Alasdair MacIntyre*, Hampshire: Ashgate.
- Demir, O. (2013). "Vicdan". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmalar Merkezi. C. XLIII, 100-102.
- Demirkol, M. (2014). "İslâm Ahlak Felsefesinde Erdem Kavramı". *International Journal of Science Culture and Sport*, 1. 266-283.
- Diogenes, L. (2002). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Candan Şentuna (çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Dostoyevski, F. (2001). *Karamazov Kardeşler II*, Nihal Yalaza Taluy. (çev.), İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Doğan, M. (2016). *İki Yol Açıcı; Nurettin Topçu ve Necip Fazıl*. Ankara: Yazar Yayınları.
- Elmalı, O. (2007). *George Edward Moore'da Etik*. İstanbul: Arı Sanat Kitabevi.
- Emer, Y. (2006). "Nurettin Topçu'nun Din ve Devlet Anlayışı". *Hece Dergisi*, 109. 306-318.
- Erkızan, H. N. B. (2012). *Aristoteles Yazıları – Etik ve Politika Üzerine*. İstanbul: Sentez Yayınları.
- Efil, Ş. (2013). "Nurettin Topçu'da İrade Felsefesi". *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(1), 1-36.
- Elibol, M. Ö. (2021). *Erdem Etiği – Aristoteles ve Alasdair MacIntyre Örneği –*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

- Fahri, M. (2004). *İslam Ahlak Teorileri*. Muammer İskenderoğlu ve Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayınları.
- Filiz, Ş. (2014). *Ahlakın Akli ve İnsani Temeli*. İstanbul: Say Yayınları.
- Fives, A. (2005). "Virtue, Justice and the Human Good: Non-relative Communitarian Ethics and the Life of Religious Commitment," *Contemporary Politics*, 11(2-3), 117-131.
- Güngör, E. (1995). *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Görgün, T. (2016). "İnsan Olmak ve Ahlak". Ömer Türker (ed.), *Ahlakın Temeli*. Ankara: Nobel Yayınları. 1-40.
- Güntöre, S. Ö. (2007). *Jean Stuart Mill'in Ahlâk Anlayışı*. İzmir: İlya Yayınevi.
- Gündoğan, A. O. (2006). "Topçu ve Hareket Felsefesi". *Hece Dergisi*, Nurettin Topçu Özel Sayısı, 109. 15-23.
- Gürsoy, K. (2018). *Etik ve Tasavvuf Felsefi Diyaloglar*. İstanbul: Sufi Yayınları.
- Güven, A. (2016). "Kısakürek'in 'Aksiyon'undan Topçu'nun 'Hareket'ine: Mukayeseli Bir Okuma Denemesi". *Muhafazakâr Düşünce*, 47. 181-200.
- Goodman, L. (2016). "Etik ve Tanrı". Hüsnü Aydeniz ve Fatih Topaloğlu (der.), *Din-Ahlak Okumaları*, Ankara: Elis Yayınları. 155-176.
- Hançerlgiöğlu, O. (1985). *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hauerwas, S. and L. G. JONES, (1997). "Introduction: Why Narrative?". Why Narrative: Readings in Narrative Theology. S. Hauerwas and L. G. Jones (ed.), Oregon: Wipf and Stock Publishers. 1-18.
- Hutchins, R. M. (1982). *The Great Books of The Western World, Aristoteles. Nicomachean Ethics*. Chicago: Chicago University Press.
- Haldane, J. (1991). "Medieval and Renaissance Ethics". *Companion to Ethics*. Peter Singer (ed.), Massachusetts: Blackwell Publishers. 133-146.
- Heller, A. (1994). "Modernitedeki Ahlaki Durum". Elif Çırakman (çev.), *Modernite Versus Postmodernite*, Mehmet Küçük (der.), Nakara: Vadi Yayınları. 73-87.
- Hünler, S. Z. (1997). *İki Adâlet Arasında: Liberal ve Komunitaryan Düşüncelerin Çatışma Alanı*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Hünler, S. Z. (2003). *Dört Adalı: Hobbes, Locke, Berkeley, Hume*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Hume, D. (2009). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan. Ankara: Bilge Su Yayıncılık.
- İmamoğlu, T. (2013). *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- İmamoğlu, T. Yazoğlu R ve Vahdettin B. (2016). *Din Felsefesi*. Erzurum: Eser Basın Yayınları.
- İskenderoğlu, M. (2005). "Thomas Aquinas'ta Mutluluk". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(11), 97-119.
- İrgat, M. (2016). "Nurettin Topçu Düşüncesinde Varoluşsal Bir Argüman Olarak İradenin Tarihsel Hareketi". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4(36), 311-323.
- İşık, E. (1992). "Nurettin Hoca ve Din Adamları". *Nurettin Topçu'ya Armağan*. İstanbul: Dergâh Yayınları. 173-179.
- İşık, E. (2019). *Nurettin Topçu Çağdaş Bir Dervişin Dünyası*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

- Jordan, M. C. (2016). "İlahi Tutumlar, İlahi Buyruklar ve Ahlaki Hakikatlerin Modal Statüleri", Hüsnü Aydeniz ve Fatih Topaloğlu (der.), *Din-Ahlak Okumaları*. Ankara: Elis Yayınları. 131-154.
- Kasapoğlu, A. (2003). "Kur'an'a Göre Vicdanın Kaynağı ve İşlevleri". *Akademik Araştırma Dergisi*, 18. 131-162.
- Karaman, H. (2019). "Nurettin Topçu'nun Ahlak Anlayışı". Kırşehir: *II. Uluslararası Türk Halklarının Felsefi Mirası Sempozyumu*. 187-191.
- Karaman, H. (2000). *Nurettin Topçu'da Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kala, M. E. (2016). "Alasdair MacIntyre'in Düşünce Serüveni: Sosyal Teoride Din Konusunda Ne Söyleyebilir?". Cevat Özyort ve Ejder Okumuş (ed.), *Çağdaş Sosyal Teoride Din*. Ankara: Hece Yayınları. 547-578.
- Kant, I. (2009). *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Gonna Kuçuradi, (çev.), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (1999). *Pratik Akıl Eleştirisi*. İonna Kuçuradi (çev.), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Karakaya, M. (2019). "Erdem Ahlakındaki Erdemler İle İslam Ahlakındaki Güzel Davranışlar Arasındaki Uyum". *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi*, 5. 88-120.
- Kök, M. (1995). *Nurettin Topçu'da Din Felsefesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kılıç, R. (2013). *Din Felsefesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları.
- Kılıç, R. (1992). *Ahlâkın Dini Temeli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kılıç, R. (1997). "Çağdaş İngiliz Ahlak Felsefesinde Olgu-Değer Problemi". *Felsefe Dünyası*, 23. 57-98.
- Kılıç, R. (1993). "Ahlâkı Temellendirme Problemi". *Felsefe Dünyası*, 8. 67-78.
- Kılıç, R. (2009). "Bunalım Dönemlerinde Ahlâkın Dini Temelinin Önemi". *Çağımızın Ahlâk Bunalımı ve Çözüm Arayışları*. Hüseyin Sarıoğlu (ed.), İstanbul: Ensar Neşriyat. 39-57.
- Kılıç, R. (2014). "Din ve Ahlak İlişkisi". *Din Felsefesi*. Recep Kılıç ve Mehmet Sait Reçber (ed.), Ankara: Grafiker Yayınları. 2014. 343-364.
- Kılıç, R. ve Mehmet S. R. (2014). *Din Felsefesi*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Kızıler, H. (2014). "Ahlaki Değerlerin Şahsiyet Oluşumuna Etkisi". *Mili Eğitim*, 204. 5-17.
- Kuvancı, C. (2020/1). "Nurettin Topçu'ya Göre "Var Olmak" Ne Demektir?". *Bilimname*. XLI. 579-602.
- Kurt, H. (2014). *Nurettin Topçu'nun Düşüncesinde Temel Felsefi ve Ahlaki Kavramlar*, Şanlıurfa: T.C. Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Küçükalp, D. (2007). "Erdem Etiği". *Felsefe Ansiklopedisi*. Ahmet Cevizci (ed.), Ankara: Ebabil Yayıncılık. C.5. 627-631.
- Krausz, M. (1984). "Relativism and Foundationalism: Some Distinctions and Strategies". *The Monist*. vol. 67, No: 3, 395-404.
- Knight, K. (2007). *Aristotelian Philosophy: Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*. Cambridge: Polity Press.
- Knight, K. (2013). "Alasdair MacIntyre's Revisionary Aristotelianism: Pragmatism Opposed, Marxism Outmoded, Thomism Transformed", *What Happened in and to Moral Philosophy in the Twentieth Century? Philosophical Essays in Honor of Alasdair MacIntyre*, ed. Fran O'rourke, Indiana: University of Notre Dame Press. 83-121.

- Laertios, D. (2002). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Candan Şentuna (çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Lutz, C. S. (2004) *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre*. Oxford: Lexington Books.
- Manafı, R. (2019). *John Hick'in din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*,. Ankara: Elis Yayınları.
- Malik, F. R. (1994). *İslam ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleceğin Değişimi*. Alpaslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbasoğlu (çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- MacIntyre, A. (2001). *Erdem Peşinde: Bir Ahlak Teorisi Çalışması*. Muttalıp Özcan (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- MacIntyre, A. (2001). *Ethikin Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*. Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler (çev.), İstanbul: Paradigma.
- MacIntyre, A. (2016). *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MacIntyre, A. (1961). *Difficulties in Christian Belief*. London: SCM Press.
- MacIntyre, A. (1967). *Secularization and Moral Change*. London: Oxford University Press.
- MacIntyre, A. (1979). "Seven Traits for the Future". *The Hastings Center Report*. Vol.9, No:1. 5-7.
- MacIntyre, A. (1990). *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy and Tradition*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, A. (2006). "The Epistemological Crises, Dramatic Narrative and The Philosophy of Science". *The Task of Philosophy*, vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press. 3-23.
- MacIntyre, A. (2006). "Truth as a Good: A Reflection on Fides et Ratio". *The Task of Philosophy*, vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press. 197-215.
- MacIntyre, A. (1998). "Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods". *The MacIntyre Reader*. Kelvin Knight (ed.), Indiana: University of Notre Dame Press.138-144.
- MacIntyre, A. (2001). *Varoluşçuluk*. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- MacIntyre, A. (1999). "Vatanseverlik Bir Erdem midir?" Mustafa Tüzel (çev.), *Cogito*, 21, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. 30-47.
- MacIntyre, A. (2006). "What Has Christianity to Say to the Moral Philosopher". *The Doctrine of God and Theological Ethics*. Alan J. Torrance and Michael Banner (ed.), London: Continuum. 17-32.
- MacIntyre, A. (1981). "Can Medicine Dispense with a Theological Perspective on Human Nature". *The Roots of Ethics*. D. Callahan and H. Tristram (ed.), The Hastings Center Series in Ethics. 119-137.
- MacIntyre, A. (1994). "How can We Learn What Veritatis Spondor Has to Teach?". *Thomist* 58. 171-195.
- MacIntyre, A. (2006). "Philosophy Recalled to Its Tasks: A Thomistic Reading of Fides Et Ratio". *The Tasks of Philosophy: Selected Essays*, vol 1, Cambridge: Cambridge University Press. 179-196.
- MacIntyre, A. (1998). "The Theses on Feuerbach: A Road Not Taken". *The MacIntyre Reader*. Kelvin Knight (ed.), Indiana: University of Notre Dame Press. 223-234.

- MacIntyre, A. (1994). "A Partial Response to my Critics". *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. J. Horton and S. Mendus (ed.), Indiana: University of Notre Dame Press. 283-304.
- MacIntyre, A. (2003). *Whose Justice? Which Rationality*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, A. (2006). "Moral Relativism, Truth, and Justification". *The Tasks of Philosophy: Selected Essays*, vol 1, Cambridge: Cambridge University Press. 52-73.
- Mutlu, B. (2018). "Alasdair MacIntyre'in Çağdaş Sorunlar Karşısında Yeni Aristotelesçiliği". *Kilikya Felsefe Dergisi*, 1. 39-63.
- Mutluel, O. (2012). "İslâm Düşüncesinde Ahlaki Bir Kavram Olarak Orta Yol". *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12(12), 239-253.
- Mollaer, F. (2006). "Türk Sosyalizmine Bir Katkı". *Hece Dergisi: Nurettin Topçu Özel Sayısı*, 109. 23-41.
- Nagel, T. (1995). *Other Minds: Critical Essays: 1969-9*. Oxford: Oxford University Press.
- Nussbaum, M. (2012). "Dostluk ve Bencillik Üzerine". H. Nur Beyaz Erkızan (çev.), H. Nur Beyaz Erkızan (ed.), *Aristoteles Yazıları –Etik ve Politika Üzerine –*, İstanbul: Sentez Yayınları.
- O'Rourke, F. (2013). "Introduction". Alasdair MacIntyre and Fran O'Rourke (ed.), *What Happened in and to Moral Philosophy in the Twentieth Century?*, Indiana: University of Notre Dame Press. 17-34.
- Oktay, A. S. (2005). *Kınalızade Ali Efendi ve Ahlak-ı Alai*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Öğün, S. S. (1992). "Nurettin Topçu Üzerinde Bazı Dikkatler". *Nurettin Topçu'ya Armağan*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Öktem, Ü. (2007). "Kant Ahlakı", *Araştırma Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 18. 1-10.
- Öktem, N. (1999). *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, İstanbul: Der Yayınları.
- Özturan, H. (2015). *Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri (Seçme Metinler)*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Özturan, H. (2016). "Ahlaki Önergelerin Kaynağı Olarak Akıl". Ömer Türker (ed.), *Ahlakın Temeli*. Ankara: Nobel Yayınları. 92-97.
- Öztürk, H. ve Özmen, C. (2019). "Nurettin Topçu: Hareketten İsyan Ahlakına", *Kırşehir: II. Uluslararası Türk Halklarının Felsefi Mirası Sempozyumu*. 204-209.
- Özlem, D. (2014). *Etik-Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.
- Özcan, M. (2001). *Aristoteles Etiği ve MacIntyre'in Erdem Görüşü*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Vergote, A. (1999). *Din, İnanç ve İnançsızlık (Psikolojik İnceleme)*. Veysel Uysal (çev.), İstanbul İFAV.
- Peterson, M. vd., (2013). *Din Felsefesi seçme metinler*. Açar Rahim, vd, (çev.), İstanbul: Küre Yayınları.
- Plantinga, A. (2010). "Teizm, Ateizm ve Rasyonalite". Ferhat Akdemir (çev.), *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22. 285-294.
- Platon. (2002). *Devlet*. Hüseyin Demirhan (çev.), İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Platon. (1993). *Sokrates'in Savunması. Diyaloglar*. T. Aktürel. (çev.), İstanbul: Remzi Kitabevi.

- Pinkard, T. (2003). "MacIntyre's Critique of Modernity". *Alasdair MacIntyre: Contemporary Philosophy in Focus*. Mark C. Murphy (der.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Poole, R. (1993). *Ahlâk ve Modernlik*. Mehmet Küçük (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Poyraz, H. (2016). "İnsanın Kendini Gerçekleştirmesi olarak Ahlak". Ömer Türker (ed.), *Ahlakın Temeli*. Ankara: Nobel Yayınları. 55-66.
- Ross, D. (2002). *Aristoteles*, Ahmet Arslan, O. Anar, Z. Kurtoğlu ve Ö. Kavasoglu (çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Ross, D. (1930). *The Right and the Good*. Oxford: Clarendon Press.
- Russel, B. (1997). *Batı Felsefesi Tarihi (İlkçağ)*. Muammer Sencer (çev.), İstanbul: Say Yayınları.
- Russell, B. (1982). *Düşünceler*. S. Eyüboğlu ve V. Günyol (çev.), İstanbul: Say Yayınları.
- Rachels, J. (1999). *The Elements of Moral Philosophy*. New York: McGraw Hill.
- Şahin, D. (2019). "Nurettin Topçu'nun Hareket Felsefesi ve Neşet Ertas Türkülerinde Söz Varlığı". Kırşehir: *II. Uluslararası Türk Halklarının Felsefi Mirası Sempozyumu*, 134-144.
- Şehsuvaroğlu, L. (2006). "Nurettin Topçu ve Mesuliyet Kavramı". *Hece Dergisi*. Nurettin Topçu Özel Sayısı, 109. 319-322.
- Şen, H. (2016). "Nurettin Topçu'nun Türk Düşüncesindeki Sıradışı Yeri". *Kültür Dünyamızın Mimarları*, Ünal Bozyer (ed.), Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Edebiyat Fakültesi. 35-71.
- Sarıtaş, M. (1992). "Nurettin Topçu'nun Fikir Dünyası". Nurettin Topçu'ya Armağan. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Sekman, A. (2018). "İbn Rüşd Perspektifinde Nurettin Topçu'nun Felsefe-Din Münasebeti". *Sosyal ve Beşerî Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 19(43), 151-163.
- Socio, J. D. (2010). *Felsefeye Giriş*. Kevser Kıvanç Karataş (çev.), İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Soren, K. (1997). *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*. M. Mukadder Yakupoğlu (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Soren, K. (2002). *Korku ve Titreme*. İbrahim Kapaklıkaya (çev.), İstanbul: Anka Yayınları.
- Solomon, D. (2003). "MacIntyre and Contemporary Moral Philosophy". *Alasdair MacIntyre*. Mark Murphy (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Tanrıverdi, H. (2013). "Dini Çoğulculukta Din Tasavvuru (W. Cantwell Smith ve John Hick'in Görüşleri Bağlamında)". *The Journal of Academic Social Science Studies, International Journal of Social Science*, 6(7), 1039-1067.
- Tan, A. (2019). "Nurettin Topçu'da Bir Dinî Tecrübe Türü Olarak Sanat ve Estetik". Kırşehir: *II. Uluslararası Türk Halklarının Felsefi Mirası Sempozyumu*. 71-82.
- Tatar, B. (2015). "Ahlakın Kaynağı Sorunu". Lokman Çilingir (ed.), *Ahlak Felsefesi Yazıları*. Ankara: Elis Yayınları. 11-34.
- Tepe, H. (2015). "İnsan ve Ahlak". Lokman Çilingir (ed.), *Ahlak Felsefesi Yazıları*. Ankara: Elis Yayınları. 53-76.
- Topaloğlu, B. (1992). "Gönlümün Dilinden". *Nurettin Topçu'ya Armağan*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2020). *Ahlak*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2019). *Ahlâk Nizamı*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

- Topçu, N. (2013). *Büyük Fetih*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2008). *Psikoloji*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2020). *Türkiye'nin Maarif Davası*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2018). *İradenin Davası / Devlet ve Demokrasi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2019). *İslam ve İnsan / Mevlâna ve Tasavvuf*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2020). *İsyan Ahlâkı*. Mustafa Kök ve Musa Doğan (çev.), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2019). *Var Olmak*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2016). *Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2018). *Kültür ve Medeniyet*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2016). *İsyan Ahlakı Notlu Nurettin Topçu Tercümesi ve Eski Harfli Orijinali*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2017). *Yarınki Türkiye*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2006). *Felsefe*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2006). *Bergson*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (1970). "Toplumda Din Adamının Görevleri". *Hareket Dergisi*, 5(56), 1-4.
- Topçu, N. (1972). "Hayatın Değeri". *Hareket Dergisi*, 7(74), 1-3.
- Topçu, N. (1972). "Aşkın Halleri". *Hareket Dergisi*, 7(77), 10-16.
- Tokat, L. (2018). *Din Felsefesi*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları.
- Tûsî. (2007). *Ahlâk-ı Nâsırî*. Anar Gafarov vd. (çev.), İstanbul: Litera Yayınları.
- Türker, Ö. (2016). *Ahlakın Temeli*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Türer, C. (2015). "Ahlak ve Eğitim: Şahsiyetin Oluşturulması". *Eğitim ve Ahlak Şurası*. Musa Kazım Arıcan (ed.), Ankara: Eğitim Bir Sen Yayınları. 97-112.
- Tüzer, A. (2018). "Din ve Ahlak". *Din Felsefesi*. Latif Tokat (ed.), Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları. 313-330.
- Tillich, P. (2006). *Ahlâk ve Ötesi*. Aliye Çınar (çev.), Ankara: Elis Yayıncılık.
- Uysal, E. (2005). "Dindarlığın Ahlâkî Temeli Üzerine Bazı Düşünceler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14(1), 41-59.
- Yasa, M. (2014). *Estetik Etik İlişkisi*. Ankara: Elis Yayınları.
- Yasa, M. (2014). *Tanrı ve Kötülük*. Ankara: Elis Yayınları.
- Yaran, C. S. (2010). *Ahlak ve Etik*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Yaran, C. S. (2012). *İslâm'da Ahlak'ın Şartı Kaç*. İstanbul: Elif Yayınları.
- Yaran, C. S. (2012). *Din Felsefesine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları.
- Yaran, C. S. (2018). *Din Felsefesine Giriş*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Yaran, C. S. (2014). *İslâm Ahlak Felsefesine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları.
- Yaran, C. S. (1997). *Klasik ve çağdaş metinlerle Din Felsefesi*. Samsun: Etüt Yayınevi.
- Yaran, C. S. (2011). *Bilgelik Peşinde Din Felsefesi Yazıları*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Yaran, C. S. (1997). *Kötülük ve Teodise*. İstanbul: Vadi Yayınları.

- Yaran, C. S. (2016). “Ahlakın Temelleri ve “Hakla Kal” Önerisi”. *Ahlakın Temeli*. Ömer Türker (ed.), Ankara: Nobel Yayınları. 76-78.
- Yalın, S. (2015). “Ahmet Hamdi Akseki’de Ahlaki Sorumluluk”. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(38), 209-225.
- Yazoğlu, R. (2017). “Din-Ahlâk İlişkisine Genel Bir Bakış”. İğdır: *Uluslararası Din Bilimleri Çalıştayı, İğdır Üniversitesi Yayınları*. 33-45.
- Yetim, F. (2017). “Ahlakçılık Düşüncesi Bağlamında Nurettin Topçu’nun İslamcılık Eleştirisi”. *Tarih ve Gelecek Dergisi*, 3(1), 10-23.
- Yıldız, K. (2009). “Sorumluluk”. İstanbul: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 37. 380-382.
- Yöney, F. (2015). *İlahi Buyruk Teorisi ve Diğer Ahlaki Realizm Türlerinin Değerlendirilmesi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Doktora Tezi.
- Zengin, M. ve Arslan, E. İ. (2018). “Dini, Felsefi, Psikolojik Boyutlarıyla Vicdan ve Değerler Eğitimindeki Yeri”. *AUID*, 6(10), 323-345.
- Zebidi. (1980). *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi 1- 12*. K. Miras (çev.), Ankara: DİB Yayınları.
- Warburton, N. (2000). *Felsefeye Giriş*. Ahmet Cevizci (çev.), İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Достоевский, Ф. М. (2007). *Братья Карамазовы*. Москва: Издательство «АСТ».

ÖZ GEÇMİŞ

Nurlybek Zhanykulov, Lesbek Batır Lisesi'ni bitirdikten sonra Ahmet Yesevi Üniversitesi Beşerî Bilimler Fakültesi, İlahiyat bölümünden 25.06.2015 tarihinde mezun oldu. 2015 yılında Farabi Üniversitesi Felsefe ve Siyaset Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans programına girdi ve 2017 yılında bitirdi. Mezuniyetinden bu yana Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesinde doktora eğitimi almakta ve iyi derecede Kazakça ve Türkçe, orta derecede Rusça/İngilizce/Arapça bilmektedir. Temel ilgi alanları Felsefe, Din ve Ahlak

İletişim Bilgileri

ORCID ID : <https://orcid.org/0000-0002-2159-1888>.

Yayınlar:

1. Zhanykulov N. (2022). “Modern Toplumda Din ve Ahlak”. *Tabula Rasa: Felsefe & Teoloji*, S. 38, 77-88.
2. Zhanykulov N. (2022). “Şakarım’ın Şiirlerinde Uluhiyet Meselesi” (Tanrı’nın Varlığının Delilleri). *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi*, 2(2), 331-362.
3. Zhanykulov N. (2022). “Зұлымдық проблемасы және теодика: дін философиясы тұрғысынан талдау”, *JOURNAL of Philosophy, Culture and Political Science*, Al-Farabi Kazakh National University, No 3. pp. 4-14.
4. Zhanykulov N. (2022). “Өлім және өлімсіздік құбылысы: дін философиясы тұрғысынан талдау”. *Al-Farabi Journal of Socio-humanitarian Studies*, 4(80), 136-150.
5. Zhanykulov N. (2022). “Философия және дін”. *Materials International Scientific Conference of Students and Young Scientists “Farabi Alemi”*, Almaty: Al-Farabi Kazakh National University, 6-8 April, pp. 399-406.
6. Zhanykulov N. (2022). “Fondation of Morality”. *International Scientific and Practical Conference*, No. 107, 171-180.
7. Zhanykulov N. (2022) “Діни таным мен діни түсініктің парадигмалары”. *Internatioanl Scientific-Practical Conference “Turkestan in the form of a New Kazakhstan: The Horizans of Modern Education and Upbringing*, Almaty, 22 April. pp. 48-55.

Kazanılan Ödüller, Teşvikler ve Burslar

1. Türkiye Bursları

