

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Ahlak Felsefesi Yazıları



Editör: Lokman ÇİLİNGİR

Elis Yayınları: 84

© Ankara Okulu Basım Yayın San. ve Tic. Ltd. Şti.

Ahlak Felsefesi Yazıları/Ed. Lokman Çilingir

Editör

Doç. Dr. Mehmet VURAL

Ofset Hazırlık

Zeynep ÖZGER

Dizgi

Ankara Dizgi Evi

Kapak

Elis

Baskı, Cilt, Kapak Baskısı

Sonçağ Mat.

Birinci Basım

Eylül 2015

ISBN: 978-975-8774-84-5

Elis Yayınları

Şehit Mehmet Baydar Sok. 2/A Maltepe/ANKARA

Tel/faks: (0312) 341 06 90

web: www.ankaraokulu.com

e-mail: ankaraokulu@ankaraokulu.com

Ahlak Felsefesi Yazıları

YOZGAT İL HALK KÜTÜPHANESİ	
Demirbaş No	72165
Konu No	170
Sicil No	734141

Editör
Lokman ÇİLİNGİR

Elis Yayınları
Ankara 2015

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ.....	7
Burhanettin TATAR AHLAKIN KAYNAĞI SORUNU	11
Sedat YAZICI AKIL, MOTİV VE AHLAKİ BÜTÜNLÜK	35
Harun TEPE İNSAN VE AHLAK.....	53
Ali Osman GÜNDOĞAN VAROLUŞ VE AHLAK.....	77
Cafer Sadık YARAN DİNDARLIK-AHLAKLILIK İLİŞKİSİNİ YENİDEN DÜŞÜNMEK	87
Lokman ÇİLİNGİR SAF AHLAKTAN SAF DİN İNANCINA	109
Hakan POYRAZ SİYASETİ AHLAKLA BİRLİKTE DÜŞÜNMEK.....	131
Celal TÜRER AHLAK VE EĞİTİM.....	143
DİZİN.....	157

GİRİŞ

Bir sözcük olarak etik veya ahlak felsefesi zamanımız insanı için, Heidegger'in kavramsallaştırmasını ödünç alarak söylersek, "hergünküleşmiştir". Gazete sayfalarında, magazin dergilerinde, talk-şovlarda, gündelik konuşmalarda, bilimsel çalışmalarda sürekli karşımıza çıkıyor; kurumlarda etik komisyonlar ve etik danışma kurulları oluşturuluyor. Hemen hemen her gün medyada embriyon araştırmaları, ötanazi, hayvan ve çevre sorunları üzerine tartışmalara tanıklık ediyoruz. Gücün siyasette bir araç olarak kullanılması; şiddetin, savaşın, ölümlerin hala siyasetin bileşenleri arasında yer alması; inançlardan, etnik ve cinsel farklılıklara kadar her şeyin siyasi malzeme olarak kullanılması benzer sorunlardan sadece bir kaçıdır. Öte yandan gündelik yaşamda her an şu tarz sorularla karşı karşıyayız: Mesleki kariyer yapmak veya kendini geliştirmek için eş ve çocuklar terk edilebilir mi? Muhtemelen *down sendromu* hastalığına sahip bir çocuğu aldirmek gerekir mi? İnsan haklarını ihlal eden bir ülkede tatil yapılır mı? Hastanedeki akrabaları ziyaret etmek keyif alınacak bir partiye tercih edilir mi? Bu ve benzeri sorularla sıkça karşılarız ve buradan ahlak felsefesinin ana sorularından ilki formüle edilmiş olur: *Nasıl davranmalıyız?*

Bir yandan tüm zamanların değişmeyen kadim soruları, öte yandan çağımızın acil çözüm bekleyen sorunları çok yönlü ahlaki kılavuzluğu zorunlu kılıyor.

Ara sıra biz kendimize, doğru olanı yapıp yapmadığımızı, karar ve eylemlerimizi kendi vicdanımızda veya başkalarının nazarında haklılaştırıp haklılaştırmama durumunda olduğumuzu da sormak zorunda kalıyoruz. Doğal olarak başkalarının bize adil davranmasını ve saygı duymasını bekleriz. Bu olmadığında uygun olan kural ve tavırların ortaya konulmasını talep

ederiz. Biz başkalarının bizim davranışımızı etik olarak yanlış veya haksız olarak eleştirmesini anlarız, dikkate alırız. Bu durumda genelde ya bir haklılaştırmaya gideriz ya da en azından bir özür beyan ederiz. Şu halde biz, övgü ve yergiler gibi, ahlaki değerlemelerin hem vericisi hem de alıcısıyız; diğer bir deyişle, etik düşüncelerin hem öznesi hem de nesnesi durumundayız.

Nasıl davranmalıyım sorusu ahlaki amaçla yöneltildiğinde, yapılan eylemin ahlaki olarak doğru veya ahlaki olarak iyiye uygun olup olmadığıyla bağlantılıdır. Bu bağlamda onlara somut, doyurucu cevaplar verilmesi önem kazanır.

Tercih ve eylemlerimizi seçebilen varlıklar olarak daima onların arkasındaki motifleri sorgulamak ve neyin doğru neyin yanlış olduğunu belirlemek durumundayız. Biz daima belli bir durumda neyi yapıp neyi yapmamamız gerektiğini merak ederiz. Doğru veya yanlış yapma imkanı doğrudan pratik özgürlükle ilgilidir. Çünkü bir yönüyle özgürlük, doğru veya yanlış yapmanın koşulunu oluşturur.

Kısaca, akıl sahibi varlık olarak insan, ahlaki davranmaya mecburdur; ahlakilikten kaçınması imkânsızdır. Çünkü insan eylemde bulunmadan yapamaz. Her eylem ise ahlakiliği zorunlu olarak içerir. Diğer bir deyişle, bizler düşünüp taşınarak, seçimler yaparak, doğruluk ilke ve ölçülerine uyarak eylemek zorundayız. İnsani eylemler salt davranışlar olarak alınamaz veya kendimizi özgür olmayan, seçimler yapmayan varlıklar olarak konumlayamayız; yani yükümlülükten kaçamayız. Çünkü realitede biz eylemlerimize özgür bir şekilde karar veririz. Tercihlerimiz intihar gibi veya uyuşturucu kullanmak gibi, kendi özgürlüğümüzü ortadan kaldıracı sonuçlara yol açsa da durum böyledir. Sonuçta 'Ne yapmamız gerekir?', 'Neyi seçmeliyiz?' veya 'Belli (siyasi, iktisadi, hukuki, dini vb.) durumlarda nasıl davranmalıyız?' soruları kaçınılmaz olur. Bu yüzden akıl ve irade sahibi bir varlık olarak insan, ahlaki davranmaya mecburdur.

Elimizdeki çalışma, ahlakın bu temel sorusuna, ahlakın farklı problem sahaları üzerinden ve farklı perspektiflerden

verilen cevapları içermektedir. Bu haliyle kitap, Ondokuzmayıs Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü tarafından 15 Mayıs'ta düzenlenen 'Ahlak Felsefesi' panelinde sunulan dört bildiri ile çeşitli Üniversitelerde etik sahasında çalışan Hocaların konuyla ilgili kaleme aldığı dört makaleyi içermektedir. Bildiri ve makaleler, etik ya da ahlak felsefesinin, ontolojik ve epistemolojik temeline odaklanarak, ahlakın kaynağı, varoluşsal temeli gibi köklü sorunlarına bir yanıt vermeye çalıştıkları gibi, ahlakın din, siyaset ve eğitim alanlarıyla ilişkisine dair çözümlemeler de içermektedir.

Umarım bu küçük yapıt, ahlakın felsefi düzlemde tartışılmasına ve ahlak sorunlarına eleştirel olarak yaklaşan okuyuculara, küçük de olsa bir katkı sağlar. Bu çalışmanın ortaya çıkmasında katkılarını esirgemeyen Doç. Dr. Hasan AYDIN'a ve Arş. Gör. Elif GÖK'e teşekkürlerimi sunarım.

Lokman ÇİLİNGİR
Ağustos 2015
ATAKENT/SAMSUN

AHLAKIN KAYNAĞI SORUNU¹

Burhanettin TATAR*

Ön-Anlama Sorunu

Ahlakın kaynağını soruşturma çabası, her şeyden önce ahlak kelimesinin kökenini ve yön göstericiliğini dikkate almak zorundadır. Bunun en temel nedeni bizzat “ahlak” kelimesinin her zaman konuşabilme ve anlamlı olabilme özelliğini koruyabilmesidir. Ancak “ahlak” kelimesi bize her zaman “nereden doğru” ve “nasıl” konuşabilmektedir? Ahlak kelimesinin konuştuğu yeri belirlemekte her ne kadar lügatler ve etimolojik araştırmalar bir ölçüde yardımcı olsalar da, sonuçta lügatlerin ve etimolojik tahlillerin salt kültürel ve antropolojik bulguların basit bir kayıt altına alınması ve listelenmesi hadisesi ile sınırlı olmadığını fark etmek durumundayız. Lügatler ve etimolojik araştırmalar kelimelerin tarihsel serüveninin kesitlerini veya yapısal durumlarını sergilediği kadar, tarihsel insan bilincine kendisini dayatmakta olan gerçekliğin farklı diller içinde nasıl alımlandığını da gösterir. Konumuz gereği, ister Arapça “ahlak” kelimesine isterse Batı dillerinde “etik” (ethics) ve “moral” (Al. “sittlich”, It. “morale”) kelimelerine bakalım, ortada insan bilincine kendisini dayatmakta olan bir gerçekliğin olduğunu fark ederiz. Buna göre Arapça içinde “ahlak” kelimesi ve Batı dillerindeki “etik” ve “moral” kelimeleri bu gerçekliğin “alımlanma biçimi”ni gösterirler. Kısacası, farklı diller içinde hayat bulan kelimeler, kendisini sürekli bilince dayatan gerçekliklere karşı yaklaşım tarzlarını veya perspektifleri dile getirirler.

Bu bağlamda Frege’nin meşhur “anlam” (Sinn) ve “referans” (Bedeutung) ayırımı işe yarayabilir. Frege’ye göre, bı-

1 Bu yazı, daha önce DİB tarafından İslam’a Giriş: Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar, Ankara: 2007 içinde yayımlanmıştır. Gözden geçirilmiş ve alt başlıklar konmuş haliyle bu kitap çalışması içinde yeniden yayımlanmaktadır.

* Prof. Dr. OMÜ İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi.

rakalım farklı dilleri, aynı dilde bile dilsel anlamı itibariyle farklı olan kelimeler aynı gerçekliğe referansta bulunabilirler. O halde, kelimelerin lügat anlamları veya etimolojik tahlilleri bizi dilsel anlamı doğuran ve destekleyen ontolojik gerçekliğe götürecektir şekilde ele alınmalıdır. “Ahlak” kelimesinin bize “nereden doğru” ve “nasıl” konuştuğunu soruşturmak, bu nedenle, onun ilk elde “ne” söylediğinin semantik analizi yani bilince açıkça konu olan muhtevasının tasviri ile sınırlı değildir; belki daha derinlerde bu kelimeyi hala bizim için anlamlı kılan şeyin ne olduğunu soruşturmaktır. O halde bize düşen ilk görev, “ahlak” kelimesinin ön plana çıkardığı anlam dünyası (perspektif) ile kendimizi sınırlamamak yani bu dünyayı yalnızca bir “ön anlama” olayı olarak kabul etmektir.

“Ahlak” (ya da bu kelimenin temelini teşkil eden “hulk”) kelimesinin ön planda tuttuğu “huy, seciye, fitrat, karakter” gibi anlam dünyalarının her şeyden önce insanın manevi boyutuna ait oluşları bu kelimenin neden bir “ön anlama” olayı olarak ele alınması gerektiğini açıklar. Ahlak (ya da hulk) kelimesinin gösterdiği gerçeklik ancak ve ancak insanın huy, seciye, fitrat ve karakteri ile doğrudan irtibatlı olduğu süreçte ahlak (hulk) kelimesi anlamlıdır. Daha açık deyişle, ahlak (hulk) kelimesi salt zihinsel, bedensel veya muhayyile güçlerimizce kavranabilecek gerçekliğe işaret etmez. Tam tersine ahlak kelimesini anlamlı kılan şey insanın huyu, karakteri, seciyesi ve fitratı ile bu kelimenin gerisinde bulunan ontolojik gerçekliğin bir uyuşması, uzlaşması veya kaynaşmasıdır.

Geldiğimiz bu nokta, ahlak kelimesinin “nereden doğru” ve “nasıl” konuştuğuna dair bir soruşturmanın matematik, mantık veya tabiat bilimlerine benzer şekilde salt analitik veya deneysel bir çaba içinde gerçekleştirilemeyeceğini gösterir. Söz konusu kelimenin yukarıda zikrettiğimiz anlam dünyaları, ahlakın kaynağına ilişkin soruşturmanın insanın manevi tecrübesinden başlamak zorunda olduğuna işaret eder. Buna göre, huy, karakter, seciye ve fitrat ile edinilen “ahlak tecrübesi” ahlakın kaynağına dair soruşturmanın hareket noktasıdır. İlk bakışta paradoksal görünse de, ahlak tecrübesinin

olmadığı bir yerde ahlakın nasıl bir şey olduğu öğretilemez ve ahlakın kaynağının ne olduğu soruşturulamaz. Ancak dile getirdiğimiz bu durum, bir tür epistemolojik karamsarlığa veya ahlaki kuşkuculuğa yol açmamalıdır. Zira ahlak (hulk) kelimesi doğrudan insanın huy, karakter, seciye ve fıtratı ile bağlantılı bir gerçekliğe işaret ediyorsa, bu durumda zaten her insan ve her kültür ahlakın nasıl bir şey olduğuna dair şu ya da bu ölçüde tecrübe sahibidir. Burada sorun olan şey, ahlak tecrübesinin (muhtevasının) zayıflık ya da güçlülüğüne bağlı olarak “ahlak” (hulk) kelimesinin anlamının belirginleşeceği veya bulanıklaşacağıdır. Huy, seciye, karakter ve fıtratı ahlaki tecrübe (muhteva) ile yeterince şekillenmemiş bir insanın ahlaki bilincinin güçlü olması beklenemez. Veya salt öğretim ve açıklama yoluyla ahlakın nasıl bir şey olduğu ve ahlakın kaynağının ne olduğu sorusu böylesi bir bilince açıkça sunulamaz.

Dikkat edilecek olursa “ahlak” kelimesinin anlamının ortaya çıkması ve ahlakın kaynağına dair soruşturmanın yapılabilmesi için “ön anlama” sağlayan ahlak tecrübesi büyük ölçüde bireysel ve zamansal bir şey olduğu için ilk bakışta ahlak kurallarının evrensellik iddiası ile çelişkili görünmektedir. “İyilik yapmalısın”, “dürüst olmalısın” gibi “kayıtsız ve şartsız evrensel ahlak ilkeleri” ile doğrudan “ahlak” (hulk) kelimesinin anlamını teşkil eden bireysel karakter, huy, seciye, fıtrat ile elde edilen ve “her zaman değişen şartlara ve kayıtlara bağlı ahlak tecrübesi” nasıl uzlaştırılabilecektir?

Genel (Evrensel) ve Özel (Bireysel) Arasındaki Gerilim Noktaları

Ahlakın kaynağına ilişkin soruşturma zorunlu olarak ahlaki ilkelerin kayıtsız-şartsızlığı (evrensellliği) ile ahlaki tecrübenin zamansallığı ve bireyselliği arasındaki bu ikilemeyle yüzleşmek durumundadır. Her ne kadar “ahlak” kelimesi huy, seciye, karakter, fıtrat gibi bireyin ahlaka ilişkin ön anlamasına işaret etse de, diğer taraftan hiçbir ahlaki tecrübenin ahlaki ilke-

lerin genelliğini bütünüyle kendisinde temsil edemeyeceğini ima eder. O halde, ahlakın temeline ilişkin soruşturma asla birbirleriyle tam olarak örtüşemeyecek “genel ahlaki ilkeler” ve “özel ahlaki tecrübe” arasındaki gerilim içinde ilerlemek zorundadır. Ahlak felsefesi yani etik tarihinde bu gerilim bazen “genel ahlaki ilkeler” bazen “özel ahlak tecrübesi” lehinde bir tutum izlenerek giderilmek istenmiştir.² Kimi yaklaşımlar da ahlaki tecrübenin temel teşkil etmekle birlikte bu tecrübenin bir üst düzeyde ahlaki ilkelerin özel durumlara “doğru tatbik edilip edilmediği” sorununa ve en üst düzeyde doğrudan ahlak ilkelerinin “ne ölçüde doğru ve normatif olduklarına” dair sorgulamaya bağlı olarak anlam kazandığını ileri sürmektedirler. Kısacası söz konusu yaklaşımlar, bireysel ahlak tecrübesinin üzerinde bu tecrübeyi anlamlandıracak, sorgulayacak ve denetleyecek bir bilincinin bulunduğunu söylemektedirler.

Bu hiyerarşik düzeni savunan yaklaşımlar, ahlak tecrübesinin “ahlak” kavramının kapsamını bütünüyle temsil edemeyeceğini söylerken haklı görünmekle birlikte ahlakın kaynağına ilişkin soruşturmada bize tümüyle yardımcı olamamaktadır. Bunun en temel nedeni, ahlak tecrübesini anlamlandırmak, sorgulamak ve denetlemek amacıyla ahlak ilkelerinin özel durumlara tatbiki sorununu ele alan ve daha üst düzeyde doğrudan ahlak ilkelerinin meşruiyetini sorgulayan bilinci ahlaken sınırlayan ve yönlendiren hemen hiçbir şeyin geride kalmamasıdır.

Kısacası, neyin ahlaki olduğunu ve dahası ahlakın ne olduğunu anlamaya çalışan bilinç “ahlaki ilkelerin doğruluğunu” tartışmaya giriştiğinde geride kendisini ahlaki yükümlülük içinde tutacak hiçbir şeyin kalmaması nedeniyle ahlak alanının dışına çıkmaktadır. Bu durumda ahlak tecrübesinden yoksunlaşan yani bu tecrübeye “uzaktan bakan” bilincin ahlak ilkelerinin meşruiyetini tartışması nasıl mümkündür? Dahası evrensellik iddiasında bulunan ahlak ilkelerinin ken-

2 A Ahlakı temellendirme konusunda düşünce tarihinde benimsenen yaklaşımların bir özeti için bkz. Çilingir, 2003; Ahlak konusuna farklı açılardan yaklaşımlar için bkz. Cevizci, 2003, s.87-158.

dilerini daha üst bir konumdan hareketle sorgulamak isteyen bilinçle uzlaşması ve bu bilinçle kendi normatifliklerini dayatmaları nasıl mümkündür?

Geldiğimiz bu nokta, gerçekte yukarıda dile getirdiğimiz genel ahlaki ilke ve özel durum arasındaki gerilimin bir başka açıdan tasviridir. Bir başka deyişle, geldiğimiz bu nokta ahlakın kaynağının “salt bilinç” ya da “akıl” olamayacağını göstermektedir. Zira kendisine ahlaki ilkelerin üzerinde bir konum atfederek bu ilkeleri denetlemek isteyen aklın, artık ahlaki ilkelerin normatifliğine uyması beklenemez. Bu bağlamda Alman filozofu Immanuel Kant’ın saf pratik aklın kendiliğinden “kayıtsız şartsız ahlaki ilkeyi” (kategorik imperatif) üretebileceğine ve ona uyabileceğine dair iddiası oldukça soyut görünmektedir.³ Kuşkusuz Kant, insan aklının “kayıtsız şartsız ahlaki ilkeyi” kendiliğinden üretmediği ve ona uymadığı sürece bir takım kurnazlık, gizli çıkar veya tutkular eşliğinde ahlaki imajlar oluşturabileceğini ima ederken haklıdır. Zira bir ahlaki eylemi salt bir ahlaki imaj ya da illüzyon olmaktan çıkarabilecek şey her şeyden önce insan iradesinin hiçbir kayıt ve şart tanımaksızın “salt ahlaki olanı istemesi”dir (will). Ancak insanın pratik aklının (iradesinin) salt ahlaki olanı “isterken” (will), sonuçta kendi çıkarına olacak bir şeyi “kesinlikle talep etmemesi” (want) pratikte pek mümkün görünmemektedir.

Bize öyle geliyor ki, Kant’ın “kayıtsız şartsız ahlaki yükümlülük” (kategorik imperatif) anlayışı, insan ruhunun “tamamen kendiliğinden” hareket ederek “iyi”yi arzulamasını yani Plotinus’un Tanrısı (Bir) gibi kendiliğinden taştan (sudur) ve akan (feyz) bir varlığa dönüşmesini isterken ahlaki bir tür mistikleştirmekte ve somut olanla irtibatını hayli zayıflatmaktadır. En saf ve masum ahlaki ilkelerin, insan aklının kurnazlıkları ve ruhun tutkuları sonucunda bir süre sonra “çıkarmak” dönüşürülmesi yani bir takım şahsi taleplerin “ahlaki ilkeler aracılığıyla meşrulaştırılması” ve sonunda ahlakın bir tür manipülasyon mekanizmasına dönüşmesi

3 Kant’ın ahlak görüşü için bkz. Kant, 1984; 1980.

mümkün görünmektedir. Ne var ki buna karşı tedbir olarak ahlaki, Kant'ın yaptığı gibi, saf pratik aklın “kendiliğinden iyiyi istemesi”ne geri götürme her şeyin ötesinde ahlaki salt zihinsel bir tutumla yani “içi somut eylemlerle dolmayan bir iyi” kavramı ile sınırlamadır.

Ancak ahlak alanında asıl sorun olan şey sadece “kayıtsız şartsız iyiyi istemek” midir yoksa bu isteğin sınırlarını aşacak biçimde insan varlığında ve dış dünyada “iyi olanın tezahürüne geçit vermek ve iyi olan şeyi korumak” mıdır? Burada Kant ile uzlaşamadığımız asıl noktalardan biri “çıkar” kelimesinin ya da “çıkar ahlakının” bütünüyle “araçsal bir değer ya da şahsi menfaat” ile aynı anlamda görülmesidir. İyiyi isteme iradesi, kanaatimizce, ancak ve ancak istenen iynin insan varlığında ve dış dünyada “fiilen gerçekleşmesi” ile tatmin olabilir. İnsanın gerek kendi varlığında gerekse dış dünyada fiilen iyiyi gerçekleştirmesi yani “iyi iradesi”nin sınırlarının ötesinde bir şeyin iyi olarak vuku bulması bir araçsal değer veya şahsi menfaat ile özdeş tutulamaz. Bu perspektiften baktığımızda Kant'a karşı itirazımız şudur: İnsanın kendiliğinden iyiyi istemesi, “bu iyi”nin insan varlığında ve dış dünyada vuku bulması için hareket noktası (araç) haline gelmedikçe kendi kendisiyle yetinen yani kendisini amaç olarak gören bir istek olarak kalır. Bu ise gerçekte bencillik ahlakından başka bir şey değildir. Bize öyle geliyor ki, Kant tüm şahsi kurnazlık ve çıkar ilişkilerinden korumak istediği ahlaki yükümlülüğe özerklik kazandırmak için “kayıtsız şartsız iyiyi isteme” (kategorik imperatif) ilkesini temel alırken, ahlaki salt iradeye indirgediği için, sonuçta “kendi kendisiyle yetinen bir irade” fikrine kapı aralamaktadır. Bu ise Kant'ın ahlak anlayışının ısrarla kaçınmaya çalıştığı bencillik ahlakının bir başka versiyonudur.

Kaynağın Evrenselliği Sorunu

Acaba pratik akıl ya da irade, kendiliğinden iyiyi isteyecek kadar “iyi”nin ne olduğunu nasıl bilmektedir? Şayet Kant'ın yaptığı gibi ahlakın kaynağını salt iyiyi kendiliğinden isteyen pratik akıl olarak görmek istersek, bu durumda pratik aklın

“iyi”nin ne olduğunu belirleyen yegane merci olduğunu kabullenmek durumunda kalırız. Ancak pratik akıl “iyi”nin ne olduğunu kendiliğinden nasıl bilebilmektedir? ve pratik aklın kendi başına belirlediği bu “iyi”nin diğer insanlar için de iyi olduğu yani bu iyunin evrensellik arz ettiği nasıl belirlenecektir? Her ne kadar Kant, “iyi”yi istediğinde bu isteğin tüm insanlar için “iyi” olacak şekilde olsun anlamında bir ikinci ilke daha belirlemiş olsa da, hala bireysel iradenin (pratik akıl) evrensel anlamda iyunin ne olduğunu bilebilmesi için kendi dışında “evrensel” bir bilgi kaynağına ihtiyacı yok mudur?

Etik tarihini okuyan herkes, bu son sorunun Sokrates ve Platon’un yaklaşımından hareketle sorulduğunu hemen fark edebilir. Sokrates ve Platon, ahlaken iyunin ne olduğunun evrensel düzeyde bilinmeden ahlaken iyunin istenemeyeceğini ve fiilen gerçekleştirilemeyeceğini düşünür. Her iki filozofun, Kant’a itiraz ederek, ahlakın kaynağının “saf pratik akıl” değil, daha geride “ideler” yani “en yüksek iyi idesi” olduğunu söyleyecekleri açıktır. Zira Kant’ın dediği gibi, ahlak kayıtsız-şartsız iyiyi istemekle gerçekleşecekse, bu durumda “kayıtsız-şartsız iyi” diye bir şey olmalıdır. O halde “kayıtsız-şartsız iyiyi kendiliğinden isteme”nin öncesinde “kayıtsız-şartsız iyi”nin ne olduğunu bilme eylemi gelir. Sokrates ve Platon, ahlakın kaynağı olarak ideleri yani bu idelere dair açık bilgiyi öngördüklerinde, ahlaken kötü olan şeylerin gerçekleştirilmesini daha çok “cahillik” olarak görmek durumunda kalmışlardır. Daha ileri giderek, her ikisi “ahlaken iyi”yi bilmenin “ahlaken iyi”yi gerçekleştirmekle eş anlamlı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Zira hem iyi olanı bilmek hem de kötü olanı gerçekleştirmek, her iki düşünür için bir çelişkidir.

Kuşkusuz Sokrates ve Platon, ahlakın kaynağını iyi idesinde görürken, tüm ahlaki eylemlerin kendisine göre evrensel biçimde “ölçüldüğü veya anlaşıldığı” bir kriter ve zemin bulunması gerektiğini düşünmüşlerdir. Öyle ki, bu yaklaşım, Platon’un Euthyphron diyalogunda dile getirdiği üzere, tanrılar dahi bir şeyin iyi ve ahlaki olduğunu söylediğinde, bu onun tanrılar istediği için değil, zaten kendinde iyi olduğu için tanrılar tarafın-

dan istendiği sonucunu doğurmaktadır.⁴ Fark edileceği üzere, Sokrates ve Platon'un bu ahlak anlayışı, içinde bulunduğumuz tarihsel ortamı her zaman aşan bir idenin bilgisine yaslandığı için metafizikselidir. Daha sonra Aristoteles, tarihsel ortamı her zaman aşan yani içi beşeri gerçeklikle doldurulamayan bu "iyi idesi"nin içinin boş olduğunu söyleyerek Sokrates ve Platon'un ahlak anlayışının pratik hayatta bir işlev görmeyeceğini ileri sürmüştür. Aristoteles'e göre, pratik hayatta ahlaka yön veren şey, "evrensel iyi idesi" değil, "insan için iyi"dir.

Her ne kadar Aristoteles, Sokrates ve Platon'un ahlak anlayışının "içi boş" bir iyi idesine dayandığını söyleyerek ahlakın kaynağının gökyüzünde değil, tam tersine insan hayatının kendi pratik akışı içinde aranması gerektiğini ima ederken esaslı bir duruş sergilese de, gerçekte her iki düşünürün derin eleştirel tutumunun hakkını yeterince vermemektedir. Şöyle ki, Sokrates ve Platon, gerçekte Aristoteles'in dediği gibi, içi beşeri gerçeklikle doldurulamadığı için "içi boş" bir iyi idesini temel alırken, aynı zamanda ahlakın kaynağının insan aklının üzerinde bir statü teşkil ettiğini ima etmektedir. Yukarıda gördüğümüz üzere, insan aklı ahlaki ilke ve kuralların doğruluğunu denetleme çabasına giriştiğinde, artık kendisini ahlaken sorumlu tutacak veya normatiflik iddiasında bulunacak her hangi bir kayıt kalmadığı için ahlak-dışı bir alana çıkmaktadır. Bu durum, aklın hangi hakla ahlaki ilkelerin meşruiyetini "uzaktan" yani ahlaki tecrübeye dayanmaksızın sorgulayabileceği sorununu ortaya çıkarmaktadır. Veya bu soruyu tersinden sorarsak, aklın neden ahlaki ilkeleri normatif kabul etmesi gerektiği sorunu gündeme gelmektedir. Aklın kendisini ahlaki ilke ve yargıların üstünde görerek onları denetleme hakkını elinde tutması "aklın emperyalistik iradesi" olarak değerlendirilmektedir. Sokrates ile Platon'un her ne kadar metafiziksel görünse de, ahlakı "en yüksek iyi" idesine dayandırmak istemesi her şeyden önce aklın bir eleştirisidir. Akıl, ancak ve ancak kendisini aşan bir "iyi idesine göre" düşündüğü sürece "iyyinin ne olduğunu bilebilir yani bizzat ahlaka

4 Platon'un ahlak görüşü için bkz. Platon, 1958.

ki bir akıl haline gelebilir. Ve aklın, daha alt derecedeki nefsin tutkularını veya bir takım pratik çıkarları gözeterek hareket etmesi her şeyden önce aklın kendi körlüğünden kaynaklanı-
r.”

Kanaatimizce Sokrates ve Platon'un ahlak anlayışı, pratik hayatta ahlaken neyin iyi veya kötü olduğunu belirlemekte işlevsiz kalsa da, diğer taraftan sürekli olarak ahlaki bilincin bir eleştirisi olarak yüksek düzeyde bir işlev görmeye devam edebilir. Kaldı ki, Sokrates'in Atina mahkemesi tarafından ölümüne mahkum edildiği zaman kendisini sadece ve sadece “en yüksek iyi”ye yani aklın üstünde bir statüye sahip ahlaki ilkeye karşı sorumlu görmesi onun hapisten kaçınılma fikrini reddetmesini de beraberinde getirmiştir. Kısacası Sokrates, aklın kurnazlığı ile irtibatlandırılacak bir ahlaki sorun yaşamaktansa, ideal ahlaka göre davranmanın ahlakın gerçek temeli olduğunu ölümü doğrudan kabullenerek göstermek istemiştir. Onun bu tutumu, etik tarihinde her zaman tartışılacak bir ikilemi de beraberinde getirmiştir. Sokrates'in, kendisinin haksız yere Atina mahkemesi tarafından ölümüne gönderildiğini düşünmesine rağmen hala bu yargı kararını kendisinin mutlak ahlaki ilkesini sınırlamayan bir şey olarak görmesi yani “kayıtsız-şartsız ahlaki ilke”ye bağlı kalması “evrensel ahlak ilkesi ile bu ilkeyi sınırlayan zamansal istisnalar” ikilemini açığa çıkarmıştır. Şayet, her kuralın değişen zaman ve mekan şartları içinde istisnaları söz konusu oluyorsa, bu durumda ahlakın kaynağını akılda ya da aklın üstündeki bir iyi idesinde görmek her şeyden önce zaman ve mekanın bize kendisini dayatan ve önceden kestirilemeyen gerçeklerine karşı bir tür körlük değil midir?

Ahlaki Bilincin Zamansal ve Mekansal Karakteri

Bu soru, etik tarihinde ahlak biliminin kurucusu unvanını elinde tutan Aristoteles'in ahlak anlayışının özünü yansıtabilecek önemli bir sorudur.⁵ Aristoteles'in, yukarıda kısmen

5 Aristoteles'in ahlak anlayışı için bkz. Aristoteles, 1998.

değindiğimiz üzere, Sokrates ve Platon'un ahlak anlayışını eleştirirken, her zaman içinde bulunduğumuz pratik ortamın öngörülemez karakteri, kendine özgülüğü ve değişkenliği nedeniyle ortaya çıkan istisnai durumların içi boş bir ahlaki ilke lehinde göz ardı edilmesinin entelektüel körlükten (basiretsizlikten) başka bir şey olmadığını düşündüğü bilinmektedir. Bu durumda ahlakın kaynağını "değişmez, apaçık, kayıtsız" bir temele geri gitmeye çalışarak arama ahlakın pratik tabiatının yeterince anlaşılamadığını gösterir. Ahlakın kaynağı, insanın her zaman doğrudan ilişki içinde olduğu değişken pratik ortam içinde aranmalıdır. Zira ahlak ancak "insan için iyi"nin ortaya çıkarılması için vardır ve ancak bu amaca göre bir düşünme eylemini gerekli kılar. Böylece Aristoteles ahlaki kurallar ile bu kuralları her zaman bir şekilde sınırlayan veya yeniden gözden geçirilmesini gerekli kılan pratik ortam arasında bir denge içinde ahlakın kaynağının bulunabileceğini ima eder. O halde ahlakın temel sorusu, genel ahlaki ilkelerle kendine özgü tarihsel ortamlar arasındaki daimi ilişkinin nasıl kurulabileceğidir?

Yukarıdan beri izlediğimiz tartışmaların seyri bize ahlakın kaynağının Kant tarafından "insanın kendi içinde" ve Sokrates ve Platon tarafından "insanın dışında" aranması gibi zıt temayüllerin yanı sıra şimdi Aristoteles'in "aynı anda hem insanın içinde hem de dışında" şeklinde üçüncü bir yaklaşımını sunmaktadır. Ne var ki burada Aristoteles ara bir formül izlerken Sokrates ve Platon'un ideal dünyasına geri dönmektense doğrudan insan varlığının içinde yer aldığı geleneği, devleti (polis) ve bu ikisini bir anlamda yönlendiren "ethos"u tercih etmektedir. Yani ahlakın kaynağını soruştururken Aristoteles, "insanın dışında ancak ve ancak geleneğin, tarihin, devletin ve bütün bunların ortak ruhunu temsil eden ve onlara hedef gösteren ethos"un bulunduğunu düşünmektedir. Yanlışlıkla burada Aristoteles'in tamamen dünyevilik anlamında seküler bir ahlaki öngördüğü varsayılmamalıdır zira Aristoteles için her polis yani devlet kaçınılmaz olarak tanrılara sahiptir.

O halde Aristoteles'in söylemeye çalıştığı şey şu olmalıdır: İnsan hayatının pratik olarak içinde yer aldığı gelenek, devlet

ve ethosun dışında ahlaki ilkelerin entelektüel veya ontolojik kaynağını bulma ve böylece tüm ahlaki ilkeleri apaçık bir şekilde “temellendirme” çabası başarısızlıkla sonuçlanacaktır. Bu durumda ateşin her yerde yakıcı olmasına benzer şekilde, bir toplum için iyi olan şeyin aynıyla bir başka toplum için de iyi olabileceğini düşünemeyiz. Her toplum ve bu toplum içinde var olan her birey içinde bulunduğu özel şartlar içinde “iyi”nin ne olduğunu sürekli olarak araştırmak ve gerçekleştirmek zorundadır. Kısacası ahlaken neyin iyi ve neyin kötü olduğu tüm zamanlar için geçerli olacak şekilde bir kesin bilgi konusu haline gelemez. Bu durum, insan varlığının zaman ve mekanla olan değişken ilişkisinin kaçınılmaz bir sonucudur. Artık ne insan aklının ahlaki kuralları üst noktadan hareketle sorgulaması yani ahlak-dışı bir alanda kendisini bulması ne de ahlak kurallarının insan aklının üzerinde kayıtsız-şartsız bir yükümlülük alanı şeklinde görülmesi söz konusudur. Tam tersine ahlak ilkeleri ya da kuralları sadece insan aklına içinde bulunduğu ortamda neyin ahlaken iyi ve kötü olduğunu keşfedebilmesinde rehberlik yapabilir. O halde aklın sorumlu olduğu şey, eldeki ahlak ilkelerini “kayıtsız-şartsız” mevcut duruma tatbik etmek değil, mevcut ortamın ahlaken bizden talep ettiği şeyi görebilme. Ahlak, basit bir şekilde elde hazır kurallara itaat sorunundan çok “pratik ahlaki aklı çalıştırarak doğru olanı görebilme” sorunudur.

Fark edileceği üzere, Aristoteles ahlakın kaynağının insanın hem içinde hem de dışında olduğunu söylerken sonunda Kant, Sokrates ve Platon’dan farklı olarak ahlaki iyi ve doğruyu “elde hazır” bir şey olmaktan çıkarak sürekli soruşturulması gereken bir belirsiz geleceğe göndermektedir. Onun ahlakın “insan için iyi” olanla sınırlı olduğunu söylemesinin anlamı da budur: İnsan ahlaki düşünme ve çabalama süreci içinde bir şekilde iyiyi elde etmesine veya gerçekleştirmesine rağmen ortaya çıkan iyi, asla Sokrates, Platon veya Kant’ın anladığı üzere “kayıtsız-şartsız iyi” değildir. O her zaman içinde bulunulan ortamla ve insanın zamansal varlığıyla ilgili olan sınırlı bir iyidir. Böylece ahlak, apaçık bir iyi bilgisinin elde edilmesi ya da kayıtsız-şartsız iyinin istenmesi ile değil,

sadece “sınırlı bir iyi”nin teşekkülü sayesinde oluşmakta olan ahlaki tecrübe ile yoluna devam eder. Kısacası ahlakın kaynağı, Arapça ahlak kelimesinin de anlamını teşkil eden huy, karakter, seciye ve fitrat ile bunların aktif biçimde tezahürünü mümkün kılan pratik ortamlar arasındaki zamansal bağlantı sayesinde ortaya çıkmakta olan “iyi hadisesi” içinde aranmalıdır.

Görebildiğimiz kadarıyla ahlakın kaynağına dair soruşturmamızda Aristoteles’in bizi ulaştırdığı sonuç çağdaş hermenötik tabirleriyle şudur: İnsanlar ve toplumlar sahip oldukları ethos yani genel ahlaki tecrübe sayesinde kendi ahlaki yönelimlerini veya projelerini temsil eden ahlak ilkelerini benimserler; buna karşılık benimsedikleri ahlaki ilkelere göre de ahlaki tecrübeye sahip olurlar. Böylece ahlaki ilkelerle ahlaki tecrübe arasında bir hermenötik daire söz konusu olup bu daire tarihi süreç içinde şu ya da bu ölçekte kırılma veya farklılaşmalarla devam eder gider. Bu sonuç, ahlakın kaynağının birbirine indirgenemeyen ahlaki ilkelerle ahlaki ortamlar (ahlaki tecrübeler) arasındaki dinamik döngüsel ilişkilerde aranması gerektiğinin yeniden ifadesidir.

Aristoteles’in ahlak anlayışı makul bir ahlaki tutumu ön plana çıkaran ve aşırılıklardan kaçınmayı hedef edinen bir ahlak anlayışıdır. Ancak açık olan husus, onun toplumsal ahlaki referans kaynağı olarak görülebilecek “ethos” a belli ölçülerde bilgisel bir değer atfetmekle birlikte sonuçta “bireysel ahlak” anlayışını savunmasıdır. Bu ise ahlaki ilkelerin “normatif” karakterini göz ardı eden ve daha çok ahlaki ilkelere “tasviri” ilkeler konumuna indirgeyen bir yaklaşımdır. Bu anlamda Aristoteles, bireysel özgürlüğe önemli yer vermesine karşın ahlaki ilkelerin toplumsal bir yaptırım gücü haline gelmesine pek geçit vermiyor gibidir. Belki daha çok şu varsayım burada söz konusu olmalıdır: Toplum içinde her birey, ahlaki basiret sahibi olduğunda tüm toplum zaten genel bir ahlaki yaptırım gücüne muhtaç olmayacak şekilde dengeli ilişkilere sahne olur. Kısacası Aristoteles, bireysel ahlakı ön plana çıkardığında arka planda Sokrates ve Platon’un öngördüğü “iyi

idesi”nin toplumsal uzlaşmayı bir şekilde garanti edebilecek zemin olduğunu varsaymaktadır.

Ancak insan bilincinin zamansallığını ve tarihselliğini dikkate aldığımızda gerçekte ahlaki alanda böylesi bir ortak zeminin “iyi idesi” tarafından teşkil edilebileceğini varsayabilir miyiz? Veya en azından “bilgisel bir değer” olarak “iyi idesi”nin ortak zemin teşkil edilebileceğini varsaydığımızda hala toplumsal bir yaptırım gücü olarak genel ahlaki ilkeleri nasıl temellendirebiliriz? Sokrates ve Platon’un açıkça öngördükleri ve Aristoteles’in son tahlilde varsaydığı “iyi idesi” acaba iyi olanı gerçekleştirme yönünde bir yaptırım gücü olarak ahlaki ilkelerin kendisine dayandırılabilmesi bir ontolojik kaynak olabilir mi? Kısacası ahlaki ilkelerin normatifliği, ahlaki ilkelerin bilgisel karakterinden daha fazla bir şey ise, bu normatifliğin kaynağı nedir?

Normatiflik ve Özgürlük Arasındaki Gerilimler

Kanaatimizce Aristoteles, makul ahlaki davranışın fenomenolojik tahlili noktasında çok başarılı bir etik disiplini kurmuş olsa da, ahlaki ilkelerin bilgisel bir değer oluşundan daha fazla anlama gelen “normatiflik” ya da “yaptırım gücü” hususunda bize yardımcı olamamaktadır. Bu durumda Kant’ın hassasiyetle dikkatimizi çektiği “aklın kurnazlığı veya ahlaki imajlar” sorununa bir şekilde geri dönmekteyiz. Yaptırım gücü olmayan ve sadece bilgisel zemin olarak işlev gören ahlaki ilkeler, insan aklını içinde bulunduğu ortamın ahlaki taleplerine karşı ahlaki tepkiler verme noktasında etkili biçimde yönlendiremez. Çünkü “karar alma” ve “olması gereken”i görme bilgiden fazla bir şeydir. Bu esnada insan aklı kendisini karar almaya teşvik eden ve karar aldığı anda kendisine gelecek vaat eden bir takım ahlaki ilkelerin normatifliğini tecrübe etmek ister. Böylece Aristoteles’in ahlak anlayışı ahlak tecrübesinin zamansallığına, bireyselliğine ve özgürlüğüne önem verirken ahlaki ilkelerin normatifliğini göz ardı ettiği için ahlakın kaynağına dair soruşturmamızda bize tümüyle eşlik edememektedir.

Bireysel ahlak tecrübesinin gerçekte bütünüyle ahlaki bilinci besleyebilecek ve eylemlerin ahlakiliğini garanti edebilecek bir karaktere sahip olması mümkün değildir. Kuşkusuz ahlaki kararlar ve eylemler her şeyden önce ahlaki bilincin özgürlüğünü ve tercih hakkını peşinen varsayar; ancak “bu bilincin”, verdiği kararların ve yönettiği eylemlerin ahlakiliği hususunda tek başına otoriteyi temsil etmesi az önce değindiğimiz sorunla yani ahlakın salt “bilinç” ya da “akıl”a indirgenemezliği ile bizi yeniden yüzleştirir.

O halde ahlakın kaynağına ilişkin soruşturma bilincin özgürlüğünü ve tercih hakkını varsaymakla birlikte ahlakın kaynağının “rasyonel” yani kuramsal akıl ile kavranabilecek bir şey olmadığını görmek durumundadır. Zaten bir taraftan bilincin özgürlüğünün ve tercih hakkının peşinen varsayılması gerektiğini söylerken—aksi halde zoraki gerçekleştirilen eylemlerde ya da determinist bir yapının hüküm sürdüğü yerde ahlak barınamaz—diğer taraftan ahlaki ilkelerin kayıtsız şartsızlık yani evrensellik iddialarını kuramsal olarak uzlaştırmak pek mümkün görünmemektedir. Bunun en belirgin nedeni evrensel ahlak ilkelerinin sorgulanmaya açık olmasızın ahlaki bilinci bir takım görevlerle “yükümlleme” özelliğidir. “Özgürlük” ile başka türlü davranmanın ahlaksızlığa yol açabileceği bir durumda “ödev ile yükümlenmişlik” nasıl rasyonel olarak uzlaştırılabilir? Burada sorun olan şey basitçe “olan” ve “olması gereken” arasındaki gerilim değildir. Belki daha çok ahlaki ilkelerin normatifliğinin bireysel özgürlüğe ve bireysel özgürlüğün ahlaki normatifliğe nasıl imkan tanıyacağı sorunu önem arz etmektedir. Bir başka deyişle, ahlakın kaynağı salt bireysel özgürlükte ya da ahlaki ilkelerin geleneksel normatifliğinde aranabilir mi?

Özellikle Aydınlanma dönemi ile birlikte “bireysel özgürlüğün” üstün bir değer olarak Batı toplumlarında kabul edilmesi, her şey bir yana bireysel özgürlüğü Tanrı adına sınırlayan geleneksel (dini) ahlakın normatifliğini büyük bir sorun haline getirdi. Batı düşüncesi, felsefi ahlak düzeyinde bireysel özgürlükler ile ahlakın normatifliğini henüz uzlaştırabil-

miş değildir.⁶ Ve bu bağlamda Hristiyan ahlakının özellikle “sevgi” kavramı gibi duygusal bir zemine dayandırılma çabası geleneksel ahlakın normatiflik iddiasını iyice zayıflatmakta ve bireyselleştirmektedir. Özellikle İngiliz ahlakçılarının muhtemelen bireysel ahlakı ön plana çıkarmak için ahlakın kaynağını insanın duygusal boyutunda aramaları en sonunda Alfred Ayer gibi mantıkçı pozitivistlerin ahlak kuramında normatiflik iddiasından tümüyle vazgeçilmesi sonucunu doğurmuştur. Ayer, gerçekte ahlakın sadece ve sadece bir dil kullanım sorunu olduğunu düşünür. Buna göre dış dünyada ahlaki gerçeklik veya ahlaken iyi diye gösterilebilecek bir şey yoktur. Dış dünyada var olan yegane şey, “olgular”dır. Bizim ahlaki yargılarımız bütünüyle dış dünyadaki olgular hakkında kendi duygularımızı dile getiren dil kullanım tarzlarıdır.⁷ Bu durumda ahlakın kaynağı diye gerçek bir sorun yoktur çünkü ahlak dediğimiz şey bizim dış dünyaya karşı verdiğimiz bir takım psikolojik tepkilerin farklı bir söylem içinde yansıtılmasıdır. Böylece Ayer, ahlaki yargıların dış dünyada gerçek karşılıkları olmadığını söylerken onları duygularımıza karşılık gelebilecek tasviri ifadeler gurubuna yerleştirmektedir. Bu durum, ahlaki ilkelerin normatifliğinin tümüyle sona erışı ve ahlaken bizi yönlendirebilecek hiçbir kaynağın bulunmadığını söylemenin bir şeklidir.

Duygu ve Teknolojik Düşünce

Kanaatimizce ahlakın kaynağını insanın psikolojik hallerinde aramak isteyen İngiliz ahlakçıları Ayer ile tamamen hemfikir olmayacaktır ve ahlaki ilkelerin en azından mutluluk duyma, huzur bulma, yardımseverlik duygusunu kıskırtma gibi etkilere sahip olduğunu ileri süreceklerdir. Yani ahlakın kaynağını insanların duygusunda aramak isteyenler, sonuçta ahlaki eylemleri sadece duygusal bir tatmine erişmek için benimsenen bir tür ‘araç-eylemler’e dönüştürmektedirler. Ne var ki, ahlaki

6 Batı düşüncesinde ahlak anlayışları için bkz. MacIntyre, 1967.

7 Ayer’in ahlak görüşü için bkz. Ayer, 1971.

eylemler sadece kendisini icra ettiğimizde huzur bulduğumuz, mutlu olduğumuz, tatmine eriştiğimiz bir araç-eylemler midir? Kısacası ahlak, bir takım olumlu psikolojik duyguların gerçekleşmesini sağlayan “teknik bir süreç” midir?

Bize öyle geliyor ki, ahlakın kaynağını duyguda arayan ahlakçılar ahlakı sadece bir “çıkar ya da yarar ahlakı”na veya “teleolojik ahlak”a dönüştürmekle kalmamakta, aynı zamanda ahlaki ilkelerin normatifliğini ortadan kaldırdıkları için ahlakı bir tür teknolojik düşünme konusu haline getirmektedirler. Burada “teknolojik düşünme” derken, ahlaki eylemlerin kendi başlarına bir anlam taşıyamayacak şekilde bir tür renksiz mekanizma haline getirilişini kastetmekteyiz. Bu yönüyle ahlak, bir bakıma yapısalcıların (structuralists), metinlerin çatısı olarak gördükleri “yapı” kavramına benzemektedir. Yapısalcılar, her metnin bir takım yapılar sayesinde belli bir anlam kazandığını ileri sürmektedirler. Ve biz söz gelimi bir masal dinlediğimizde, aldığımız zevk gerçekte masalın belli bir şekilde yapılandırılmasından kaynaklanır. Bizim teknolojik düşünme dediğimiz şeyin bir örneği böylece yapısalcıların “yapı” kavramında belirginleşir. “Yapı”, kendi başına anlam ifade etmeyen ve ancak okurun okuduğu metinde belli bir takım anlamı veya duyguyu bulmasını sağlayan bir renksiz mekanizmadır. Kanaatimizce, ahlakın kaynağını ve bu arada amacını insanın içsel huzurunda, mutluluğunda ve tatmininde arayan ahlakçılar ahlaki eylemleri edebi metinlerin yapısına benzer bir konuma indirgedikleri için ahlaki önemli ölçüde teknolojik düşünme konusu haline getirmektedirler.

Ahlak Hermenötiğine Doğru

Ancak biz ahlak derken, gerçekte ahlaki niyetlerimizden başlayan, ahlaki eylemlerimizi doğrudan ilgilendiren ve ortaya çıkan ahlaki sonuçları kuşatan bir sürekliliği kastetmiyoruz? Ahlak basitçe amaç-arac; yarar-çıkar, duygu-yapısal mekanizma, kayıtsız şartsız ahlaki irade gibi belli bir takım kavramlara indirgenebilecek ve böylece “yapısı” açıklanabilecek bir şey midir? Ahlak dediğimiz şey, ortaya çıkmakta olan

her şeyi bir şekilde ilgilendirdiği için gerçekte ortaya çıkan şeylerin şu ya da bu boyutuna indirgenemeyecek kadar belli bir yapıya bürünmekten kaçan bir hadise değil midir? Bir bakıma o, insanın içsel dünyasında bir şekilde, eylemlerinde başka bir şekilde ve ortaya çıkan sonuçlarda daha farklı şekilde tezahür ederek sürekli biçimlenen ama hiçbir zaman bu biçimlerden sadece birine ya da ötekine indirgenemeyen bir oluşum değil midir? Daha doğrusu, ahlak gerçekte hiçbir şekle açıkça indirgenemediği için daima şekillerin ötesinde kalan ve böylece teknolojik düşünme konusu haline gelemeyen bir gerçeklik değil midir? Şayet biz ahlak imajı ile gerçek ahlaki eylem arasında en azından zihinsel düzeyde ve belki pratik düzeyde ayırım yapabiliyorsak, ahlak “imaj” yani şekil kavramı ile açıkça belirlenemeyecek kadar rasyonel düşünmeyi aşan ve böylece normatifiğini her zaman koruyabilen bir saydam gerçeklik değil midir?

Dikkat edilecek olursa, burada “ahlak” derken, bir tür “güzel” kavramına benzer bir ontolojik tezahürü kastetmekteyiz. Kuşkusuz “güzel” derken biz her zaman bir şekilde görünür olan ama hiçbir zaman sadece görünen şeylerle sınırlanmayan bir hadiseyi dile getiririz. “Güzel” niyetlerimizde, eylemlerimizde, seçtiğimiz araçlarda, yöneldiğimiz amaçlarda, eylemlerimizin yapısında farklı görünümüler altında beliren bir süreçtir. Benzer şekilde “ahlak” derken biz asla onu ne sadece kayıtsız-şartsız iyi irademizde ya da niyetlerimizde, ne sadece amaçlarımızda, ne bu amaca yönelik seçtiğimiz araçlarda ne de ahlaki eylemlerimizin yapısında açıkça belirlenmiş bir şey olarak bulabiliriz. Bu yönüyle ahlak, tıpkı güzel gibi, kendisini bir şekilde farklı şeyler içinde açığa vurmakla birlikte asla “elde mevcut” bir duygu, düşünce, eylem, amaç ya da araca dönüşmez. O, aynı anda hem bu saydıklarımızın içinde hem de bunlarla sınırlanamayacak şekilde dışındadır. O asla bilincimizin karşısında duran ve belli bir kavramsal yapı içinde belirlenen “nesne”ye dönüşmez. Kısacası ahlak, niyetlerimiz, eylemlerimiz ve eylemlerimizin sonuçları içinde ortaya çıkan ama asla bunlardan birine ya da ötekine indirgenemeyen bir ontolojik tezahürdür. Bu

yüzden niyetlerimiz, eylemlerimiz, eylemlerimizin sonuçları, ahlaki ilkeler gibi şeyler ahlak denen hadisenin tezahürü için gerekli olan hususlardır; ancak bu hususların hiç birisi kendi başına ahlakı kendisinde temsil edemez. Zaten ahlaki ilkelerimizin, ahlaki niyetlerimizin, ahlaki eylemlerimizin ve bu eylemlerin sonuçlarının her hangi bir kusuru ortaya çıktığında bunun fark edilmesini sağlayan şey ahlak dediğimiz hadisenin orada tezahür etmeyişidir.

Ne demek istediğimizi bir başka alandan hareketle örneklendirebiliriz: Söz gelimi, bir müzik eserini icra etme niyeti, bu niyeti yönlendiren ilkeler, icra eylemi ve icranın sonuçları ortada olmasına rağmen hala ortada müzik eserinin kendini yeterince ifşa etmediğini fark edebiliriz. Çok güzel müzik icralarıyla kötü müzik icralarını bu hususta edinilen tecrübeye göre ayırt etmek her zaman mümkündür. Benzer şekilde, ahlak tecrübesine göre ahlak dediğimiz hadisenin çok güzel icrasıyla kötü icraları arasında ayırım yapmak bir şekilde mümkündür. Kuşkusuz burada herkesin aynı şekilde kavrayacağı bir ahlak hadisesinden söz edemeyiz. Zira yazımızın başında değindiğimiz gibi ahlaki tecrübeden bağımsız olarak ahlak hadisesinin bilgi boyutunda kavranması mümkün değildir. Ancak buna karşılık ahlak hadisesinden bağımsız ahlak tecrübesi de söz konusu değildir. O halde ahlak hadisesinin güzel icrası ile ahlak tecrübesi arasında çok sıkı bir ilişki söz konusudur. Ve dahası nasıl ki müzik ilkelerinin normatifliği, müzik eserinin derinliğini sezemeyen bir insanın mükemmel bir icra gerçekleştirmesi için yeterli değilse, benzer şekilde ahlak ilkelerinin mükemmelliği ve normatifliği, ahlakı derinliğine sezemeyen ve tecrübe edemeyen insanların ahlaki eylemleri mükemmel biçimde gerçekleştirmesini sağlayamaz. Bu yüzden ahlaki ilkelerin normatifliği ile ahlaki eylemlerin güzelliği arasında ahlaki tecrübenin derinliği yer alır.

Artık ahlaki derinlik dediğimiz şeyin basitçe “vicdan” denilen iç sezgiye ve deruni sese indirgenmesi de doğru değildir. Ahlaki tecrübenin derinliği, vicdanın sesinden daha fazla bir şeydir. Zira vicdan, sosyal araştırmaların da açıkça gösterdiği

üzere manipüle edilebilir bir şeydir. Ancak ahlak tecrübesi, her şeyin ötesinde “özne” denilen şeyin eleştirisi olarak “dışarıdan gelen sese kulak vermekle” oluşur. Oysa vicdan “içten gelen” bir ses olarak öznenin kendi kendisiyle diyalogudur. Biz ahlaki hadise derken, vicdanın öznel denebilecek yargılarını aşacak biçimde öznenin dışarıdan gelen çağrılara kulak verilmesiyle oluşan bir hadiseyi kastediyoruz. Bu bakımdan, ahlaki niyetlerimizin gerisinde “ahlaki dinleme” yeteneğimiz yer alır. Gerçekte ahlaki ilkelerin normatifiği, doğrudan ahlak ilkelerinin kendilerinden değil, dışarıdan gelen sesin gücünden ve aciliyetinden kaynaklanır. Ahlaki tecrübe dışarıdan gelen sese kulak vermek, onu alımlamak ve onun çağrısına uygun düşecek şekilde davranmak ise, bu durumda ahlak hadisesi öznenin kendi dışına taşarak yeniden kendisine dönüşüyle oluşur.

Ahlakın Kaynağı Sorunu ve Din

Kanaatimizce, ahlakın kaynağına dair soruşturmamızın son kertede din kavramı ile yüzleşmesi bu son söylediklerimiz açısından daha bir anlamlı olabilir. Kuşkusuz Platon’dan günümüze değin İslam ve Batı düşüncesinde ahlakın kaynağını dinde aramak isteyenler ve bu konuda kutsal metinlerden kendilerine destek bulmaya çalışanlar olmuştur.⁸ Ancak ahlak derken burada ahlakın kimilerince kayıtsız-şartsız ilkelere, kimilerince ahlaki niyetlere, kimilerince ahlaki eylemlere, kimilerince ahlaki eylemlerin sonuçlarına ya da amaçlarına indirgenmesi durumuna göre kutsal metinlerden yapılan iktibaslara tanık olmaktadır. Ne var ki ahlak, anılan tüm unsurların esaslı bir ahlak tecrübesi eşliğinde dengeli bir icrası ile oluşan ontolojik hadise ise, bu durumda “ahlakın kaynağı” ile “ahlaki ilkelerin kaynağı” arasında bir ayırım yapmak kaçınılmaz görünmektedir.

Dostoyevski’nin Karamazov Kardeşler adlı romanında belirttiği üzere, şayet Tanrı olmasaydı her şey mübah olurdu.

8 Bu konuda derli toplu bilgi için bkz. Kılıç, 1992. Ayrıca bkz. Çağrı, 1989; Ceylan, 1998; Fahri, 2004

Kanaatimizce burada Dostoyevski'nin sözünü İslam geleneğinde kısmen Eş'arilerin ve büyük ölçüde Matüridilerin ahlak anlayışları bağlamında ele almak yararlı olabilir. Her iki kelam akımı, ahlakın kaynağından ziyade "ahlaki ilkelerin kaynağı"nı İslam'ın kutsal metinlerinde görmüşlerdir. Benzer şekilde Yahudi, Hristiyan, Hindu ahlak anlayışlarında da ahlaki ilkelere kaynağı olarak bu dinlerin kutsal metinleri göz önüne alınmaktadır. Özellikle Kur'an ve hadislerin insanın tüm ahlaki eylemlerinden sorumlu olduğuna ve öte dünyada bu sorumluluğun karşılığını göreceğine dair vurguları, bu metinlerde yer alan "ahlaki ilkelerin kaynağı"nın tartışmasız biçimde Allah olduğunu ima etmektedir. İslam inancı ahlaki ilkelerin normatifliğinin temelinde Allah'ın bilgi ve iradesini görürken bu ilkelere göre dünyevi sorumluluk bilincini geliştirmekte ve bu bilinç doğrultusunda öte dünya inancını pekiştirmektedir.

Bununla birlikte, yukarıda ima ettiğimiz üzere bireysel özgürlük ve ahlaki ilkeler karşısında bireyin muhtelif potansiyelleri gerçekleştirme imkanı ahlakın tezahürü için olmazsa olmaz hususlardır. Bu durumda İslam'ın ahlak anlayışı içinde "ahlakın kaynağı sorusu"nu "ahlaki ilkelerin kaynağı sorusu" ile aynı saymak bir takım yanlış anlamalara ve sonuçlara yol açabilmektedir. Ahlak; içinde bulunduğumuz her zaman ve mekan diliminde bir şekilde teşekkül etmekte olan ontolojik bir süreçtir. Bu süreç, elbette ahlaki oluşturan unsurların tamamen bir araya gelmemesi, kötü bir şekilde bir araya getirilmesi veya kasıtlı olarak manipüle edilmesi gibi durumlarda aksayan veya tahrif olan bir şeydir. Ahlaki ilkeler ise her şeyden önce kutsal metinlerde dilsel düzeyde varolurlar. Ancak ahlak ontolojik bir hadise olarak tezahür ettiğinde bu ilkeler fiili varlık kazanırlar.

Bu durumda dinî metinler ahlak hadisesinin teşekkülünde rol oynayan unsurlardır. Ancak ahlak, "ortaya çıktığı anda tecrübe edilen bir ontolojik hadise olarak" kendisinin dışında her hangi bir şeye indirgenemez. Biz bu yönüyle ahlakı, dinî hadiseden, sanat hadisesinden, teknik eylemlerden, siyasi hadiseden vs. ayırabiliriz. Kuşkusuz böyle söylerken, "kendi

başına bir ahlak hadisesi” olduğunu asla düşünmemeliyiz. Zira yukarıda ima ettiğimiz gibi, ahlak insanın eylem gerçekleştirdiği her yerde ortaya çıkan estetik, dini, siyasi, ekonomik vs. hadiselere eşlik eden özel bir hadisedir.

Sonuç

Ahlakın kaynağına dair soruşturmamızda gerçekleştirdiğimiz tartışmalar ahlak denen hadisenin oluşumunda rol oynayan çeşitli faktörleri ahlakın kaynağı olarak gören yaklaşımların bize gerçekte ahlak hadisesi hakkında tatmin edici açıklamalar sunamadığını göstermiştir. Burada ahlak denen ontolojik hadisenin gerçekte kendisini oluşturan tüm unsurlara bir şekilde dayanmakla birlikte bu unsurları aşacak biçimde bir özel yani tekrarlanamaz hadise olarak tezahür ettiği gözden kaçırılmaktadır. Bu nedenle ahlakı normatif ilkelere, iyi niyetle, ahlaki eylemlerde, veya eylemlerin amaçlarında aramak indirgemeciliktir ve ahlakı bir tür “elde mevcut” yani aynıyla tekrarlanabilir mekanizmaya dönüştürmektir. Oysa hiçbir ahlaki eylem aynıyla bir başka zaman ve mekanda taklit edilemez; edildiği anda ahlaki eylem değil ancak ahlak imajı oluşturulmuş olur. Bu nedenle ahlak denen hadisenin en çarpıcı karakteri her zaman “orijinal” olması yani aynıyla asla “tekrarlanamaması”dır. Her ahlak hadisesi kendine özgü bir şey olarak farklı zaman ve mekanlarda bir şekilde farklılaşarak yeniden ve yeniden teşekkül eder. Bu hadisenin gerçekleşmesine katkıda bulunan tüm unsurlar, sonuçta anlamlarını ve etkilerini ancak ahlak hadisesi cereyan ettiğinde açığa vururlar. Buna göre, din (burada özellikle İslam dinini kastetmekteyiz) bir takım ahlaki ilkelere Tanrı’nın bilgi ve iradesi doğrultusunda normatiflik sağlarken, ahlak hadisesinin teşekkülü bu ahlaki ilkelerin farklı zaman ve mekanlar içinde fiili varlık kazanmasını sağlar.

Bu durum bize açıkça göstermektedir ki dinin ahlaki ilkeleri kutsal metnin bir muhtevası olarak genellik arz ederken, bu ilkeler farklı zaman ve mekanlarda fiili varlıklarına

eriştiklerinde özelleşirler. Böylece onlar bir taraftan “genellik arz etmeleri nedeniyle” tekrarlanabilir şeylerdir; farklı zaman ve mekanlarda özel bir gerçeklik olarak tezahür ettiklerinde tekrarlanamaz boyut kazanırlar. Konunun daha iyi anlaşılması için basit bir örnek vermek gerekirse, “namaz kılmak” İslam’ın genel bir kuralıdır; ama her vakit namaz “kendi zamanında kılınması gereken ve kılındıktan sonra tekrarlanamayan” bir hadisedir. Her ahlaki hadise de, kendi zamanında ve mekanında tezahür etmesi gereken bir şeydir ve her ahlaki hadisenin zaman ve mekanını belirlemek ahlaki basiret konusudur.

Bu yüzden ne salt ahlak kurallarını öğrenmek, ne salt iyi niyet beslemek, ne salt ahlaki eylemi gerçekleştirmek ne de bu dünyada veya öte dünyada ödüller beklemek ahlak hadisesinin teşekkülü için yeterlidir. Belki önemli olan bütün bu unsurların mümkün olduğunca derin ahlak tecrübesi eşliğinde uygun biçimde, uygun zamanda ve uygun mekanda bir araya getirilmesi ve en güzel bir şekilde icra edilmesidir. Nasıl ki tüm unsurların yan yana getirilmesi bir müzik eserinin daha mükemmeli olamayacak şekilde icra edilmesini garanti edemiyorsa yani her zaman daha farklı ve daha güzel müzik icrası mümkün ise, benzer şekilde ahlaki hadiseyi oluşturan unsurların yan yana getirilmesi daha mükemmeli olamayacak bir ahlakın icrasını garanti edemez. Her zaman o ana değin icra edilenden daha güzel ve daha farklı bir şekilde ahlakın icrası mümkündür. Bu nedenle ahlak, elimizde bilgisi açık ve değişmez biçimde mevcut olan bir sistem değil, her zaman daha iyisini bulmaya çalıştığımız bir şeydir. Çünkü ahlak hadisesi sonunda bizi biz yapan yani seciyemizi, fitratımızı, huyumuzu, karakterimizi şekillendiren ve bunlara göre şekillenen bir şeydir. Biz her zaman bir şekilde eksik ve kusurluysak, her zaman kendi karakterimiz, huyumuz, seciyemiz ve fitratımız ölçüsünde bu hadiseyi alımlayabiliyorsak, bu durumda her zaman daha mükemmel bir ahlaki hadiseyi tasavvur edebilir ve araştırabiliriz.

Kaynakça

- Aristoteles. (1998). *Nikomakhos'a Etik*. Saffet Babür (Çev.). Ankara: Ayraç.
- Ayer, A. (1971). *Language, Truth and Logic*. London: Pelican Books.
- Cevizci, A. (Ed.) (2003). *Felsefe Ansiklopedisi 1*. İstanbul: Etik.
- Ceylan, Y. (1998). Din ve Ahlak. *Doğu Batı*, 1(4), 101-107.
- Çağrı, M. (1989). Ahlak. *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV.
- Çilingir, L. (2003). *Ahlak Felsefesine Giriş*. Ankara: Elis.
- Fahri, M. (2004). *İslam Ahlak Teorileri*. Ç. Muammer İskenderoğlu&Atilla Arkan (Çev.). İstanbul: Litera.
- Kant, I. (1980). *Pratik Aklın Eleştirisi*. İoanna Kuçuradi (Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (1984). *Ahlak Metafiziğini Temellendirme*. Nejat Bozkurt (Çev.). İstanbul: Remzi
- Kılıç, R. (1992). *Ahlakın Dini Temeli*. Ankara: TDV.
- MacIntyre, A. (1967). *A Short History of Ethics*. London: Routledge&Kegan Paul.
- Platon. (1958). *Euthyphro*., P. Nailli Boratav (Çev.). İstanbul: Sosyal.

AKIL, MOTİV VE AHLAKİ BÜTÜNLÜK

Sedat YAZICI¹

Bu çalışmanın genel amacı Antik Çağ'dan günümüze ahlak felsefesinin önemli problemlerinden biri olan akıl ile motiv arasındaki ilişkiyi ahlaki bütünlük (moral integrity) kapsamında tartışmak ve değerlendirmektir. Ele alacağım problemlerden ilki aklın kendi başına ahlaki motiv olup olamayacağı sorunudur. Bu sorunu, tartışmanın anlaşılması ve felsefe tarihindeki yerine işaret etmek amacıyla deneyimci felsefenin öncülerinden Hume ile akılcılığın öncülerinden Kant'ın görüşlerini karşılaştırarak inceleyeceğim. İkinci olarak, ahlaki bütünlük kavramını açıkladıktan sonra, akıl ile motiv arasındaki ilişkide ahlaki bütünlük açısından modern ahlak kuramlarında ne gibi sorunlar ortaya çıkabileceğini irdedeceğim. Bazı çağdaş ahlak felsefecilerine göre Kantçı ve yararçı ahlak kuramlarının normatif ilkelerine uyan birisi ahlaki akıl ile motiv veya duyguları arasında sıklıkla bir uyumsuzluk, kişilik bölünmesi veya çatışması yaşama potansiyeline sahiptir. Çalışmanın son kısmında bu eleştiriler incelenmektedir.

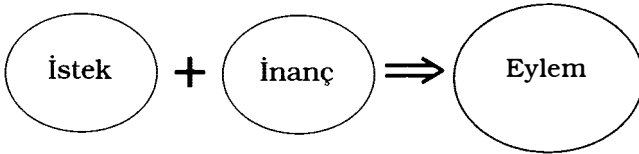
I. İnsan Eylemlerinde Motiv

İnsan eylemlerindeki nedensellik fiziksel doğada olduğu gibi tıpkı bilardo toplarının çarpışması gibi mekanik bir olay dır. İnsan eylemlerini belirleyen, onun davranışına *neden olan* çoğunlukla onun içsel dünyasında barındırdığı kültürü, inançları, beklentileri, amaçları, hevesleri, duyguları gibi iç zihinsel durumlardır. Bir cisme dışarıdan bir kuvvet uygularsanız hareket eder. Ama insan çoğunlukla istencinin doğrultusunda hareket eder. Bu nedenle cisimler hareket ederler, ama insanlar *davranışta* bulunurlar. Bir davranışın *nedeni*

bir kültürel değer, inanç, duygu, veya istek olabilir. Bütün bu nedensel unsurlar insanın *iç dünyasında* bulunmaktadır (Yazıcı, 2014). Bu nedenle, insan eylemlerinin nedensel açıklaması doğa olaylarındaki nedensel açıklamadan farklıdır.

Genel olarak insan eylemlerinde, özel olarak da ahlaki eylemlerde motivin ne gibi bir rol oynadığını göstermek için konuyu daha geniş çerçeveden ele almakta yarar var. Bunun için ilkin eylem kuramı çerçevesinde motiv konusuna değinmek istiyorum. Donald Davidson, sosyal bilimler felsefesinin belli başlı klasik metinlerinden biri olarak bilinen "Eylem, Ussal Neden ve Neden" adlı makalesinde 1960'lara değin yaygın olarak kabul edilen görüşün aksine, ussal/rasyonel açıklamanın bir tür nedensel açıklama olduğunu savunur. Bu savunma, özü itibarıyla Antik Çağ'ın ereksel açıklama görüşüyle örtüşüyor olsa da, sosyal bilimsel açıklamanın doğa bilimsel açıklamadan farklı bir modeli olduğunu ileri sürmesi bakımından Aristotelesçi ve pozitivist görüşlerle ayrı düşer.

Davidson'un modelinde bir eylemin nedensel açıklamasını vermek hem belli tür eylemlere karşı isteği ifade eden dürtü unsurlarını, ki Davidson buna *proattitude* der, hem de ilgili epistemik unsurları ifade eden inançları ortaya çıkarmaktır (Davidson, 1980). Bu iki unsur, eyleyenin eylemini gerçekleştirmesinin temel ussal nedenini verir. Bir temel ussal neden bir inanç ve istekten meydana gelir ve bir eylemin nedensel açıklaması nihai olarak ilgili temel ussal nedene indirgenerek yapılabilir. Davidsoncu görüşte bir eylemin ussal açıklama modeli şöyle gösterilebilir:



Davidson'a göre, bir kişinin gerçekleştirmiş olduğu bir eylemin ussal açıklamasını vermek her şeyden önce bu iki gerekli koşulun bilinmesine dayanır. Ona göre: "Ussal neden ve onun açıkladığı eylem arasındaki ilişkiye esas olan düşünce

şudur: Eyleyen eylemi gerçekleştirdi; çünkü söz konusu ussal nedene sahipti." (Davidson, 1980, s.9). Ussal nedenin eylemin gerçekleşmesinde *etkin* neden olduğunu göstermemiz için onun eylemin gerçek ve doğru nedeni olduğunun ortaya çıkarılması gerekir.

Bu modelde, öznenin bilişsellik durumunu ifade eden inanç koşulu eylem için gereklidir, çünkü eylemler bilinçli hareketlerdir. Bir amacı gerçekleştirirken yerine getireceğimiz bir dizi hareket ve davranışların amaçladığımız şeyi sağlayacağına inanıyor olmamız gerekir. Bu açıktır. Bu nedenle inanç koşulu eylemlerin gerekli koşulu olarak tartışılan bir koşul değildir. Eylem için bir isteğin de olması gerekir. Kendi başına bir inanca sahip olabiliriz ama eylemi harekete geçiren bir istek yoksa eylem gerçekleşmez. O nedenle, istekler de eylemin bir nedensel unsuru olarak görülür.

Eylem kuramı açısından isteğin nedensel bir etkiye sahip olduğunu belirledikten sonra şimdi ahlaki eylem açısından isteğin doğasını araştırmaya geçebiliriz. Ahlaki eylemlerde istek nedir ve neyi içerir? İstek akılsal bir doğaya mı sahiptir, yoksa deneyimsel bir dürtü müdür?

II. Ahlak Bilgisinde Akıl Rolü: Hume ve Kant

Ahlakta akıl ne gibi bir rol oynar? Locke ve Hume gibi tüm deneyimci filozoflar bilginin kaynağı konusunda akıl kendi başına bir kaynak rolü oynayamayacağını; insan bilgisinin dış duyum veya iç duyuma dayandığını ya da insan zihinde algıların izlenimleri ve tasarımlarından başka bir şeyin olmadığı savunurlar. Hume'un bilgi konusundaki genel görüşü tutarlı biçimde onun ahlak bilgisi için de geçerlidir. Ona göre, akıl ancak insanın diğer arzu, istek veya amaçlarını elde etmesinde araçsal bir rol oynayabilir.

Hume'a göre anlama yetisi iki şekilde işler. Bunlardan birincisine göre anlama yetisi tanıtlama veya olasılık yardımıyla yargılar verir. Matematik tüm mekanik işlemlerde yararlı

olduğu gibi aritmetik de tüm sanat ve mesleklerde yararlıdır. Bir binanın mekaniğini neden hesap ederiz? Hesap ederiz çünkü hangi ağırlıkta bir yükü taşıyabileceğini bilmek isteriz. Bir esnaf mevcut para durumunun ne durumda olduğunu neden hesap etmek ister? Hesap etmek ister, çünkü hangi toplamın borçlarını ödemede veya mal satın almada yeterli olacağını bilmek ister. Hume'a göre bütün bu işlerde kullandığımız "Soyut ya da tanımlayıcı akıl yürütme neden-sonuç konusunda yargımızı yönlendirmenin dışında, hiçbir zaman eylemlerimizi etkilemez." (Hume, 2009, s.277). Bu akıl yürütmelerin "Kendileri herhangi bir etkiye sahip değildir." (Hume, 2009, s.277).

Anlama yetisinin ikinci işlemi ideaların soyut ilişkileri veya nesnelerin ilişkileri hakkındadır. Biz belli nesnelere karşı acı ya da haz hissi duyarız ve buna göre bu nesnelere yöneliriz veya onlardan kaçınırız. Hume'a göre aklın bu ilişkiyi belirlemede ve davranışı gerçekleştirmede bir rolü vardır, ancak bu rol bir neden olma rolü değildir. Eğer nesnelerin kendileri bizi etkilemiyor, bir acı veya haz durumu söz konusu değilse onların bağlantıları üzerine akıl yürütme de eylemlerimizi hiçbir şekilde etkilemez. Akıl, haz veya acı duyduğumuz nesneler arasındaki ilişkiyi belirlemede bir etkiye sahiptir. Eğer nesnelerin etkisi bizim için önemli ise aklın verdiği yargı da eylemlerimizi dolaylı olarak etkilemektedir. Bir şeyi isteriz veya istemeyiz; burada istemenin veya istememenin kendisi akla aykırı veya uygun olamaz. Ancak bir amaca uygun olur veya olmaz. Burada amacı koyan aklın kendisi olmadığı için istemeyi belirleyen de akıl değildir. Akıl sadece ikincisini belirler; bu nedenle aklın rolü bir kaynak rolü değil, teknik roldür.

Hume'a göre, eylemin dürtüsü akıldan çıkmaz, sadece onun tarafından yönlendirilir. Aklın kendisi eylemlerin değerleri hakkında bir şey söylemez, çünkü akılla nesneler veya eğilimler arasında bir çelişme söz konusu değildir. Ama belli eylemler doğal eğilimlerimizle veya dürtülerimizle çelişirler veya örtüşürler: "Eylemlerin değerleri ve kusurları sık sık doğal yatkınlıklarımızla çelişir ve bazen onlara hâkim olurlar.

Ancak usun böyle bir yetkisi yoktur. Öyleyse ahlaksal ayrımlar ustan doğmaz. Us hiçbir şekilde etkin değildir ve hiçbir zaman bilinç ya da ahlak duygusu gibi etkin bir ilkenin kaynağı olamaz.” (Hume, 2009, s.309).

Hume’a göre ahlakın eylemler ve tutkular üzerine bir etkisi vardır. Çünkü, adaletsiz oldukları için bazı eylemlerimizden vazgeçebilir veya başka eylemleri yapabiliriz ya da sorumluluk anlayışımız gereği belli eylemleri yerine getiririz. Hume’un savunmaya çalıştığı şey ahlaki ayrımın, neyin doğru veya yanlış, neyin adil veya adaletsiz olduğunun doğrudan ve tek başına akıldan çıkmayacağı görüşüdür. Hume bu görüşünü şöyle ifade eder:

Öyleyse ahlakın eylemler ve duygular üzerinde bir etkisi olduğuna göre buradan ahlakın ustan türetilmeyeceği sonucu çıkar; bunun nedeni tek başına usun, ...böyle bir etkiye sahip olmamasıdır. *Ahlak tutkuları uyarır, eylemleri üretir ya da önler. Us bu noktada kendi başına bütünüyle acizdir.* Öyleyse ahlak kuralları usumuzun yargıları değildir. İnaniyorum ki hiç kimse bu çıkarımın haklılığını yadsımayacaktır; zira temel aldığı ilkeyi yadsımamanın dışında bu vargıdan kaçınmanın hiçbir yolu yoktur. Usun tutkularımız ve eylemlerimiz üzerinde hiçbir etkisinin olmadığı kabul edildiği sürece, ahlakın bir tek usun çıkarımıyla keşfedilebileceğini ileri sürmek boşunadır. *Etkin bir ilke hiçbir zaman etkin-olmayan bir ilke üzerine kurulamaz* (Hume, 2009, s.308).

Akıl hiçbir zaman kendi başına bir eylem üretmeyeceği veya bir isteme oluşturamayacağı için aklın tutku karşısındaki durumu aktif değil pasiftir. Bütün bunlardan Hume, o meşhur görüşüne varır: “Us tutkuların kölesidir ve yalnızca öyle olması gerekir; hiçbir zaman onlara hizmet etmekten ve boyun eğmekten başka bir görev üstlenemez.” (Hume, 2009, s.278).

Ahlak bilgisinde aklın kendi başına bir neden veya kaynak rolü oynayıp oynayamayacağı sorusu Kant’ın *Pratik Aklın Eleştirisi*’nin girişinde sorduğu ilk sorudur: “Saf Akıl kendi başına istemeyi belirlemeye yeterli olabilir mi, yoksa akıl istemenin ancak deneysel-koşullu olarak mı belirleme nedeni olabilir?” (Kant, 1994, s.16). Bu soru *Ahlak Metafiziğinin*

Temellendirilmesi'nin önsözünde de temel soru olarak takdim edilir: "Ahlak Metafiziğinin işi, olanaklı bir saf istemenin idesini ve ilkelerini araştırmaktır." (Kant, 1995, s.16).

Peki, Kant aklın kendi başına ahlaki eylemin nedeni olabileceğini nasıl temellendirir? Gerek üslubu, gerekse kavramsal ilişkileri açısından, Kant'ın ahlak kuramında kimi konuları anlamak ve yorumlamak bazı zorluklar içermektedir. Ancak, açık olan şu ki, Kant kendi ahlak kuramında akla çok özel ve ayrıcalıklı bir rol verir: "Bütün ahlak kavramlarının yeri ve kaynağı tamamen *a priori* olarak akılda bulunur." (Kant, 1995, s.27).

Kant'a göre istemenin ahlak tarafından bir neden olarak belirlenmesi ahlak yasasıyla olur. Ahlak yasası bir yandan her türlü eğilim ve itilimi geri çevirerek veya engelleyerek güdü olarak negatif bir etki yaratır. Öte yandan, ahlak yasasına duyulan saygı düşünsel bir neden olarak, istememizi belirleyen bir neden olarak pozitif bir etki yaratır (Kant, 1995, s.81-2). Ahlaktaki yegane amaçsalılık insanın akıl sahibi varlık olmasından gelmektedir: Kant'a göre "Akıl sahibi doğa, kendisi amaç olarak vardır." (Kant, 1995, s.46). Demek ki, Kant ahlakında ahlaki amaçsalılık aklın kendi kendine çıkardığı bir şeydir.

Peki, isteme ahlak yasası tarafından belirlendiğine göre ahlak yasasının kendisi varlığını nereden alıyor? Kant'ın ahlak felsefesinde ahlak yasası, ödev, özgürlük, isteme ve maksim gibi birçok temel kavram döngüsel olarak birbiriyle ilişkilidir ve Kant sıklıkla bu kavramları birbirinden çıkarmaya çalışır. İstemeyi belirleyen ahlak yasası iken "ahlak yasası, özgür bir isteme olarak insanın istemesinin özerkliği üzerinde" temellenmektedir (Kant, 1994, s.143). Özgürlük ise "ahlak yasasının koşulu" olarak *a priori* olarak bildiğimiz bir idedir. Kant, ahlak yasasının diğer kavramları öncelediğini birçok yerde dile getirir. Ona göre "Kendisini bize ilk gösteren, doğrudan doğruya bilincine vardığımız ahlak yasasıdır." (Kant, 1994, s.34). Bu nedenle "Ahlak yasası bizi doğrudan doğruya özgürlük kavramına götürür." (Kant, 1994, s.34). Ahlak yasasını

ise saf akıl verir. “Yalnızca akıl sahibi bir varlığın, *yasaların tasarımına göre*, yani ilkelere göre eylemde bulunma yetisi ya da *istemesi* vardır. Yasalardan eylemleri türetmek için *akıl* gerekli olduğundan, isteme pratik akıldan başka bir şey değildir.” (Kant, 1994, s.29). Görüldüğü gibi, Hume’un aksine Kant, aklın ahlaki eylemde nedensel bir rolü olduğunu söylemekle kalmaz, aynı zamanda yegane neden olması gerektiğini savunur. Kant’ta isteme bir nedendir, hem de deneyim öncesi akıl tarafından belirlenen bir neden.

III. Motiv Olarak Duygular

Ahlaki eylemde aklın bir motiv olarak rolünü daha açık göstermek için tartışmamızı Kant’ta motiv olarak duyguların rolü üzerinden sürdürelim. Ahlaki yargı sürecinde veya eylemde duygular ne tür rol oynarlar veya oynamalıdır sorunu Antik Çağ’dan bu yana ahlak felsefesinin belli başlı tartışmalarından biri olmuştur. Duygulara olumsuz bakanlara göre, ki bunlar çoğunlukla akılcılardır, ahlak alanında duyguların şu istenmeyen etkileri vardır (Sherman, 1997, s.28-33).

1. Yansızlık sorunu: Ahlaki yargılama veya eylemde bulunma sürecinde, duygular evrensel veya yansız bir tutum yada bakış açısına sahip olmamızı engeller. Bu düşünceye göre duygular güvensiz ve değişkenlik gösteren ahlaki motivler olarak görülürler. Duygular, çoğunlukla bireyin akılcı seçimi sonucu ortaya çıkmış ahlaki eylemin nedeni olmadıkları için ahlaki eylem için kalıcı ve güvenilir bir motivasyon sağlamazlar.

2. İstemedışı olma sorunu: Duygular genellikle kontrolümüz altında olmayan, istem dışı zihinsel tutum veya ifadeler olarak görülürler. Sherman’ın da belirttiği gibi, bu görüşe göre, “İnanmayı veya eylemeyi istediğimiz gibi hissetmeyi isteyemeyiz.” (1997, s. 30).

3. Duyguların nesnesi kontrolümüz dışındadır. Duygular kontrolümüz altında olmayan olay ve nesnelere bağlıdır.

Stoa ahlak felsefesinin ortak görüşü olan bu düşünceye göre, kontrolümüz altında olmayan olay ve insanlara aşırı bağlılık ve onlara ilişkin ahlaki değer oluşturmak benliğimizi zedeleyici sonuçlara yol açar (Yazıcı, 2006; Yazıcı, 2011).

Felsefe tarihinde, Hume'un yukarıda açıkladığımız "Akıl, tutkunun kölesidir." sloganıyla dile getirdiği, ahlaki yargıların temelinde tutkuların ve duyguların olduğunu savunan deneyimci görüşüyle Kant'ın aklın buyruğunu ahlaki yargıların temeline koyan akılcı yaklaşımını duyguların ahlaki yargılardaki rolüne ilişkin iki karşıt görüşü temsil eden yaklaşımlar olarak okunmuş ve yorumlanmıştır. Ancak, son yıllarda, Kant'ın ahlaki yargılarda duygunun rolünü hiç de görmezlikten gelmediği, aksine duyguların ahlak olgusunu açıklamada işlevsel ve yapıcı rolünü yeterince değerlendirdiğine ilişkin yorumlar yapılmıştır. Hatta bazı yorumcular erdem ahlakının duygulara yüklediği rolü Kant'ın ahlak kuramının tamamen karşılayabileceğini ileri sürmüşlerdir. Louden'e (1997) göre, Kant'ın duygulara ve duyguların erdemden dolayı eylemde bulunmadaki rolüne ilişkin konumu erdem ahlakı görüşüyle tutarsızlık değil, sanıldığı gibi aksine Aristoteles'in görüşleriyle oldukça benzerlik gösterir. Nancy Sherman'a (1997, s.153) göre ise, gerçekte Kant ahlak kuramı "duyguyu değil, duygusalı reddeder." Ancak, bir başka yazımda savunduğum gibi, bu yorumlar zorlama yorumlardır ve hatta Kant'ın görüşleriyle örtüşmez (Yazıcı, 2003).

Kant, duygulara ilişkin olumsuz tavrını *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde açıkça dile getirir. Yalnızca "ödevin ve genel olarak ahlak yasasının saf, deneysel uyarıcıların yabancısı hiçbir şey katmadığı" tasarımdan oluşan bir ahlak öğretisi deneysel alanın sunduğu bütün "güdüleri küçümser ve zamanla egemenliği altına" alırken; "duygu ve eğilim güdüleri ile aynı zamanda da akıl kavamlarının karışımından oluşan bir ahlak öğretisi, insanın ruhsal yapısının, hiçbir ilke altında toplanamayan, sık sık kötüye –ancak rastlantısal olarak iyiye– götürebilen hareket nedenleri arasında gidip gelmesine neden" olur (Kant, 1995, s.27). Buna göre, kısmen duygu

veya güdü temeline kısmen de akıl temeline dayanan bir ahlak öğretisi bile ahlaki kötülüğe sürüklenmede bireyi koruyamaz. Ahlaki iyi ancak ve ancak aklın buyruğuna girmiş, *a priori* temele dayanan bir ahlak bilgisiyle sağlanabilir.

Kant duyguları ahlak alanının değil, ahlak antropolojisinin bir parçası olarak görür. Çünkü, ona göre “Deneyssel olan her şey, ahlaklılık ilkesine katık olarak, yalnız işe yaramamakla kalmaz, ayrıca ahlakın temizliğine de büyük zarar verir.” (Kant, 1995, s.43). Doğru eylemi gerekçelendirmede ödev tek başına yeterlidir. Buna göre, ahlak metafiziği duygu, güdü ve ilgileri açıklayan pratik antropolojiye uygulanabilir ancak “antropolojiye dayanamaz” (Kant, 1991, s.44). Bütün doğal veya sosyal duygular, dürtüler ve istekler akla uygun düşecek şekilde eğitilmelidirler.

Kant’ın duygulara ilişkin olumsuz tavrı bu kadar açıkken, bazı yorumcuların savunduğu gibi, onun yine de duygulara olumsuz yaklaşmadığını nasıl söyleyebiliriz? Kant’ın sempatik okuyuşları onun *saygı* duygusuna ahlaki düşünme ve yargı oluşturmada yüklediği ayrıcalıklı konumdan kaynaklanmaktadır. Ancak, göstermeye çalışacağım gibi, Kant’ın ahlaki yargıların oluşmasında ve eylemin gerçekleşmesinde saygı duygusuna yüklediği rol Hume gibi deneyimcilerin duygulara yüklediği nedensel rolle aynı değildir. Bu farklılık Kant’ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi*’nde bir dipnotta sunduğu açıklamalarında açıkça görülmektedir:

İstemenin yasa tarafından belirlenmesinin ve bunun bilincinin adı saygıdır; öyle ki *bu saygı, yasanın özneye etkisi olarak görülür, nedeni olarak değil*. Aslında saygı, ben sevgimi yıkan bir değer tasarımıdır; dolayısıyla ne eğilim ne de korku nesnesi sayılabilecek bir şeydir, her ne kadar bunların her ikisine de denk düşen bir şey taşıyorsa da. Saygının nesnesi yalnız ve yalnız yasadır, hem de kendi kendimize, üstelik kendi başına zorunlu imişçesine kabul ettirdiğimiz yasa. Yasa olarak ona biz, ben sevgimize danışmadan boyun eğerez; ama kendimize kendimiz tarafından kabul ettirilmiş bir yasa olarak o, yine de istememizin sonucudur; ilk bakımdan korkuya, ikinci bakımdan ise eğilime denk düşer.... Ahlaksal denen her ilgi yalnız ve yalnız yasaya saygıdır (Kant, 1994, s. 17).

Yukarıdaki alıntıda açıkça görüleceği üzere, Kant saygı duygusunu bir ahlaki eylemin nedeni olarak değil, ahlak yasasına uymanın bilinçlilik durumu, bir eylemi yasadan dolayı yapmanın ortaya çıkardığı duygu olarak görmektedir. Yani, saygı duygusu ahlak eyleminin nedeni değil onun etkisi, yani sonucudur. Bu düşünce *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde de ele alınmıştır. Kant'a göre, "Ahlak yasasından önce gelen ve ona temel olan hiçbir özel duygu türü kabul edilmemelidir." (Kant, 1994, s.83). Kant'ın ahlak duygusu adını verdiği "bu garip duygu" ahlak yasasına uymakla özünde ortaya çıkan bir duygudur ve "yalnız ve yalnız akıl tarafından meydana getirilir." (Kant, 1994, s.84).

Görüldüğü gibi, duygular konusunda Kant'ı sempatik okuyanların aksine, Kant'ın hiçbir duyguyu, saygı duygusunu bile, bir ahlaki eylemin nedeni olarak görmediği anlaşılabılır. Buna göre, Kant ahlakında saygı duygusunun ahlaki eylemde oynadığı rol, erdem ahlakında veya Hume'un deneyimci görüşünde duyguların oynadığı rolden tamamen farklıdır. Bu farklılığı şekilsel olarak gösterirsek:

Humecu görüşte duyguların nedensel yapısı

Duygu (Tutku) $\Rightarrow$ Ahlaki Eylem

Kantçı etikte saygı duygusunun nedensel yapısı

Ahlak Yasasına Uyma $\Rightarrow$ Saygı Duygusu

Görüldüğü üzere, Humecu görüşte duygular ahlaki eylemin nedeni olabilirken, Kantçı görüşte saygı duygusu ahlak yasasının nedeni değil, ona uymayla ortaya çıkan bir sonuçtur.

IV. Ahlaki Bütünlük Nedir?

'Integrity' sözcüğünün İngilizce sözlüklerdeki karşılığı bütünlük, tamlık durumu ve bölünmemişlik kavramlarıyla verilmektedir. Türkçede kişi bütünlüğü olarak kullanabileceğimiz bu kavram bir uyumlu olma halidir. Bu uyumluluk kişinin ilke ve bağlılıkları ya da ilke ve eylemleri arasında bir tutarlılı-

ğın olmasıyla ilişkilidir. Bazı felsefeciler bu açıdan kişi bütünlüğünü dar anlamda kullanımında doğrudan erdemle ilişkili olduğunu belirtirken, bazıları da bunun bir üst düzey erdem olduğunu söyler (McFall, 1987; Audi & Muphy, 2006).

Felsefi ve psikolojik çalışmalarda kişi bütünlüğü, bireyin zihinsel ve ruhsal sağlığı ile sosyal ilişkilerinde etkili olan bir güç ve erdem olarak kabul edilmektedir. Kişi bütünlüğünün erdemi ve değeri sağladığı bir dizi olumlu etkilerden kaynaklanmaktadır. Schelenker (2008; Schelenker, Miller, & Johnson, 2009), yaptığı uygulamalı çalışmalarda kişi bütünlüğü ile olumlu kişilik özellikleri arasında birçok ilişki olduğunu tespit etmiştir. Örneğin, kişilik ile olumlu hayat bakışı arasında ilişki vardır. Yüksek kişilik bütünlüğüne sahip insanlar hayatlarında daha yüksek anlam ve amaca sahiptirler. Yüksek bütünlüğe sahip kişiler daha çok öz-saygıya ve içsel kontrole sahiptirler. Kişi bütünlüğü otantik olma ve daha güçlü iç uyuma sahip olmayla da ilişkilidir. Kişi bütünlüğü manevilikle olumlu, maddecilikle olumsuz ilişkilidir. Kişi bütünlüğü aynı zamanda başkalarına yönelik olumlu uyumlulukla ilişkilidir. Yüksek bütünlüğe sahip kişiler daha fazla yardımsever, koruyucu, ilgili, empatik, istekli ve güven duyma eğiliminde iken daha az kuşkucudurlar ve insanları araç olarak görme eğilimi göstermezler. Daha fazla bütünlüğe sahip kişiler bencil nedenlerden değil, ilkelerden dolayı yardım etme ve gönüllü etkinliklere katılma eğilimindedirler. Öte yandan, kişi bütünlüğü, anti-sosyal davranışlarla negatif ilişkilidir. Horowitz (2002) de, üst düzey kişilik bütünlüğüne sahip bireylerin çok iyi gelişmiş üst düzey kişisel benlik duygusuna sahip olduklarını; kendi dürtü ve becerilerini kendi eylem seçimlerinin sebebi olarak gördüklerini belirtir. Bu kişiler birlik halindeki benlik durumundan hareket ederler ve bir değerler sıralamasına sahiptirler. Buna karşın alt düzey kişilik bütünlüğüne sahip bireyler parçalı ve geçişli ben ve öteki benlik ayrımına sahiptirler. Bu kişiler, gerçekçi ve rasyonel olmayan nitelikler arasında çatışma yaşarlar. Öfke, umutsuzluk, korku ve utanma duyguları yoğunudur ve zaman zaman bunlardan kendile-

ri ve diğerleri hakkında rasyonel olmayan bir yorumlama ile kurtulurlar.

İnsan benliği birbiriyle ilişkili, bazen de çatışmalı inanç, duygu, dürtü ve değerlerden meydana gelir. Ahlak ve karakter bütünlüğü, kişinin iç dünyasında kendi benliğini ve başkalarını ilgilendiren bu değer, dürtü ve inançları kullanma, düzenleme ve uyumlu hale getirme modelini ifade eder. Ahlak kuramlarının ne düzeyde ahlaki bütünlük sağladıkları ya da ahlaki bütünlüğü ihmal ettikleri onların başarıları ve kabul edilebilirlikleri ile doğrudan ilişkilidir. Ahlaki ilke ve normlarla bireyin sahip olduğu gerçek duygu ve yaşantılar arasında bir denge ve uyum olmaması durumunda kişilik bölünmesi veya çatışması görülebilecektir. Bu durumda da kişilik bütünlüğünün yukarıda sıraladığımız bir dizi olumlu etkisinin yerine olumsuz etkileri geçecektir. Bir ahlak kuramı düşünün ki ahlaki bütünlüğü sağlayamıyor veya zedeliyorsa bu durum onun değerinden çok şey alıp götürecektir.

V. Modern Ahlak Kuramlarında Akıl-Motiv Uyuşmazlığı

Modern ahlak kuramları birçok bakımdan eleştiriye maruzdur. Kantçı ahlak felsefesinin içerikten yoksun olduğu, bu nedenle somut ahlaki sorunların, özellikle çatışan ahlaki ikilemlerin çözümünde yol gösteremeyeceği Hegel'den itibaren ileri sürülen görüşlerden biri olmuştur. Yirminci yüzyıl ahlak felsefecilerinden Elizabeth Anscombe, Kantçı ve yararçı kuramlar başta olmak üzere, modern ahlak felsefelerinin tümünün "içi boş" bir yükümlülük kavramı üzerine kurulu olduğunu ileri sürmüştür. Ödev ve yükümlülük gibi bütün ahlaki "zorunluluklar" belli bir otorite tarafından konan yasaların varlığını varsayar. Ahlak ve siyasetin iç-içe geçmiş olduğu Antik Çağ Yunan toplumu ile ahlaki buyrukların aynı zamanda dinî buyruklar olarak algılandığı Orta Çağ toplumlarında ahlaki zorunluluklar doğrudan yasama modeline dayanmaktaydı. Anscombe'a göre, modern çağla birlikte Kant ve diğer felsefecilerin görüşleri doğrultusunda sekülerleşen

ahlak kuramları siyasi ve dinî alanla ahlaki alan arasında kesin ayrımlar getirmiş, bunun sonucu olarak da ahlaki ödev ve yükümlülüklerin gerçek anlamda hissedilir zorunluluk olma nitelikleri ortadan kalkmıştır. Bu nedenle, kendisinden “Yoksun olduğumuz aşikâr olan yeterli bir psikoloji anlayışı bulana kadar... ahlak felsefesi yapmanın bir yararı yoktur.” (Anccombe, 1998). Anscombe’un konumuz açısından vurgulamaya çalıştığı nokta şudur: Modern ahlak anlayışları eskiden sahip oldukları motivasyonel gücü yitirmişlerdir.

Michael Stocker, “Modern Ahlak Kuramlarının Şizofrenisi” adlı çalışmasında başta ahlaki bencillik olmak üzere yarırcı ve Kantçı etiklerin ahlaki bütünlük açısından başarısız olduklarını ileri sürer. Ona göre bu kuramlar “Akıl, motiv, zihin, insan yaşamı ve etkinliği kuramları olarak, sadece bizi psikolojik olarak rahatsız edici, zor ve hatta baş edilemez bir duruma soktukları için değil, aynı zamanda bizi ve yaşamımızı tutarsız ve parçalanmış yaptıkları için başarısızdırlar.” (Stocker, 1998, s.74). Stocker, bu görüşünü temellendirirken ilkin, gayet haklı ve açık bir argümanla, ahlaki bencilliğin (egoizm) sevgi, arkadaşlık, hoşlanma ve topluluk bağlılığını en büyük kişisel haz kaynakları olduğunu anlayamayacaklarını savunur. Çünkü bir egoist, egoist kalarak arkadaşı veya sevdiğinin hatırı için eylemde bulunamaz, sevemez, arkadaş olamaz veya arkadaşla sahip olamaz. Çünkü bencil kişiler “Bu yüksek kişisel iyilikleri elde etmek için bu bencillik motivlerini bırakmak zorundalar. Akıllarını duygularında dile getiremezler. Akıl ve motivleri ahlaki yaşamlarını şizofrenik yapar.” (Stocker, 1998, s.74).

Stocker, Kantçı kuramların da öngördüğü değerler ve ahlaki gerekçelendirme doğrultusunda bireylerin sahip oldukları duygularla ahlaki ödevleri arasında uyum ve uzlaşma sağlamasının olanaksız olduğunu savunur. Çünkü, akıl ile motiv arasında benzer uyum sorunu Kantçı kuramlar için de geçerlidir. Stocker, bu görüşünü şu örnek olay üzerinden anlatır:

Uzun süredir tedavi görmekte olduğunuz hastanede ziyaretçi saatini dört gözle bekliyorsunuz. Bir yakın dostunuzun sizi ziyaret etmesine, onunla içten bir sohbe psikolojik bakımdan son derece ihtiyacınız var. Tam da bu sırada arkadaşınız Smith içeri girer ve derin bir sohbe koyulursunuz. Ancak, sohbet ilerledikçe, Smith'in sizi ziyaret etme nedeninin arkadaşınız, yakınınız veya dostunuz olduğu için değil, sırf ödev duygusundan dolayı olduğunu öğreniyorsunuz. Ne hissedersiniz? (Stocker, 1998).

Stocker, Kantçı veya yararcı ödev ahlakına göre hareket eden insanların yukarıdaki hastane ziyareti örneğinde olduğu gibi benzer çatışma içine girdiklerini, bu kuramların istedik ahlaki eylemi gerçekleştirmede bireyin duygularını ya görmezlikten geldiğini ya da genel ahlaki kural uğruna feda ettiklerini ileri sürer. Bu dışsalıcı ve kural temelli kuramlarda "Benin öteki insanlar olarak fazlasıyla bir kayboluşu veya görünmezliği vardır." (Stocker, 1998, s.74). Bu kuramların yaptığı şey en asgarisinden bir "insansızlaştırmadır." Oysa, kişinin motivleri ile aklı, değerleri ve gerekçeleri arasındaki uyumun olması iyi bir yaşam için gereklidir. Kişinin değer verdiği şeylerden hareket etmemesi ruhunda bir rahatsızlığı gösterir. Kişinin gerçekleştirdiği eyleminin motivine de değer vermemek ruhunda bir rahatsızlık yaratır.

Bu arada şunu belirtmemiz gerekir ki, pratik hayatta Kantçı kuramlarda görülen akıl-motiv çatışmasının yaşanabileceği örnek durumlarla sıklıkla karşılaşmak mümkündür. Bunun temel nedeni, Kant'ın etik kuramını insanın deneyim alanından değil, deneyim öncesi alandan, yani *a priori* alandan çıkarmaya çalışmasıdır. Kant'ın yapmaya çalıştığı şey, yani ahlaki metafiziksel temel üzerine kurma girişimi, aynı zamanda kuramına yönelik eleştirilerin yöneldiği cephe olmuştur. Deneyim alanında yaşarken biryandan da temeli deneyim alanının dışından gelen bir ahlak kuramına göre eylemde bulunmamız beklenmektedir. Kant, ahlak alanında bu ilişkiyi dört farklı kavramıyla, deneysel (fenomenolojik) ben, numenal ben, transendental ego ve ahlaki ben kavramlarıyla çözmeye çalışır. Bu konuda ne denli başarılı olduğu felsefe tarihinde yaygın bir tartışma konusudur (Wolf, 1973).

Çağdaş ahlak felsefesinin önemli öncülerinden Bernard Williams da yararcı ahlakın kişinin ahlaki bütünlüğünü bozma potansiyeli içerdiğini ileri sürer. Williams, bu eleştirisini şöyle bir örnek olay üzerinden anlatmaya çalışır:

Botanik incelemeler için Güney Amerika'da bilimsel araştırma gezisine çıkmış olan Jim, yolunu kaybetmesi üzerine kendisini küçük bir kasabanın merkezinde bulur. Yüzleri duvara dönük olarak el ve ayakları bağlanmış 20 kişilik bir Kızılderili grubu, onların yanı başında üniformalı ve eli silahlı bir grup asker durmaktadır. Üniformasından ve tavırlarından askerlerin komutanı olduğu anlaşılan iri yarı bir kişi Jim'i kısa bir sorguya tuttuktan sonra başka bir ülkeden gelen bir bilim adamı olduğunu anlar. Komutan Petro, hükümeti protesto eden bu 20 Kızılderili'nin, diğerlerine gözdağı vermek ve protestoları önlemek için öldürüleceğini belirtir. Jim'in değerli bir misafir olduğunu düşünerek eğer bunlardan birini öldürürse diğer on dokuzunun kurtulacağını; yok eğer bunu yapmazsa tamamının askerler tarafından öldürüleceğini söyler. Bundan başka hiçbir alternatif de söz konusu değildir. Bu durum, hem Kızılderililer, hem de askerler ve Jim tarafından bilinmektedir. Şimdi, Jim ne yapmalıdır? (Williams, 1973).

Ahlaki eylemin doğruluğu olarak en fazla sayıdaki insanın en fazla mutluluğunu veya yararını, ya da en az sayıdaki insanın en az mutsuzluğunu temel ölçüt alan yararcılığa göre Jim'in bir Kızılderili'yi öldürerek on dokuzunun kurtulmasını sağlaması gerekir. Ancak, Jim böyle bir eylemi yapması durumunda derin bir ruhsal ve duygusal çatışma durumuna girecek, aslında yapmak istemediği bir eylemi hiç de kendi planı olmayan bir ahlaki davranış gereği yapmak durumunda kalacaktır. Williams, yararcı ahlakın böyle bir kişilik bozulması yaşatma potansiyeline sahip olduğunu savunur. Ona göre, dünyayla olan ahlaki ilişkimizi kısmen duygular aracılığıyla kurarız: "Bu duyguları tamamen yararcı bakış açısından, yani, kişinin ahlaki kişiliği dışında olup bitenlerle düşünmek, onun ahlaki kişilik duygusunu, kelimenin tam anlamıyla, bütünlüğünü yitirmesidir." (Williams, 1973, s.103-4).

VI. Sonuç

Genel olarak bir ahlaki kuram veya kuralın normatif değeri sadece belli eylem veya sonuçları doğru bulmasıyla değil, bu kuram veya kural doğrultusunda eylemde bulunan kişilerin ahlaki bütünlüklerini ne ölçüde koruyup korumadıkları ile de ilişkilidir. Bu çalışmada göstermeye çalıştığımız gibi, modern ahlak kuramları bu yönüyle birçok eleştiriye maruzdur. Akıl-motiv çatışması ve ahlaki bütünlük sorunu önemli bir sorundur ve modern ahlak kuramlarının bu soruna tatmin edici cevaplar vermesi gerekir.

Bu çalışmada ele aldığımız probleme yönelik olarak herhangi bir ayrıntılı felsefi pozisyon geliştirmeden daha çok problemin kendisini tanıtmaya ve irdelemeye çalıştım. Birçok erdem ahlakçısı, tanımlamaya çalıştığımız problem açısından erdem ahlakının önemli bir avantajının olduğunu savunur(Yazıcı & Yazıcı, 2011). Çünkü, karakteri temele alan erdem ahlakında kişi istek ve arzularıyla iradesi arasında çatışma durumları yaşamaz. Kuşkusuz ahlak kuramlarının genel kabul edilirliliği kendi felsefi amaçlarıyla ve yanıtını vermeye çalıştığı diğer sorularla da ilişkilidir. Ayrıca, Kantçı ve yararçı ahlak felsefelerinin ele aldığımız ahlaki bütünlük ve akıl-motiv çatışmasına yönelik geliştirebilecekleri birçok karşı argüman mevcuttur. Bu iddiaları incelemek ve irdelemek bu çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur.²

2 Bu çalışmanın kimiyerlerinde daha önce yayınlanmış Yazıcı, 2003; Yazıcı, 2014; Yazıcı&Yazıcı, 2011 eserlerimden doğru ve adanmayla bazııntılar yaptım. Ortak yayın için yararlanma izni verdiğim için Ashı Yazıcı'yateşekkür ediyprum.

Kaynakça

- Anscombe, E. (1998). Modern Moral Philosophy. R. Crips ve M. Slote (Ed.), *Virtue Ethics* içinde. Oxford: Oxford University.
- Audi, R. & Murphy, P. E. (2006). The Many Faces of Integrity. *Business Ethics Quarterly*, 16 (1), 3-21.
- Davidson, D. (1980). Actions, Reasons, and Causes. *Essays on Actions and Events* içinde, Oxford: Clarendon.
- Horowitz, M. (2002). Defining Character Integrity. *Journal of American Psychoanalytic Association*, 50 (2), 251-273.
- Hume, D. (2009). İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme. E. Baylan (Çev.). Ankara: Bilge Su
- Kant, I. (1995). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. İonna Kuçuradi (Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (1991). *The Metaphysics of Morals*. Many Gregor (Çev.). Cambridge: Cambridge University.
- Kant, I. (1994). Pratik Aklın Eleştirisi. Ioanna Kuçuradi, Füsün Akatlı & Ülker Gökberk (Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Locke, J. (1986). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. V. Hacıkadiroğlu (Çev.). İstanbul: Kalcı;
- Louden, R. B. (1997). Kant's Virtue Ethics. D. Statman (Ed.), *Virtue Ethics: A critical Reader* içinde (287-299). Washington: Georgetown University.
- McFall, L. (1987). Integrity. *Ethics*, 58, 5-20.
- Schelenker, B. R. (2008). Integrity and Character: Implications of Principled and Expedient Ethical Ideologies. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 27, 1078-1125.
- Schelenker, B. R., Miller, M. L. & Johnson, R. M. (2009). Moral Identity, Integrity, and Responsibility. D. Narvaez ve D. K. Lapsley (Ed.), *Personality, Identity, and Character* içinde (316-340). Cambridge: Cambridge University.
- Sherman, N. (1997). *Making Necessity of Virtue*. Cambridge: Cambridge University.
- Stocker, M. (1998). The Schizophrenia of Modern Ethical Theories. R. Crips ve M. Slote (Ed.), *Virtue Ethics* içinde. Oxford: Oxford University.
- Williams, B. (1973). *Utilitarianism for and Against*. Cambridge: Cambridge University.
- Wolf, R. P. (1973). *The Autonomy of Reason*. New York: Harper & Row.
- Yazıcı, A. (2011). Sartre'in Fenomenolojik Duygu Kuramı. *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 11 (49), 161-174.

- Yazıcı, A. (2006). William James'in Descartes'in Duygu Kuramını Eleştirisi. *Felsefe Dünyası*, 44, 146-158.
- Yazıcı, S. & Yazıcı, A. (2011). *Karakter: Felsefi, Psikolojik ve Eğitim Boyutlarıyla*. Konya: Çizgi.
- Yazıcı, S. (2003). Erdem Ahlakı: Son Dönem Tartışmalara İlişkin Eleştirel Bir Deneme. *Felsefe Tartışmaları*, 30(2). s. 7-26.
- Yazıcı, S. (2014). *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Yeni İnsan.

İNSAN VE AHLAK

Harun TEPE¹

Benim konuşmam programda “Ahlak ve İnsan” başlığıyla duyuruldu. Ama ben onu ters çevirip insanı öne alarak, konuşmamı “İnsan ve Ahlak”² başlığı altında sunmak istiyorum. Benden önce konuşmalarını yapan iki değerli arkadaşım da, konuşmalarının başlıklarında insan yer almamasına karşın insandan söz ettiler. Zira insandan söz etmeden ahlaktan söz

1 Prof. Dr. Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü.

2 Ben aslında bu konudaki çalışmalarında “ahlak” sözcüğünden ziyade “etik” sözcüğünü kullanmayı tercih ediyorum. Bunun nedeni de yalnızca bir sözcük yerine ötekini, yani Arapça-Türkçe kökenli olan yerine Yunanca-Latince kökenli olan sözcüğün tercih edilmesi değil. Sorun sözcük (kelime) meselesi olsaydı, bu dipnota da gerek duymazdım. “Ahlak” sözcüğü tek anlamlı bir sözcük değildir; kullanıldığı bağlamlara bakıldığında, onun farklı türden düşünce veya olguları anlattığını görebiliriz. Örneğin birisi, bir kişinin bir eylemine “ahlaksız” ya da “ahlaka aykırı” dediğinde, bununla o kişinin yaptığıının içinde yaşadığı toplumun değerli saydığı şeylere (değer yargılarına) aykırı davrandığını kast etmiş olabileceği gibi; kişinin bu davranışının, diğer kişi veya kişileri araç olarak kullandığını, onların insan olarak onurlarına zarar verdiğini anlatmak için de bunu söylemiş olabilir. Ahlaktan söz edildiğinde bizim toplumumuzda genellikle anlaşılan toplumumuzun değerli saydığı ve kötü saydığı şeyleri dile getiren değer yargıdır. Bu değer yargıları, bu anlamda ahlak da hep değişken ve görecelidir. Bugün toplumumuzda geçerli olan değer yargıları dün geçerli olanlardan farklıdır; bizde geçerli olan değer yargıları diğer toplumlarda geçerli olmayabilmektedir, hatta bazen bunların tam tersi değer yargıları geçerli olabilmektedir. Aynı toplumun farklı kesimlerinde, aynı şehrin farklı mahallerinde, hatta aynı apartmanın farklı dairelerinde farklı değer yargıları, yani farklı “ahlaklar” geçerli olabilmektedir. Bu nedenle bu göreceli olan değer yargılarının öyle olmayanlardan, “insan öldürmemek gerekir”, “yalan söylememek gerekir”, “işkence yapmamak gerekir”, “verilen sözleri tutmak gerekir” gibi, yani -insanın değerinin bilgisinden türetildikleri için genel geçer olabilecek normların-, her tek durumda olmasa bile genel olarak geçerli olabilecek yargılardan ayrılması gerekmektedir. Bizde ahlak denince genellikle akla, birinci türden değer yargıları geldiği için, ikinci türden yargıların ve felsefenin bir dalı olan disiplini adlandırmak için, “etik” sözcüğünü kullanmayı, bununla da ikinci türden değer yargılarının da ötesinde insan ilişkilerindeki eylemin bilgisini ortaya koyan felsefe disiplini kast ediyorum. (Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Tepe, 2011, s. 4-8 ve Kuçuradı, 2009, s. 31-43.)

etmek hemen hemen imkânsız gibidir. Ahlaklılıktan, etik olmadan söz ettiğinizde, bunun altında hep bir insan tasarımı, bir insan görüşü vardır. Ancak bu tasarıma göre ahlaklılığın mümkün olup olmamasından, insanın ahlaklı olmasının gerekip gerekmediğinden söz edebiliriz. Bu nedenle, insanla, insan olma ile ahlaklılık, ahlaklı olma arasındaki bağlantı kimilerine zorunlu bir bağlantı gibi görünmektedir.

Geçenlerde bana ulaşan “Ahlakın Müeyyideye İhtiyacı Var mı?” başlıklı bir konferans duyurusunda (Görgün, 2015), bu soruya da kısa bir yanıt olacak şekilde şu ifadelerle yer verilmişti:

Ahlaklı olmanın insan olarak varolmanın farklı bir ifadesi olduğu dikkate alındığı takdirde, ahlakın ayrıca bir yaptırıma ihtiyacı olmadığı kolayca söylenebilir. Bu durumda sorumuz, ahlaklı olanların niçin ahlaklı olduğu açısından değil, ahlaklı olmayanların niçin ahlaklı olmadıklarını anlamaya yönelik olacaktır. Sonuç olarak insanların neden veya niçin ahlaklı oldukları değil, neden veya niçin ahlaklı olmak gibi, insan olmakla eş anlamlı ve dolayısı ile insan için zorunlu olan bir şeyin tahakkukunda eksik kaldıklarını ortaya çıkarmak; buradaki açığın kapatılması durumunda, hem fertlerin hem de toplumların, eksiklerini ikmal noktasında daha başarılı/muvaffak olacaklarını, -daha farklı bir ifade ile- kendilerini ıslah ederek iflah olacaklarını söyleyebiliriz.

Konferans duyuru metni, ahlaklı olmanın insan olmanın farklı bir ifadesi, farklı bir biçimde kendini göstermesi olduğunu söylüyor. İnsan zaten ahlaklı olur diyor. Ahlaklı olma bir müeyyideye ihtiyaç duymaz; ahlaklı olma gerekliliğini temellendirmemiz de gerekmez diyor. Olsa olsa, bunun tersi, yani ahlaklı olmamak bir temellendirme, gerekçelendirme gerektirir diyor. Bu konuşmada ben de insan olma ile etik eylemde bulunma arasında bunu benzer bir bağlantı kuracağım. İnsan olma ile ahlaklı davranma arasındaki bağı, insanlar çoğu zaman bunun tersine davransa da, onların ahlaklı ya da etik eylemesinin mümkün olduğunu; hatta biraz daha ileri giderek kişiler insan olacaksa, insana yakışır bir yaşam süreceklerse, insana yakışır biçimde eylemde bulunmaları, yani etik eylemeleri gerektiğini ileri süreceğim. Ama insan

olmak ahlaklı olmaktır demeyeceğim; çünkü insan türünün bir üyesi olduğu halde böyle davranmayan çok sayıda insan olduğunu hepimiz çok iyi biliyoruz.

I. Neden Ahlaklı Olmamız Gerekir?

Yukarıda alıntılanan yazıda ahlaklı olmak temellendirme gerektirmez denilse de kişiler kimi zaman “Ahlaklı olmak zorunda mıyız?” diye sorabilirler, soruyorlar da. Kişiler ahlaklı olmak zorunda mıdır? Bu soru meta-etğin ya da analitik etğin ana sorularından birisi olmuştur. K. Baier, W. K. Frankena, J. Hospers ve K. Nielsen gibi düşünürler “Neden ahlaklı olmalıyız?” sorusuna yanıt aramışlardır. K. Baier *The Moral Point of View: A Rational Basis of Ethics* başlıklı kitabında, “Neden ahlaklı olmalıyız?”, “Neden bir ahlaksal bakış açısına sahip olmamız gerekir?” sorularını, açıklama gerektiren sorular olarak görmez. Ona göre insanların ahlaklı olması açıklama gerektiren bir şey olarak değil, doğal bir şey olarak görülme-lidir. Ahlaklı olan kişi, davranışlarını temellendirme veya açıklama gereksinimi duymaz; açıklama ve temellendirme gerektiren şey ahlaklı olmamadır. Ama soru şu veya bu kişinin değil de insanın ahlaklı olmasıyla ilgili olarak ele alınırsa, o zaman bu soru sorulabilir bir sorudur. Bunun yanıtlamak içinse, insanın onu hayvandan ayıran temel özelliği vurgulanır: insan doğal eğilimleriyle, içgüdüleriyle ve arzularıyla hareket edebileceği gibi, düşünüp taşınarak, yani akılla da eylemde bulunabilmektedir. İnsan sahip olduğu akılla kendisine açık olan “en iyi eyleme yolunu” bulup ortaya çıkarabilir. Aslında ahlaklı olma denilen şey de, genelde en güçlü ahlaksal belirleyici olarak kabul edilen ussal (rasyonel) eylemin özel bir durumundan başka bir şey değildir. Rasyonel olmak ahlaklı olmanın kişisel çıkarlara üstünlüğünü görmektir. Bu nedenle Baier, “Neden ahlaklı olmak gerekir?” sorusuna, ahlaklı olmamız gerekir, çünkü ahlaklı olmak, herkesin çıkarını biryana bırakmasını; herkesin çıkarına olduğu durumda kişinin kendi çıkarını hiçe saymasını gerektirir, yanıtını verir. Akılla hareket eden ve “iyi gerekçelere dayanan” şeyi yapan

kişi, ahlaklı eyleyen kişidir. Ahlaklı olmak ussal olmaktır, ussal olan kişi de her zaman ahlaklı olmayı seçecektir (Tepe, 2011, s.78-82).

K. Nielsen'in "Neden ahlaklı olmalıyım?" sorusuna verdiği yanıt Baier'in yanıtına benzemektedir. Ona göre sorunun yanıtı oldukça basit ve açıktır: çünkü yapmamız gereken odur; ahlaklı olmamak fena ve bayağı, ahlaksal olarak hoş görülme-yecek bir durumdur. Bu nedenle Nielsen, açık düşünceli birinin ahlaklı olmak için bir temellendirme istemeyeceğini düşünür. Ona göre asıl önemli olan soru, "insanların neden ahlakın bağlarıyla bağlanmaları gerektiği" sorusudur. Bunu da Nielsen, ahlaklı olmanın mutlu olmanın en azından ön-koşulu olduğunu söyleyerek yanıtlar. Eğer herkes ahlaklı hareket ederse veya genel olarak ahlaklı olunursa, her kişi kendi istediklerinden daha fazlasını elde edebilecek, ahlaklı bir toplumda, öyle olmayanlara göre daha fazla iyi gerçekle-şebilecektir.

J. Hospers da "Neden ahlaklı olmak gerek?" sorusuna verilen yanıtları sıralar: a) kişisel çıkarımız gerektirdiği için, b) tanrı emri olduğu için, c) genel yarardan dolayı, d) doğru olduğundan. Sonra bunlardan ağırlık verdiği ise dördüncü-südüdür. Bir şeyin doğru olması hem onun yapılmasını gerekli kılar, hem de ahlaksal bakış açısından onun yapılması için yeterli bir gerekçe oluşturur (Tepe, 2011, s. 81).

Bu temellendirmelerde ortak nokta rasyonellik ve ortak yarardır. İnsan rasyonel olursa ahlaklı olur, ahlaklı olmak da, kimi zaman kişilerin çıkarlarıyla çatışsa bile genel yarara uygundur. İnsan rasyonel ise ahlaklı olur çıkarımı ise "İnsan nedir?" sorusu üzerinde durmayı, insanın yapısal özelliklerini ve olanaklarını ortaya koymayı gerekli kılmaktadır.

II. İnsan Nedir?

Bu soru, bütün insan ve sosyal bilimleriyle uğraşanların, felsefe yapanların en temel sorularından birisi olmuştur. Böyle

olması da gerekir diye düşünüyorum, çünkü insanın ne olduğuna ilişkin bir fikir edinmeden etik, siyaset gibi insanla ilgili konularda fikir yürütmek, bir karar vermek mümkün görünmemektedir. Platon ve Aristoteles'ten Kant'a, Nietzsche, Camus ve Sartre'a tüm filozoflar bu soruyu yanıtlamaya çalışmışlar, çeşitli insan görüşleri ortaya koymuşlardır. Bu çaba insanın ölümünü ilan eden Foucault'ya kadar sürmüştür.

Max Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri* kitabının giriş bölümünde, bugün kültürlü bir Avrupalıya "insan" denince ne düşündüğü sorulsa, onun kafasında birbiriyle bağdaşması zor üç ayrı insan tasarımının çatışmaya başlayacağını söyler. Bunlardan *birincisi*, Adem ve Havva, yaradılış, cennet ve cennetten kovulma gibi öğeleri içeren Yahudi-Hristiyan geleneğinin insan tasarımıdır; kısaca insanın tanrı tarafından yaratıldığı düşüncesidir. *İkincisi* kökenini Antik Yunan düşüncesinde bulan, insanı akıl, *logos*, *phronesis*, *ratio*, *mens-logos* sahibi bir varlık olarak gören tasarımıdır. Bu ikinci tasarıma göre, insanın ayırıcı özelliği akla, yani her şeyin ne olduğunu kavrayan ve ifade edebilen bir yetiye sahip olan bir varlık olmasıdır. Akla sahip olmasıyla -ama yalnız akıl sahibi bir varlık değil, başka özellikleri de olan bir varlıktır insan-insan dünyada ben bilincine sahip tek varlık olarak görülmektedir. Üçüncü tasarım ise doğa bilimlerinin ve genetik psikolojinin, çoktandır gelenekselleşmiş olan, insanın yeryüzündeki canlıların gelişim sürecinin en son ürünü olduğu düşüncesidir. İnsanın enerjisi ve yetileriyle canlılar basamağının en üstünde yer aldığı düşünülmektedir. Daha çok Darwin çizgisindeki evrim kuramının insan görüşüdür bu. Canlılar zincirinin en üst basamağında da yer alsın insan o zincirin bir ögesidir. Onun diğer canlılardan ayıran bir niteliksel farkı yoktur, fark daha ziyade niceliksel, onun insandan sonra en gelişmiş canlılar olan şempanze ve gorilden farkı, sadece daha zeki olmasıdır.

Scheler bu durumu, bugün biri doğa bilimsel, biri felsefi, biri de teolojik olmak üzere, birbiriyle hiçbir ilgisi olmayan üç antropolojimiz var, ama biz hala insanın ne olduğuna ilişkin

üzerinde birleşilen bir düşünceden yoksunuz diye özetler. Sonuç olarak kendisi bu sorunu ortadan kaldıracak bir insan görüşü ortaya koymaya girişir (Scheler, 1998, s. 35).

Max Scheler bu kitabında gerçekten de yeni bir insan görüşü ortaya koyar ve kimilerine göre de bu görüşüyle felsefi antropolojinin (insan felsefesinin) kurucusu olur. Ama bu insan görüşü yeni kimi öğeler taşısa da, tümüyle yeni bir görüş değildir, büyük oranda daha önce ortaya konan insan görüşlerine, en başta da Kant'ın insan görüşüne dayanır. Bunu yaparken Kant'ın akıl kavramı yerine, *Geist* kavramını kullanır; insanı akıl sahibi bir varlık olarak nitelemek yerine, -aklı da içine alan-*geistik* (tinsel) bir varlık olarak niteler. Tine sahip olmakla kastettiği şey ise, akıl sahibi olmayı da içine alan, ama bunun yanında duygusal, etik, estetik edimleri (*aktları*) da içine alan bir varlık olmaktır. İnsan -yine tinsel bir varlık olan, ama insandaki enerjiye veya güce sahip olmayan tanrı bir yana bırakılırsa- kozmosta tine, tinselliğe sahip tek varlıktır, etik ve estetik tinsel etkinlikleri gerçekleştirebilen tek varlıktır. Ama insan yalnızca tinsel bir varlık değildir, aynı zamanda biyo-psişik bir varlıktır. Bu nedenle Scheler insanı -daha önceki birçok filozof gibi- ikili bir varlık olarak ele alır: biyo-psişik özellikleri olan bir canlı ve tin sahibi bir varlık olarak görür.

Biyo-psişik yanımız, bizim diğer canlılarla ortak yanımızdır, ama aynı zamanda bizi diğer canlılardan ayıran, insan yapan bir yanımız daha vardır: nesneleştirme, ideleştirme ve sonunda ben bilincine sahip olmamamızı mümkün kılan tinsel yanımız. Bu dünyada değerli gördüğümüz etik eylemler, estetik yaratılar, duygusal edimler gibi tüm insan başarıları hep bu yanın ürünüdür. Onun için tanrının yeryüzünde kendini gerçekleştirmesini, amaçlarının gerçek olmasını sağlayan tek varlık insandır. İnsan tinsel edimler gerçekleştirip dünyayı tanrıya daha yakın bir yer haline getirebileceği gibi, bunun tam tersi eylemler gerçekleştirerek onu tanrıya en uzak yer haline de getirebilir. Kozmosta tine sahip iki varlık tanrı ve insandır. Biz bu dünyayı, iyi ve estetik edimlerle, tanrının "İyi ki

böyle bir dünya var.” diyebileceği bir dünya haline getirebileceğimiz gibi, çıkarlarımızı öne koyarak, cinayet ve savaşlarla onun ideallerine en uzak bir dünya haline de getirebiliriz. Her ikisi de insanın elindedir. Günümüz dünyasına baktığımızda bunun açık örneklerini görürüz. Kısmen de olsa barışın egemen olduğu ve sevgi, saygı, hoşgörü, adalet gibi değerlere dayalı bir ortak yaşamın sürdüğü yerler, topluluklar olduğu gibi; bitip tükenmez iç savaşların, dinsel ve etnik savaşların sürdüğü, kitlesel cinayet ve tecavüzlerin sıradanlaştığı yerler de vardır.

Scheler işte böyle bir insan görüşü ortaya koyuyor. İnsanı ikili bir varlık görmesi, bize Kant'ın doğa varlığı ve akıl varlığı olarak insan görüşünü anımsatır. Buna paralel bir görüş olduğu, ondan yola çıktığı, ama onun akıl kavramını genişlettiği, doğa varlığı kavramını da biyoloji ve psikoloji bilgileriyle zenginleştirdiği söylenebilir. Bu görüşü kısaca size anlattım, çünkü ben bu görüşü önemli buluyorum. İnsanın ikili bir varlık olduğunu sıkça unuttuğumuzu düşünüyorum. Kimileri insanı yalnız tinsel (manevi) bir varlık olarak görüyor ya da görmek istiyor – ve diğer yanını atlıyor-, kimileriye yalnız doğa varlığı, biyo-psişik bir varlık olarak görüyor, diğer yanını görmezden geliyor ya da görmüyor. Bu da bize çok hata yapıyor. İnsanları biyo-psişik özelliklerinden dolayı suçluyoruz. Yeme, içme ve cinsellik gibi biyo-psişik yanımızın ana yapı öğeleriyle kavga ediyoruz. Yeme-içmenin, cinselliğin baskın olduğu bir yaşamın, ama daha çok da cinselliğin, kötü bir şey olduğu düşüncesi çok yaygın dünyamızda, özellikle de içinde bulunduğumuz coğrafyada. Bunların insan yapısının bir özelliği olduğunu unutarak kişileri “kötü şeyler” yapmakla suçluyoruz. Ama insanı yalnız biyo-psişik bir varlık, yeme-içme ve cinsellikten ibaret bir varlık olarak gördüğümüzde de hata yapıyoruz, çünkü insan aynı zamanda tinsel (*geistik*, etik, estetik, kültürel, manevi vb. sıfatlarla anlatılan) edimlerde de bulunabilen de bir varlık, bir tin varlığıdır. İnsanı yalnız canlı bir varlık olarak görür, ona tane sahip olmanın kazandırdığı özellikleri, Max Scheler'in deyişiyle, ideleştirmeyi, nes-

neleştirmeyi, ben bilincini ve etik-estetik edimlerde bulunmayı görmezlikten gelerseniz; yani insanın kültürel, manevi yanını, değerlerini görmezseniz, o zaman da insanı olduğundan eksik görürsünüz. İnsan bunların ikisidir de. Hem biyo-psişik varlıktır, hem de bir kültür varlığı, tinsel bir varlıktır. Ama insanı diğer canlılardan ayıran yan tane sahip bir varlık olması ve tinsel etkinliklerde bulunabilmesidir, örneğin çıkarlarına aykırı olduğu durumda bile etik eylemlerde bulunabilmesi –bu ister gerçekleşsin ister hiç gerçekleşmesin bu olanağın kişilerde olması-, insanların sanatsal yaratılar ortaya koyabilmesidir. Onun için insanın bu iki yanını birlikte görmek gerekir diyorum ve insanla ilgili tartışmayı burada kapatarak, konuşmamın etik ya da ahlakla ilgili kısmına geçiyorum.

III. Ahlak, Ahlaklılık ve Etik Nedir?

İnsan kavramından sonra, bu konuşmanın başlığında yer alan ikinci kavrama ahlak kavramına geçmek, sonra da bu ikisi arasındaki bağlantıyı göstererek konuşmamı bitirmek istiyorum. Ahlakın ne olduğu, kimin ahlaklı kimin ahaksız olduğu, hangi eyleme ya da davranışa ahlaklı hangisine ahaksız deneceği, belki kimilerinizin kafasında çok açık olabilir, bunun nesini tartışalım ki diye düşünüyor olabilirsiniz. Ama bu kavram görüldüğü kadar açık bir kavram değildir. Hepiniz ahlaklı ya da ahaksız sıfatlarını kullanırken, bir kişiye ya da eyleme ahaksız derken, başka bazılarının bu eylem ya da kişileri hiç de öyle görmediklerine tanık olmuştunuzdur. Sizin iyi bulduğunuz bir kişiyi başkalarının kötü bir insan olarak, sizin doğru bulduğunuz bir eylemi başkalarının yanlış bulduğuna mutlaka tanıklık etmişsinizdir. Okuduğunuz edebiyat yapıtlarında, izlediğiniz sinema filmlerinde buna benzer örneklerle mutlaka karşılaşmışsınızdır. Buradan yola çıkarak, bazılarının değer yargılarının göreceli olduğunu, size göre doğru veya haklı olan bir eylemin başkaları için yanlış ya da haksız bir eylem olduğunu, zaten bu tür yargıların hep görecelik (görecelilik) taşıdığını söylediklerini işitmişsinizdir. Acaba tüm etik yargılar ya da değer yargısı denen ahlak alanındaki

yargılar göreceli midir? Öyleyse herhangi bir eyleme yanlış ya da ahlaksız, her hangi bir kişiye, duruma veya olaya iyi ya da kötü diyemez miyiz? Bu sorunu yanıtı olumsuzsa, bu ahlak ya da etik alanını tümüyle görelilik tezlerine terk etmek olmaz mı? Bu dünyada gerçekten ahlaklı ya da etik diyebileceğim eylemler yok mudur? A. Camus'nün örneğindeki gibi bir kişinin kendisini cüzzamlıların bakımına –bugün olsa AIDS hastalarının bakımına derdi- adaması ile gaz fırınlarını ateşlemesi –bugün olsa canlı bomba olarak kitlesel kıyım yapması derdi- arasında hiçbir değer farkı yok mudur?

Bu sorular bizi zorunlu olarak ahlak, ahlaklılık ve etik kavramları üzerinde durmaya, kimi ayrımlar yapmaya zorlamaktadır. Yalnızca bir sözcük yerine öbürünü tercih etmek için değil, günlük hayatımızda karşılaştığımız değer yargıları aynı türden olmadıkları, farklı türden içeriklere sahip oldukları için bunu yapmamız gerekmektedir. Aksi durumda çok kullanılan ve oturmuş bir sözcük olan ahlak yerine, etik sözcüğünü kullanmanın bir anlamı ve gereği olmazdı.

Bu durumu Hocam İoanna Kuçuradi'nin bir yazısından (Kuçuradi, 2009) hareketle açık kılmaya çalışacağım. Bu yazıda da açık bir biçimde göreceğimiz gibi, ahlakı oluşturan değer yargıları kümesi hiç de homojen bir yapıda değildir. Biz farklı türden yargılara aynı adı vermekteyiz. Yapmamız gereken şey, bu yargılara felsefeyle bakıp bunlar arasındaki farklılıkları ve kesişimleri görmemiz, bunları adlandırmada doğru sözcükleri kullanmamızdır. Böylelikle sıkça karşılaştığımız bitip tükenmez görünen ahlak ya da etik tartışmalarını sonlandırmanın bir yoluna da işaret edilmiş olacaktır.

Kuçuradi “ahlak” sözcüğünün günlük yaşamda karşımıza çıktığı bağlamalara bakarak, onunla neyin ve de nelerin kast edildiğini saptamaya, böylelikle ahlakın farklı anlamlarını ortaya koymaya çalışıyor. Kuçuradi, “ahlak bozuldu” diyenlerin, “ahlaka aykırı yayınlar”dan, “lâik ahlak” ve “milli ahlak”tan, “meslek ahlakları”ndan söz edenlerin, bütün bu bağlamlarda “ahlak” derken dile getirmek istedikleri şeyin, hep “insanlararası ilişkilerde kişilerin uymaları beklenen –

talep edilen- davranışlar” (Kuçuradi, 2009, s. 32) olduğunu; ahlak denilen şeyin, yapılması-yapılmaması gereken (izin verilen-verilmeyen) davranışlar olduğunu söylüyor. Daha genel bir ifadeyle de ahlakı “belli bir grupta ya da genel olarak iyi sayılan-kötü sayılan davranışlar” (Kuçuradi, 2009, s. 32-33) olarak adlandırıyor. Böylece ahlakın, kişiler arası ilişkilerde davranışlara ilişkin geçerli olması istenen; bir grupta, belirli bir zamanda ya da genel olarak geçerli olması istenen değer yargıları sistemleri olarak karşımıza çıktığını dile getiriyor.

Bu genel değer yargılarının ise kişilerin belirli koşullarda başka kişilerle ilişkilerinde yapıp ettiklerinin, eylemlerinin değerini belirlemede kullanıldığını söylüyor. Bu anlamda ahlaka, ahlak olgusuna biraz mesafe alarak dışarıdan baktığında, a) çeşitli gruplarda geçerli olan değer yargılarının –yani ahlakın– değişik olduğunu; aynı grup içinde de zamanla değer yargılarının değiştiğini, yasaklanan davranışların daha sonra övüldüğünü ya da tersinin olabildiğini, b) aynı tek eylemin farklı ahlaklar açısından hem iyi hem de kötü olarak nitelendirilebildiğini, ayrıca c) sözü edilen davranış kuralları ve değer yargıları arasında bazıları gruptan gruba, zamandan zamana değişiklik gösterirken, bazılarının yere ve zamana göre değişmediğinin görüldüğünü dile getiriyor (Kuçuradi, 2009, s. 33).

Kuçuradi bu iki tür değer yargısını ve davranış kurallarını örnekler vererek açıklıyor. Birinci grup değer yargılarına “büyüklerin karşısında ayak ayak üstüne atarak oturmak ayıptır”, “hanımların kolsuz elbise giymesi kötüdür” gibi örnekler veriyor (Kuçuradi, 2009, s. 34). Biz bunlara “evlenmeden birlikte yaşamak kötüdür”, “flört etmek kötüdür” gibi değer yargılarını da ekleyebiliriz. Bunların göreceli (göreceli) olduğu, dolayısıyla da kişilerin eylemlerini ve kişileri değerlendirmede bir ölçüt olamayacağı çok açıktır; çünkü başka kültürleri bilen, farklı kültürlerin yaşam tarzlarından haberdar olan her kişi, bunların bir ölçüt olarak kullanılamayacağını görür. Bunlar yerden yere ve aynı yerde zaman içinde değişiklik gösteren yargılardır. Kimi kültürler için sorgusuz sualsiz doğru

kabul edilen yukarıdaki değer yargıları, başka kültürler için apaçık yanlışdır. Bu nedenle bu tür değer yargıları yapıları gereği görelidirler. Eğer ahlak dediğimiz şey bunlardan oluşuyorsa, ahlak da her zaman görelidir olacaktır; yani benim için doğru olan bir eylem sizin için yanlış olabilecektir ya da tersi doğru olacaktır.

Ama Kuçuradi bunların yanında yine ahlak kümesi altına yerleştirilen, ama ilk grup yargılardan farklı olan bir başka değer yargıları kümesinden daha söz ediyor. Bunlara örnek olarak da “yalan söylemek kötüdür”, “sözünde durmak iyidir” değer yargılarını veriyor. Bunlar diğerleri gibi yerden yere ve zaman içinde değişiklik ve değişkenlik göstermeyen yargılardır. İnsanlar çok sık yalan söyledikleri, bazıları pervasızca yalan söyledikleri halde, “yalan söylemek kötüdür” yargısının her yerde geçerli bir yargı olduğunun söylenebileceğini belirtiyor Kuçuradi. Victor Hugo’nun *Sefiller* romanından bir örnekle, yalan söylemenin bazen doğru olabileceğini gösteriyor ve buradan yola çıkarak (Kuçuradi, 2009, s. 35), bu ikinci türden değer yargılarının kişiler arası ilişkilerde değerlendirme ölçütü olarak kullanıldıklarında, bırakın her zaman değer korumayı, kimi zaman değer harcamaya bile yol açabileceklerini gösteriyor. Sonuç olarak bu türden değer yargılarının veya davranış kurallarının, her yer ve zamanda geçerli olsalar da her tek durumda, her tek eylemi değerlendirmede işe yaramayacaklarını ya da yanlış değerlendirmelere götürebileceklerini dile getiriyor. Genel olarak geçerlidir bu yargılar, ama her tek durum için geçerli değildir, diyor (Kuçuradi, 2009, s. 42-43).

Buradan yola çıkarak, değer yargılarını kullanarak yapılan değerlendirmeler, hangi gruba ait değer yargıları olursa olsun, bunlarla yapılan değerlendirmeler ezbere değerlendirmeler olacak ve bunlarla değerlendirilen eylem veya kişinin doğru değerlendirilmesini sağlayamayacaklardır. Onun için bu tür ilkelerle, kurallarla değerlendirme yapmaları beklenen kurullar, etik komisyonlar, ele aldıkları olaylara bu ilkelerle bakarken, ancak olayları teklüklerinde ele alarak, olayı bütün yönleriyle ortaya koyarak doğru değerlendirme yapabilirler.

Ezbere bir ilke ya da kuralın uygulanması biçiminde yapılan değerlendirmeler her zaman sorunludur, çünkü değerlendikleri şeyi anlamaya çalışmaktan ziyade, ona değer yargısıyla ezbere değerlendirmektir yapılan. Sonuçta da değerlendirdikleri şeyin tekliğinde sahip olduğu özellikleri gözden kaçırdıkları, yalnızca genel değer yargısını olaya uyguladıkları için baktıkları şeyin tamamını değil, görmek istedikleri yanını görürler. Bu da o olaya ya da eyleme değer biçmeyle sonuçlanır, ama onun doğruluğunu (yanlışığını) görmeye yardımcı olmaz. Kısaca, genel geçer olma iddiasındaki değer yargılarını tek durumlara uygulayarak doğru karar verilemez, en azından her zaman doğru karar verilemez.

Kuçuradi, ahlak kavramının bu birinci anlamı dışında, “kaynakları insanın değerinin bilgisi” olan, “insanlara insan olarak eşit muamele yapmak gerekir”, “sözünde durmak gerekir”, “ırk ayrımı yapmamak gerekir”, “işkence yapmamak gerekir” gibi gereklilik önermelerinin ya da ilkelerin oluşturduğu ve onun ahlak yerine ahlaklılık, ahlaklılık ilkeleri dediği ikinci bir anlamından daha söz ediyor. İnsanın değerinin bilgisinden türetilen ve bir kez türetildikten sonra, her zaman geçerli olan -ama her tek durumda geçerli olmayan- bu ilkelere, kişilerin doğru değerlendirme yapamadıkları -bunun için gerekli bilgiye sahip olmadıkları- ve insanın değerine de ellerinden geldiği kadar zarar vermek istemedikleri durumlarda onlara yardımcı olabileceğini söylüyor. Kişiler bu ilkelere göre davranırsa, insanın değerine zarar vermeme olasılığı daha fazladır, ama bu ilkelerin dile getirdiği gibi davranan kişiler de insanın değerine zarar verebilir. Kuçuradi bunu edebiyat eserlerinden aktardığı olaylarla örnekleniyor (Kuçuradi, 2009, s. 42-43).

Ahlakın bu iki anlamı dışında üçüncü bir kullanımı olarak Kuçuradi, felsefenin bir dalı olan etikten söz ediyor. Etik felsefenin “insanlararası ilişkilerde eylemin ne olduğunu -bir eylemin ne gibi öğelerden oluştuğunu ve ne gibi belirleyicileri olduğunu- inceliyor. Başka bir deyişle etik, felsefenin insanlararası ilişkilerde değer sorunlarını inceleyen bir dalı. Etiğin

sağladığı bilgiler, insanca yaşayabilmenin önşartı –tek başına yeterli olmayan, ama onsuz olunamayacak bir önşartı- olarak görünüyor (Kuçuradi, 2009, s. 47).

Sanırım filozoflar, felsefeciler ahlaktan söz ettiklerinde, daha çok bu üçüncü anlamda ahlaktan, yani etikten, felsefenin insan eylemleri konusunda-kural ya da ilklere değil-bilgiler ortaya koyan etikten söz ederler. Bir bilgi alanından beklenen şey onun bilgiler ortaya koymasındır, gereklilik önermeleri ya da ilkeler, kurallar değil. Platon ve Aristoteles'ten Hume'a, Kant'tan günümüze H. Jonas ve E. Levinas'a filozoflar bu türden bilgiler ortaya koymaktadırlar. Ben de etik derken bu türden bilgisel etkinlikleri anladığım ve ilk iki grup değer yargıları için kullanılması daha uygun olabilecek ahlak ve ahlaklılığı anlamadığım için, ahlak yerine etik sözcüğünü kullanmayı tercih ediyorum. Aşağıda üzerinde duracağım iki görüş de bu türden etik görüşlerdir.

Burada kısa bir konuşma süresinde ne bir etik tarihi yapmak ne de etik tarihinin dönüm noktalarını oluşturan ana filozoflardan söz etmek mümkün. Ben bunun yerine önemli bulduğum, benim etik anlayışımın da köken aldığı iki filozoftan, onların beni etkileyen düşüncelerinden söz etmek istiyorum. Bu iki filozof Kant ve Nietzsche'dir.

IV. Nietzsche ve Değerleri Yeniden Değerlendirmek

Nietzsche'nin beni en çok etkileyen kitabı *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, bu kitapta en sarsıcı bulduğum ise onun insanların değerlendirme tarzlarına dayanarak ortaya koyduğu, insan görüşü ve insan sınıflamasıdır.³ İnsanı hayvanla üst insan arasında bir köprü görmesi, insanda büyük olanın üstinsana ulaşmada bir köprü olduğunu söylemesi, kişilere esas amaç olan üstinsana ulaşma hedefini işaret etmesidir (Nietzsche,

3 "Nietzsche'de insanlar realiteyi görebilme ve görememeleri, bu yüzden de realiteyi başka tarzlarda değerlendirebilmeleri bakımından üç ana tipe toplanabilir." (Kuçuradi, 1999, s. 25). Bunlar sürü insanı, trajik insan ve özgür insan tipleridir.

1989, s. 21). Ama sağ solda, her yerde karşımıza çıkan, onun deve tiplmesiyle anlatmaya çalıştığı insan tipi sürü insanıdır. Sürü insanının ana özelliği ezbere değerlendirmeler yapması, içinde bulunduğu grubun kendisine yüklediği değer yargılarını –grubun iyi ve kötünün ne olduğuna ilişkin yargılarını- önüne çıkan her değerlendirme nesnesine uygulaması ve onlara bu değer yargılarına göre iyi ya da kötü demesidir. Nietzsche'ye göre bu değer yargıları çok farklı türden olabilmektedir. Kişi feodal bir toplumun üyesi ise feodal değerler, liberal bir topluluğun üyesi ise liberal değerler, sosyalist bir toplumun üyesi ise sosyalist değer yargıları, dinsel bir topluluğun mensubu ise dinsel değer yargıları olmaktadır ölçüt olarak alınan. Ama Nietzsche'ye göre, tüm bu sürü insanların değerlendirmelerinde ortak bir şey vardır: hepsinin içinde bulundukları grubun kendilerine yüklediği değer yargılarını, gözleri kapalı olarak karşılaştıkları durumlara, eylemlere ya da kişilere uygulamaları, değerlendirilen şeyin özelliklerine bakmadan, o şey hakkında ezbere karar vermeleridir. Bu nedenle Nietzsche bir liberal sürü insanı ile feodal bir sürü insanı, bir dindar sürü insanı ile dindışı sürü insanı, bir sosyalist sürü ile liberal demokrat sürü insanı arasında hiçbir fark görmez; çünkü hepsi dünyayı başkalarının gözleriyle görürler, kendi gözleriyle değil.

Bundan kurtulmak için sürünün değer yargılarının dışına çıkmak, sırtındaki yükü atmak ve özgürleşmek gerekir. Toplumun kendisine yüklediği tüm değerlerden kurtulmak, kendi gözleriyle görmek gerekir, nihilist olmak gerekir, kısaca özgür olmak gerekir. Tüm değerler sorgulanmadan, değerlere –daha doğrusu içinde bulunulan toplumun değer yargılarına- dışarıdan eleştirel bir gözle bakmadan, tüm değerleri araç içine almadan, kendi olma da özgürlük de olmaz. Özgür kişi kendi gözleriyle gören, değerlendirmelerini kendi gözleriyle yapan kişidir. Nietzsche bu insan tipini anlatmak için aslan simgesini kullanır. Aslan güçlüdür, çünkü ben istiyorum der. Deve gibi kendisine yüklenen sorgusuz sualsiz taşımaz. “Özgür insan, bilen insan, hazırlayıcı insan[dır]. Bu insanla trajik in-

sanın sınırında Zerdüşt bulunur.” (Kuçuradi, 1999, s. 26). Bunun için Nietzsche değerlerin yeniden değerlendirilmesini, sorgulanmasını ister.

Ama Nietzsche'nin aradığı insan, insanlara hedef olarak işaret ettiği insan bu özgür insan değildir. Özgür insan bir ara aşamadır. Ruhun bir kez daha dönüşmesi gerekir. Devinin aslan, aslanın da çocuklaşması gerekir (Nietzsche 1989, s. 29). Çocukla simgelenen ise –sayıları bir tip ya da sınıf oluşturamayacak kadar az olan- üstinsandır. Trajik insan, Dionysos, filozof gibi farklı sözcüklerle anlatılmaya çalışılan üstinsan, mevcut değerlerin dışına çıkmakla, onları yok saymakla yetinmez, kendisi yeni değerler yaratır. “Trajik insan realiteyi *olduğu gibi* gören, “realiteyi *olduğu gibi* kavrayan insandır; yeterince güçlüdür bunun için –realiteye yabancı olmuş, ondan kopmuş değildir; *o realitenin kendisidir.*” (Kuçuradi, 1999, s. 70). Dünyaya, insanlığa insanlaşma yolunda yeni değerler katar üstinsan. Ondandır beklenen budur. Bu nedenle Nietzsche ona “yeryüzünün anlamı”dır der. “Dünya ve hayat yaratıcı insanlarla anlam kazanır. Dünyanın bu anlamla yüklenmesi, anlamla dolması iki anlamdadır: yaratıcı insanlar yeni başarılarıyla, eserleriyle insanı ve dünyasını, insan başarılarını yeniden değerlendirmekle, onlara anlam katarlar; çünkü onlar yeryüzünün anlamlandırıcısıdır. Diğer yandan dünya, yaratıcı insanların varlığıyla anlam ve değer kazanır: çünkü onlar yeryüzünün anlamıdır.” (Kuçuradi, 1999, s. 75).

Nietzsche'den öğrendiğimiz şey “değerleri yeniden değerlendirme”nin özgür ve yaratıcı kişiler olmak için vazgeçilmezliğidir. Kendi içinde bulunduğu toplumun değerlerini, onların değerini sorgulamayan, değer diye kendisine sunulanı (morali ya da ahlakı) olduğu gibi kabul eden insanlar, özgür kişiler olamazlar. Özgürlük için içinde yaşanılan moralin değerlerini ayrıca içine alıp onlara dışarıdan bakabilmek gerekir: Nietzsche'nin değerleri yeniden değerlendirmek dediği şey de budur sanırım.

V. Kant Etiği

Felsefe tarihinde, günümüz etik sorunlarını anlamak için söyledikleri Nietzsche kadar önemli olan bir diğer filozof Kant'tır. Kant'ın iki dünya vatandaşı olarak gördüğü insan görüşünden hareketle geliştirdiği etik görüşü, bana etik sorunları anlamada vazgeçilmez öneme sahip bir etik görüşü görünmektedir. Onu önemli kılan şey bize ahlaklı davranışın ya da eylemin ölçütünü vermiş olması değildir. Felsefe tarihinde böyle bir ölçütün bilgisi de yoktur zaten. Buna karşın Kant'ın ahlaklı eylem için getirdiği ölçüt, yani bir eylemde ne olmazsa o eylemin ahlaklı bir eylem olamayacağının bilgisi, çok önemli bir bilgidir. Bu bana bir eylemin ahlaklılığını değerlendirmede aşılmaz bir nokta görünmektedir.

Kant etik alanında *a priori*, yani genel-geçer ve zorunlu bir yargının, kısaca doğa yasası benzeri bir yasanın varlığına işaret eder. Bu onun "ahlak yasası" adını verdiği yasadır. "İyi"nin ya da "iyi isteme"nin ne olduğunu belirleyen de bu yasadır. Başka bir deyişle, neyin iyi olduğuna ancak bu yasaya göre karar verilebilir, -daha önceki filozofların hep yapmaya çalıştıkları gibi- yasadan önce neyin iyi neyin kötü olduğu söylenemez. Kant bu bağlantıyı tersine çevirir. Bir isteme "iyi" olduğu için yasaya uygun değil, yasaya uygun olduğu için "iyi"dir. Etik bu yasayı, özgürlüğün yasalarını konu edinen bilgi dalıdır, Kant'a göre. "Ahlak yasası, gerçekte, özgürlük aracılığıyla nedenselliğin yasasıdır, dolayısıyla duyularüstü bir doğanın olanağının yasasıdır." (Kant, 1994, s. 54) ve bu yasa "Herkes, hem de tam olarak kendi kendine uymayı buyurur... [Çünkü] ahlaklılığın kesin buyruğunu yerine getirmek, her zaman herkesin elindedir." (Kant, 1994, s. 42). Her tek kişi kendinde taşıdığı bu olanağı gerçekleştirebilir, eylemlerinin temelinde yatan istemelerinin belirleyicisi, kişinin kendi arzu ve eğilimleri yerine, ahlak yasası olabilir; istemeyi istenen şey yerine, bu yasa, yasanın biçimi belirleyebilir. Başka bir deyişle, kişi her defasında, kendi istemesinin temelinde yatan öznel ilkenin (maksimin), genel geçer bir yasa olmaya elverişli olup olmadığını sınayabilir, "Herkes bu maksime göre hareket ederse, bu maksim ayakta kalabilir mi?" diye sorabilir.

Özgürlük ve ahlaklılık arasında da sıkı bir bağ görür Kant. “Özgür bir isteme ile ahlak yasaları altında olan bir isteme aynı şeydir.” (Kant, 1995, s. 65). Ahlaklılık da “Eylemlerin istemenin özerkliğiyle, yani maksimleri aracılığıyla olanaklı bir genel yasamayla olan ilişkisidir. İstemenin özerkliğiyle bağdaşabilen eyleme *izin vardır*, bağdaşmayana ise *izin yoktur*. Maksimleri özerkliğin yasalarıyla zorunlu olarak uyuşan isteme, *kutsal* bir isteme, kayıtsız-şartsız iyi olan bir istemedir.” (Kant, 1995, s. 57). Akıl sahibi bir varlık olarak insan istemenin özerkliğini, yani istemesinin kendisinin yasa koyabilme olanağını kendisinde taşır. Bu ise istemenin öznel ilkesinin saf akıl tarafından ya da ahlak yasasının sırf biçimi tarafından belirlenebilmesini olanaklı kılar. İşte bir eylemi ahlaklı kılan da budur, yani eylemin temelinde yatan istemenin, herhangi bir içerik tarafından değil de, ahlak yasasının sırf biçimi tarafından belirlenmesidir. İsteminin bu ilkeye uygun olmasıdır: “Öyle eyle ki, senin istemenin öznel ilkesi hep aynı zamanda genel bir yasa koymanın ilkesi olarak geçerli olabilirsin.” Kant, pratik aklın temel yasası dediği ahlak yasasını böyle dile getirir. “Burada *kendi başına pratik olan saf akıl* doğrudan doğruya yasa koyucudur. İsteme, deneysel koşullardan bağımsız, dolayısıyla saf isteme olarak, *yasanın sırf biçimi tarafından* belirlenmiş olarak düşünülmektedir ve bu belirleme nedeni, bütün maksimlerin en üstün koşulu olarak görülmektedir.” (Kant, 1994, s. 35). Kant bu ahlak yasasını *kesin buyruk* olarak da şu biçimde ifade eder: “Ancak aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin öznel ilkeye göre eylemde bulun!” Kişinin -eyleminin arkasında yatan- istemesinin öznel ilkesi ancak bu nitelikte ise o eylem ahlaklı, özgür bir eylemdir.

Kısaca Kant etiği, istemeyi merkeze alan, bir eylemin ahlaklı olup olmamasını, o eylemin arkasındaki istemeye, daha yerinde bir deyişle, istemenin maksimin (öznel ilkesinin) genel-geçer olabilmesinde gören bir etik görüşüdür. Eğer eylemin temelinde yer alan istemenin maksimi -yani istemenin dayandığı öznel ilke- genel-geçer bir yasa olabilecek nitelikte ise, o eylem ahlak-

lı bir eylemdir. Bu da ancak istemeyi belirleyen şeyin istenen şey değil de, yasanın biçimi olması durumunda, yani istemeyi ahlak yasasının- “Öyle eyle ki, *senin istemenin özne ilkesi hep aynı zamanda genel bir yasa koymanın ilkesi olarak geçerli olabilsin!*”- belirlemesi durumunda gerçekleşir. Başka bir deyişle, eylemlerimizin arkasında yatan istemelerimiz bu nitelikte ise, eylemlerimiz özgür ve ahlaklı olabilir. Böylece Kant bize ahlaklı olmanın bir ölçütünü sunar; ama bu ölçüt eyleme değil, eylemin arkasında yatan istemeye ya da istence ilişkindir. Bu nedenle bize ne yapacağımızı söylemez, buna karar vermek her zaman tek tek kişilerin işidir; bu etiğin bize söylediği ahlaklı bir eylemin temelinde yatan istemenin maksiminin nasıl olacağıdır. Kısaca hakkında konuşulan şey eylem değil, istemedir; söz edilen şey eylem ilkesi değil, isteme ilkesidir.

Kant etiğinden en başta öğrenebileceğimiz şey, bir eylemin ahlaklı olmasının iyi istemeye dayanması, istemenin dayandığı özne ilkenin genelleştirilebilir, genel-geçer kılınabilir olmasıdır. Yapılan eylemin arkasında yatan isteme (ya da niyet) kişinin kendi çıkarlarını gerçekleştirmeye ilgilise, kişi kendi arzu ve eğilimlerini gerçekleştirmek için eylemde bulunuyorsa, Kant’a göre bu eylem etik ya da ahlaklı bir eylem olamaz. Sizce böyle bir eylem etik bir eylem olabilir mi? Varsayalım ki bir arkadaşınız size hep “iyi” davranıyor, sürekli sizinle ilgileniyor, gerektiğinde yardım ediyor, bir insan, bir dost nasıl davranması gerekirse öyle davranıyor. Ama bir gün onun sizinle ilgili kimi çıkarları, sizinle olmakla elde edeceği kimi çıkarlar nedeniyle bunu yaptığını öğreniyorsunuz. Bu kişinin yaptıklarına etik eylemler, bu kişiye etik bir kişi diyebilir misiniz? Eylemlerinin arkasında size insan olarak görmek, insan gibi davranmak yerine, kendi çıkarlarını gerçekleştirme düşüncesi olduğu için bu kişinin eyleminin ahlaklı ya da etik bir eylem olmadığı açıktır. Biz bu kişilere “çıkarıcı”, “hesapçı” kişiler deriz. Çevremizdeki bu tür insanları çok iyi tanırız, çok tanıdık bir insan tipidir bu.

Kant’ın bir eylemin etik bir eylem olup olmadığını anlamak için, eylemle istenen şeyin genel-geçer olup olamayaca-

ğının sınanmasını ister. İstemenin dayandığı öznel ilke genel bir yasa olabilecek nitelikteyse, ona göre davranmalıyım der. Bunu şöyle bir soruyla sınar: “Dara düştüğümde, tutmama niyetiyle bir söz verebilir miyim? sorunun taşıyabileceği “Yalan yere söz vermem zekice midir, yoksa ödeve uygun mudur?” anlamları arasında kolayca fark yapıyorum. ...Böylece çok geçmeden farkına varırım ki, yalanı gerçi isteyebilirim, ama yalan söyleme konusunda genel bir yasa hiç isteyemem; böyle bir yasaya göre söz verme diye bir şey olmaz.” (Kant, 1995, s.17-18). Dara düşen her kişi, tutamayacağını bile bile söz verirse, kimse bir diğerinin verdiği söze güvenmez. Bu durumda da söz vermenin bir anlamı kalmaz. Söz verme eylemi değerini yitirir. Kant’ın kendisinin verdiği başka bir örnek olan, geri ödemeyeceğini bile bile borç isteme eyleminde, bu ilkeyle hareket etmenin borç verme işleminin kendisini ortadan kaldırması gibi.

Eylemin ahlaklılığının iyi istemeye dayanması vazgeçilmez görülse de, acaba bu yeterli midir diye sorulabilir. Bir eylemin iyi istemeye dayanması eylemi etik bir eylem yapmaya yeter mi? Bu soruyu Kant’a yöneltenlerden birisi olan İoanna Kuçuradi, soruya olumsuz yanıt verir. *Etik* kitabının başında bu eleştirisini şöyle dile getirir: “Eskiden beri, Kant’ın –bu büyük etikçinin- etik görüşünde beni tedirgin eden bir nokta vardı: “iyi isteme”ye verdiği *kayıtsız şartsız* önem. Yukarıda sözünü ettiğim olguyu, Kant’ın “iyi isteme” konusunda söyledikleriyle ilgisi içinde düşününce, beni tedirgin edenin ne olduğu aydınlığa kavuştu: bir eylemin değerli olması için “iyi isteme” tek başına yetmiyordu; o, bir eylemi değerli kılan noktalardan ancak bir tanesiydi.” (Kuçuradi, 2011, s. VI-VI). Bu nedenle, örneğin bir eylemin değerlendirilmesi söz konusu olduğunda, onun iyi istemeye dayanması dışında eylemin içinde yapıldığı koşulların bilgisi, o koşullarda başka türlü eyleme olanaklarının bilgisi ve bu eylemle insanın değerinin, insan olmamın ne kadar korunduğu ya da harcandığının bilgisine ihtiyaç vardır. Kısaca eylemi tekliğinde değerlendirmemiz gerekmektedir, değerlendirmenin yalnızca “iyi isteme”ye ya da iyi niyete dayanması yeterli olmamaktadır.

VI. İnsan Olmak Etik ya da Ahlaklı Olmak mıdır?

Konuşmanın en başında değinilen bu soruyu yanıtlamak için de Kant'ın görüşlerinden yola çıkmak uygun olacaktır; çünkü Kant'ın yukarıda değinilen etik görüşünün dayandığı yer, bu görüşün temelindeki insan görüşüdür. Hem ahlaklılığın olanaklılığı, hem de ahlaklı/etik eylemenin her akıl sahibi varlık için —bu olanaklı ve yapılması gereken bir şey olduğu için— bir yükümlülük olması, ancak bu insan görüşüne dayanılarak açıklanabilir. Kant'ın insanı hem bir doğa varlığı hem de bir akıl varlığı olarak görmesi, insanın bir yanıyla doğa yasalarının belirlenimi altında bulunurken, diğer yanıyla bu belirlenimin dışına çıkma olanağını taşıması ve bu ikinci yandan —akıl yanından— gelen ikinci bir belirlenime —yani doğa, yasası yerine ahlak yasasına— göre eyleyebilme olanağını taşıması, daha sonraki kimi etik ve insan görüşleri için de yol açıcı olmuştur.

Kant'a göre “İnsan ve genel olarak her akıl sahibi varlık, şu ya da bu isteme için rastgele kullanılacak *sırf bir araç olarak* değil, kendisi amaç olarak *vardır*; ve gerek kendine gerekse başka akıl sahibi varlıklara yönelen bütün eylemlerinde hep *aynı zamanda amaç olarak* görülmelidir.” (Kant, 1995, s. 45). İnsanın duyular dünyası varlığı olmasının yanında, aynı zamanda akıl sahibi bir varlık olmasından yola çıkan Kant, etiğinde, bu olanağın hem insana genel geçer ve zorunlu bir yasa sağladığını, hem de kişilere bir yükümlülük getirdiğini göstermeye çalışılır. Kendisi amaç olarak varolan insan -çünkü “Akıl sahibi doğa, kendisi amaç olarak vardır.”- (Kant, 1995, s. 46) kendine ve başkalarına karşı eylemlerinde amaç olmayı korumak durumundadır. Kant bunu pratik buyrukta şöyle dile getirir: “Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, *sırf araç olarak* değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun.” (Kant, 1995, s. 46). Kısaca insanı, bu arada kendini de hiçbir zaman araç olarak görme demektir bu. İnsan değerlidir demektir bu. Değerlidir, çünkü ahlaklı eyleme olanağına sahiptir; istemeleri arzu ve eğilimlerince belirlen-

meyebilir -akıl tarafından belirlenebilir, belirlenmesi olanaklıdır- demektir bu. Kişinin, gerektiğinde, doğa nedenselliğini, egoizmini kırabileceği -tabi ki gerektiğinde kırabileceği, her zaman kırması gerektiği değil-, özgür ve ahlaklı eyleyebileceği demektir bu. Kişinin her zaman mutluluk isteminden vazgeçmesi olmasa da, ödev söz konusu olduğunda mutluluğu hiç hesaba katmayabileceği⁴ demektir bu. İnsanı insan kılan şey olan bu olanağı gerektiğinde ortaya koyabilmesi, gerçekleştirilmesi demektir bu.

Burada Kant'ın insan ve etik görüşünden hareketle savunmak istediğim insan ve ahlak (etik) ilişkisi, konuşmamın başında alıntı yaptığım görüşe hem benzemekte hem de ondan ayrılmaktadır. İnsan olmak etik olmaktır, insan olmak etik davranmaktır, bu nedenle "Neden etik davranmak gerekir?" sorusuna gerek yoktur, olsa olsa etik davranmamak gerekçelendirmeye, temellendirmeye ihtiyaç duyar, görüşüne katılmıyorum; çünkü insanların çoğunlukla etik eylemde bulunmadıklarını görüyorum. İnsanların yapıp etmelerini çoğunlukla kendi çıkarlarının belirlediğini, kişilerin başka insanları ve olayları kendi çıkarları merkezinden değerlendirdiklerini görüyorum.

Öte yandan bu görüşe şu açıdan katılıyorum, insan olmak etik eyleme olanağını taşımak demektir. Kant'ın da göstermeye çalıştığı gibi, her kişi etik ya da ahlaklı eyleme olanağına sahiptir. Eylemlerinde istemelerini belirleyen şey kendi arzu ve eğilimleri -çıkarları ya da ben sevgisi- olabileceği gibi, Kant'ın dediği anlamda, ahlak yasası da olabilir. İnsanlar istedikleri şeyin bir doğa yasası gibi genel geçer olup olamayacağını düşünerek de kararlar verip eylemlerde bulunabilir. Belirli bir

- 4 Genellikle anlaşıldığı gibi Kant etiği, kişinin arzu ve eğilimlerini bastırmasını, mutluluk isteğini susturmasını isteyen asketik bir etik değildir; Kant'ın söylediği mutluluk ve ahlaklılık ilkesinin birbirinden ayırt edilmesidir, bu ikisinin karşı karşıya konması değil. Onun ifadesiyle "Saf pratik aklın istediği, kişinin mutluluk isteminden vazgeçmesi değil, yalnızca ödev söz konusu olduğu zaman, mutluluğu hiç hesaba katmamasıdır. Hatta bir bakımdan, kişinin mutluluğu için uğraşması ödev olabilir... Ne var ki, mutluluğu geliştirme, dolaysız olarak hiçbir zaman ödev olamaz." (Kant, 1994, s. 102).

durumda yalan söylerken ya da verdiği sözden dönerken, bu tür durumlarda herkes böyle davranırsa ne olur diye sorabilirler. Bu çok zor, sofistike bilgiler, yüksek bir beceri gerektiren bir şey de değildir. Sınavda kopya çekerek arkadaşlarını, dersin hocasını –bu arada kendini de- kandıran, çok yönlü haksızlıklara yol açan bir öğrenci, her öğrenci kopya çekerek sınıfını geçerse ne olur diye sorabilir. Alanlarının gerektirdiği temel bilgi ve becerilere sahip olmayan, kopyayla sınıflarını geçen hekimlerin, hâkimlerin ve mühendislerin oluşturduğu bir toplumda yaşamak isteyip istemediğini düşünebilir. Yalnızca kendi çıkarlarını korumak için yalan söyleyenler, bu tür durumlarda herkes kendi çıkarını korumak için yalan söylerse ne olur diye sorabilirler.

Sonuç olarak, insan olmak, insan gibi hareket etmek, bir şey yaparken karşımızda hep insanların, hatta canlıların olduğunu bilerek ve insana değer vererek, diğer canlılara zarar vermeden eylemde bulunmak hepimiz için mümkündür, hepimiz bunu yapabiliriz. Ben ahlaklı olmaktan, etik eylemde bulunmaktan bunu anlıyorum, bir şey yaparken, karşımızdaki insanları yalnız araç olarak görmeden, onların insan olarak onuruna zarar vermeden eylemde bulunmayı anlıyorum. İnsanda bu olanak vardır. Bunu hepimiz hem etrafımızda olup bitenlerden hem de kendimizden biliyoruz. Kant, yalnız insanda olan bu olanağı gerçekleştirmek, her kişi için bir yükümlülüktür; insanda bu olanak varsa, kişi bunu gerçekleştirmelidir diyor. Ben ödev ya da yükümlülük ifadelerini kullanmak istemiyorum, ama bir eylemde bulunurken karşınızda insanların olduğunu unutmayın, gerektiğinde çıkarlarınızı bir yana bırakın, etik kişiler olun diyorum. Bunu her birimiz yapabiliriz diyorum, yanılıyor muyum?⁵

5 Bu konuşmanın banttan çözümlemesini yaparak, metni bu son haline getirmemde bana yardımcı olan Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Felsefe Bölümü 4. sınıf öğrencisi Dilan Ergün'e teşekkür ederim.

Kaynaklar

- Baier, Kurt. (1963). *The Moral Point of View: A Rational Basis of Ethics*, New York: Cornell University.
- Görgün, Tahsin. (2015). ISAM Konferansları, 23 Nisan 2015.
- Kant, Immanuel. (1994). *Pratik Aklın Eleştirisi*, I. Kuçuradi, F. Akatlı, Ü. Gökberk (Çev.), 2. Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, Immanuel. (1995). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, I. Kuçuradi (Çev.), 2. Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kuçuradi, İoanna. (1999). *Nietzsche ve İnsan*, 4. Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kuçuradi, İoanna. (2009). *Uludağ Konuşmaları*, 4. Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kuçuradi, İoanna. (2011). *Etik*, 4. Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Nietzsche, W. Friedrich. (1989). *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Osman Derinsu (Çev.), Ankara: Varlık.
- Scheler, Max. (1998). *İnsanın Kosmostaki Yeri*, H. Tepe (Çev.), Ankara: Ayraç.
- Tepe, Harun. (2011). *Etik ve Metaetik*, 2. Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

VAROLUŞ VE AHLAK

Ali Osman GÜNDOĞAN¹

Geniş ölçüde bir çelişme, insanlığı kendine karşı ayaklandırır.
Bu ayaklanmada ben bütün ahlakımızın var oluş nedenini görüyorum.
Bu zıtlığı her birimizde görünür şekilde yaratan, insandaki sosyal
hayvanla bencil hayvan arasındaki ikiliktir...
Bu çelişmeden sevinçleri ve vicdan azaplarıyla
bizim ahlak hayatımız doğar (Paulhan, 1969, s.5).

Paulhan'dan aldığım bu söz, önemli ölçüde benim konuşmamı özetleyen bir söz. Çünkü insan, varoluşu sayesinde kendisini gerçekleştiren ve bu gerçekleştirme esnasında kendisini şöyle veya böyle bir varlık olarak belirleyen özelliği ile diğer varlıklardan ayrılır ve bu ayrılma suretiyle de ahlak varlığı olarak kendisini ortaya koyar.

Dikkat edilecek olursa Fr. Paulhan, bütün ahlaki hayatımızın var oluş nedenini bir çelişmeye bağlar. Bu çelişme, ben ile toplum arasındaki çelişmedir. Bir bakıma, bencil hayvan ile sosyal hayvan arasındaki çelişmedir. Bu çelişmenin en canlı şahitleri de, bencil hayvan lehine anarşizm, sosyal hayvan lehine de kolektivizmdir. İnsan dışındaki diğer canlılarda böyle bir çelişme yaşanmaz. Bu çelişme, sadece insan hayatında görülür ve insan hayatının düzeni bundan büyük oranda etkilenir. Ahlaki hayatımızın kaynağında da bu çelişme olduğuna göre, bireysel hayat ile toplumsal hayat arasındaki eksiklik ve tutarsızlık, insanı ahlaksal bir varlık yapar ve bu, onun fikir gelişiminin de nedeni olur. İnsan dışında arılarda ve karıncalarda da toplumsal hayat vardır ama bu toplumsal hayatın dışında onlarda bireysel hayat yoktur. Çünkü onlarda toplumsal hayat bireysel hayatı yenmiş durumdadır (Paulhan, 1969, s.5-7). Ahlak toplumsal hayat ile ilgili olmasına rağmen, bireysel hayatın olmadığı bir toplumsal hayat içinde de ahlaklıktan bahsedilemez. Çünkü bu türlü top-

lumsal hayatın kaynağında, o varlıkların doğalarının zorlaması vardır ve hareketlerinin kaynağında iradeleri bulunmaz. Onların toplumsal hayatında, “hayır” türünden istenmiş/özgür/niyetli eylemlere rastlanmaz. İşte birey ile toplum arasındaki ilişkide, bireyin ahlaksal bir varlık olmasını sağlayan şey, istenmiş/özgür/niyetli eylemlerdir. Bu türlü eylemlerle birey, toplumsal determinizmin dışına çıkmaya çalışır. Söz konusu çelişmeyi sağlayan da, bu determinizmin dışına çıkma çabasıdır. Bu çabanın olmadığı toplumlarda da, düşünceli bir ahlaka rastlanmaz. İstenmiş, özgür ve niyetli eylemlerin önünde her zaman için engeller bulunur. Bu engeller, gerek kendi içimizden gerekse kendi dışımızdan kaynaklanabilir. Kendi içimizden kaynaklanan engeller genelde içgüdülerin, duyguların, ihtirasların, arzuların zorlamalarıdır. Dışımızdan kaynaklananlar ise genelde toplumdan ve toplumsal kurumlardan gelen zorlamalardır. Bunların bizim üzerimizde olan baskıları, bize olan durumlarından kaynaklanır. İşte böyle bir noktada kişi, kendi şahsi bağımsızlığını korumak suretiyle karar alıp hareket geçmelidir.

Sartre bu noktada tipik bir örnek oluşturabilir. Mesela Sartre'ın Nobel Edebiyat Ödülü'nü reddedişi veya Fransa'nın Cezayir ile ilişkileri karşısında Cezayir'in bağımsızlığını savunan bir gazetenin yasaklanması durumunda göstermiş olduğu tepki, o gazeteyi cebine koyup da Paris sokaklarında dolaşması, hem kendisiyle olan çatışmasının neticesinde elde etmiş olduğu kendisiyle uyumunu sağlamaya yönelik ilkelere ötürü, hem de içinde bulunduğu toplumla ilişkisinde çatışmayı en üst seviyeye çıkaran ilkelerle ilgili bir ahlaki tutum olarak ortaya çıkar. Şayet; söz gelimi ben, böyle bir durumda, kendimle olan ilişkimdeki çelişmeyi ve çatışmayı aşabilmek maksadıyla elde ettiğim ilkelerle, kendi aramda bir uyum sağlayamazsam ve toplumla olan ilişkimde isyan tavrını bir kenara bırakıp, tamamen konformist, uydumcu bir tarzda hareket etmeye kalkarsam, herkesin yaptığını yapmış olmaz mıyım? Böyle bir durumda, kendi şahsi varoluşum sayesinde elde ettiğim hiçbir şey olmayacaktır. Bundan dolayı

ahlak, herkesin yaptığını yapmanın dışında hareket edebilmekle ancak ortaya çıkabilecek olan bir realitedir. Bu durum, önemli ölçüde Hakan Poyraz'ın iç ahlak ve dış ahlak ayırımına da işaret ediyor.

Ahlakın ortaya çıkışını bu şekilde tasavvur etmek, sosyolojizmin ahlak anlayışını da eleştirmek demektir; çünkü sosyolojizm kısaca şunu söylüyor: "Toplumun kabul ettiği ve topluma uyan şey ahlakıdır." Veya "Toplumsal olan şey ahlakıdır, ahlakın kaynağında da sadece toplum vardır. Toplumun belirleyiciliği dışında bir ahlak olamaz ve toplumun bireye yüklediği sorumlulukları ve görevleri yerine getirmek, ahlakiliğin de şartıdır."²

Toplumun birey üzerindeki etkisini inkâr etmek mümkün değildir. Asker bir toplumda bireyler askerliğe, servete düşkün bir toplumda da servete önem verirler. Toplumun merkezi değerine göre diğer değerler de belli ölçülerde bu merkezi değer çerçevesinde şekillenirler. Toplumun yapısına bakarak bireylerin, bireylerin yapısına bakarak ta toplumun yapısı hakkında fikir ileri sürülebilir. Toplumsal bir ahlakı savunan Platon'a göre de, toplumun ve devletin yapısı bireylerin yapılarını belirler. Devletten hareket ederek insanları tanıyabiliriz. Çünkü devlet, büyük çapta bir insan, insan da küçük çapta bir devlettir. Devlet ve toplumun sahip olduğu ve yücelttiği değer ne ise, bireylerin peşinde koştuğu değer de odur. Timokraside şan ve şeref, plutokraside servet, demokraside demogoji, tiranlıkta despotizm en yüksek değerler olarak karşımıza çıkar. Demek ki, Platon'a göre her devlet şekli, kendine göre bir insan ve değer ortaya çıkarmaktadır.

Bütün kurumlar konusunda olduğu gibi, ahlaki hayat ve değerler konusunda toplumun belirleyici olduğunu savunan ve bireyin etkisini hesaba katmayan sosyolojizmin ahlak alanındaki en önemli ismi Levy-Bürhl'dür. O, "Ahlak değerlerini büsbütün inkâr ederek, ne türlü olursa olsun cemiyet içindeki

2 Sosyolojizm ve eleştirisi ile ilgili kısımlarda, Gündoğan 2001'den yararlanılmıştır.

yaşayış tarzının tabii olduğunu, bu tarza uyan davranışlara hiçbir zaman ahlaksızlık damgası vurulamayacağını ileri sürmüştür.” (Topçu, 1999, s.207). Sosyolojinin ahlaktan anladığı şey, daha çok örf ve âdet olarak görünmektedir. Bireysel vicdanın yerine toplumu koyarak, ahlaki toplum hayatının eseri olarak düşünen sosyolojizme göre, topluma uyan ve ona boyun eğen ahlaklıdır. Bu ahlakın adı, Toplumsal Ödev Ahlakı’dır. Bu ahlakın ilkesi, “Birey yok, toplum var!” biçiminde dile getirilmiştir. Bireyi uysallığa sevk eden ve bireysel özgürlüğü yok eden sosyolojinin ahlak anlayışında birey dıştan, toplum tarafından zorlanmaktadır. Ahlaki özne, kendi güvencesini kendisinde bulamadığı, bu güvenceyi dıştan buyurulan şeylerde bulmaya başladığında, özgürlüğünü de kaybeder. Sosyolojinin ahlakı, “ister istemez istemek” gibi bir çelişkiyi içinde barındırır. Oysa insanı dıştan zorlayan hiçbir şey onu ahlaklı bir varlık haline getiremez. Sosyolojist görüşün tam tersi olarak Kant’a göre özgürlük, akıl sahibi varlıkların istemesinin özelliği olarak varsayılmalıdır. Çünkü istememize özgürlük yüklemek, bütün akıl sahibi varlıklara özgürlük yüklemeye bağlıdır. Aksi takdirde ahlaklılık ta ortaya çıkmaz. Zira ahlaklılık özgürlükten türer. Öyleyse, “istememesi olan her varlığa, zorunlu olarak, yalnızca onun adı altında eylemde bulunduğu özgürlük idesini yüklememiz gerektiğini” söyleyebiliriz (Kant, 1995, s.66). Özgürlük te, “duyulur dünyanın belirleyici nedenlerinden bağımsız olma”dır (Kant, 1995, s.71).

Sosyolojinin söz konusu ettiği ödev, toplum tarafından oluşturulmuş ortak ruhun bireysel ben’e yüklemek istediği şeydir. Bu ödev, bireyin dışında olan bir otoritedir ve sadece emreder (Paulhan, 1969, s.68). Sosyolojizm, ödevin, bireyin vicdanında kolektif bilincin bir yansıması olduğunu dile getirdiği için (Cevizci, 1999, s.793), “Sayısız fertlerden bir tek fert yapmayı istiyor.” (Paulhan, 1969, s.27). Çünkü bu görüş, ahlaki değerleri, bireyin üstünde, bireyi aşan şeyler olarak değerlendiriyor. Sosyolojizm, ahlaki hayatımızın kaynağını oluşturan ben ile toplum arasındaki çelişmeyi toplum lehine düşünüp ortadan kaldırdığı ve uysal ve esir bireyler yetiştirdiği için,

dinamik bir ahlaki hayatı da yok ediyor. Böyle bir anlayış, bireylerin önüne toplumu bir set olarak çektiği için, güçlü bireylerin ve onların oluşturacağı güçlü değerlerin ortaya çıkmasına engel olmaktadır. Oysa tarihin ahlaki, dini, bilimsel, felsefi ve sanat ile ilgili tüm ilerlemeleri ve değer yaratmaları zamanlarına uymamış kişiler tarafından gerçekleştirilmiştir.

Paulhan'ın dediği gibi belki de tam da 'ahlakın ahlaksızlığı' burada ortaya çıkıyor. Bugün mesela dünya da, İslam dünyasında bizim kendi ülkemizde, ortaya çıkmış olan ahlakla ilgili temel sorunların kaynağında bulunan şey; bu ahlakın bizzat bize yaşatmış olduğu ahlaksızlıktan başka bir şey değildir. Ahlak adına ortaya konulmuş olan her şeyi, ahlaki olarak görme yanılgısından kurtulmak ve toplumsal determinizmin bireyi yok edici baskısını yok edebilmek, ancak kendi içimizde olan çelişmeyi aşmak ve kendi dışımızda bizi çepeçevre kuşatmış olan toplumla ilişkideki çatışmayı göze alabilmek cesaretiyle mümkün olabilir. Bundan dolayı ahlaki varlık olmanın ve varoluş sahibi olarak ahlaki varlığımızı tamamlamaya doğru gidişin en önemli ifadesi, bu cesareti göze alabilmektir. Yani düşüncelerimizin ve eylemlerimizin kaynağında, sorumluluk iradesinden kaynaklanan ve bizi ahlaki bir varoluş sahibi haline getirecek bir cesareten yoksun isek eğer, orada ahlak iflas eder ya da ahlak dediğimiz şey, hiçbir biçimde ortaya çıkmaz. Dolayısıyla varoluş sahibi, somut bir egzistans sahibi olarak, kendimi var kılabilmenin, ahlaki bir şahsiyet olarak kendimi ortaya koyabilmenin en önemli yolu, Nurettin Topçu'nun dediği gibi, işte bu 'İsyân İradesi'ne sahip olabilmek, bu iradenin benden istediği sorumluluğu yerine getirecek tarzda hareket edebilmektir.

Konformist bir tavırla ne yapabiliriz? Anne-babamızın, hocalarımızın, büyüklerimizin, iktidarların, dediklerine, bizden istediklerine pekâlâ uyabiliriz; din adamlarının dediğine uyabiliriz, gelenekten ve görenekten gelen ahlaki emirlerin, yasakların, yap-yapmaların dediklerine pekâlâ uyabiliriz. Ama bu uyma biçimi, hiçbir biçimde bizi tam manasıyla ahlaki varoluş sahibi bir şahsiyet haline getirmemektedir.

Öyleyse şunu pekâlâ rahatlıkla söylemek mümkündür: İnsan, kendisini gerçekleştirmek zorunda olan bir varlıktır. İnsan varlığı, olmuş bitmiş bir varlık değildir. İnsan varlığı, oluşmakta olan bir varlıktır. Bir bakıma Sartre'in *Varlık ve Hiçlik*'te söylemiş olduğu biçimiyle "Ne ise o olmayan ve ne değilse o olan varlıktır." (2009, s. 140). Öyleyse o, kendisi için sorunlu bir varlıktır. Çünkü kendi kendisiyle tam uygunluk içinde değildir ve kendi kendisiyle tam olarak örtüşmez. Bilinç karşılık gelen "Kendi-için, ... kendi kendisini var olmak için belirleyen varlıktır." (Sartre, 2009, s. 139). Kendini belirlemeyi de, kendi içinde hiçbir şey olmadığı için kendi dışındaki varlığa kasıtlı bir yönelmişlik içerisinde bulunarak yapar. Sartre bu noktada, fenomenolojiden aldığı "Her bilinç bir şeyin bilincidir." önermesini tam olarak uygular. Kendisi-için bu yönelme esnasında, kendi başına varlığın merkezinde açılmış bir yarık gibi, kendi kaynağını, varlığın hiçlenmesinden alır. Hiçlik ise "Varlığın varlık tarafından soru konusu yapılmasıdır, yani tastamam bilinçtir ya da kendisi-içindir." (Sartre, 2009, s. 140). Bir bakıma kendi başına varlığın olumsuzlanması olarak ortaya çıkan kendisi-için hiçlikle bir ve aynı şeydir. Dolayısıyla hiçlik dünyaya insan vasıtasıyla gelir. Kendine ait bir içeriği olmamasından dolayı da bilinç ya da kendisi-için, "Bir varlık eksikliği, bir varlık arzusu olarak tasarımlanır." (Kırkoğlu, 2003, s. 19). Bu eksikliğini gidermek için kendi dışındaki varlığa yönelen bilinç, kendi-başına bir kendisi için varlık olmanın imkânsızlığını görür. Çünkü böyle bir varlık olmak, Tanrı olmak anlamına gelir ki, Tanrı fikri çelişiktir. Ayrıca kendini kendi dışında bir varlık olarak gerçekleştirmek demek, kendisine yabancılaşmak demektir. Bilinç kendisine "Neyim ben?" sorusunu sorduğunda, "kendi kendisinin temeli olmayan, ... olduğundan başkası da olabilecek olan bir varlık" (Sartre, 2009, s. 141) cevabını alır. Bu insanın kendisini aşmasını ifade eder. Yani insan bir bakıma egzistansiyel bir biçimde kendi kendisini sürekli aşan bir varlıktır.

Bu aşmayı sağlayan şey de, eylemin temeline koydukları özgürlüktür. Çünkü insan, özgür olmaya mahkûm bir varlık-

tır ve özgürlük onun bir niteliğinden ziyade varlığının tam da kendisidir. Evet, özgürlük önemli olmakla birlikte ben temele sorumluluğu koyanlardanım. Sorumluluktan hareketle eyleme geçip, ancak eylem esnasında özgürlüğünü açığa çıkaran bir varoluş sahibi olarak ahlaki bir şahsiyet sahibi olunabileceğini düşünenlerdenim. Mesela Nurettin Topçu; eylemin kaynağına özgürlüğü değil, sorumluluğu koyar. Özgürlük de der, bu sorumluluk iradesinden dolayı, eylem esnasında açığa çıkarılan bir şeydir. Bir bakıma, özgürlük bizi ahlaki bir şahsiyet haline getirirken, verili olarak hazır bulduğumuz bir şey değildir. Dolayısıyla özgürlük, bizim bir bakıma gerçekleştirmemiz gereken bir şeydir. Aksi takdirde özgürlüğü, “Ben özgür olmaya mahkûmum, özgürlük benim tabiatımın ta kendisidir.” önermesindeki gibi Sartreci bir biçimde anlayacak olursak, bir problem var gibi geliyor bana. Çünkü başlangıçta, ne özgürüz ne değiliz, elbette potansiyel olarak ona sahibiz, ancak onun gerçekleştirilmesi gerekir, yani özgürlük, kendi yapıp etmelerimizle bizim gerçekleştirdiğimiz bir şeydir. İşte özgürlüğün bu biçimdeki tasavvuru, insanın kendisiyle olan ve aynı zamanda insanın kendisini çepeçevre kuşatan toplumla olan ilişkisindeki çelişmeyi aşmasında özgürlüğün bizi isyana sürükleyici olan tarafını dikkate almakla ancak ahlaki bir şahsiyet olunabileceğini de ifade etmek demektir. Ama “Bizi böyle davranmaya sevk eden şey nedir?” diye sorulacak olursa, bunun da sorumluluk olduğunu söylemek mümkündür.

En temel ifadesiyle isyan, ferdi köle ve esir hale getiren kuvvetlere karşı bir hayırdır. Ahlaki eylem de, içinde özgürlük bulunan isyan ile bu kölelik ve esaret durumunu aşmaktan ibarettir. İnsanı özgür bir biçimde isyana sevk eden sebep ise sorumluluktur. Sorumluluk, “Beni harekete sürükleyen, bende doğan zorlayıcı emirdir.” (Topçu, 1997, s. 42-43). Bu zorlayıcı emir, düşünme faaliyetini doğurur ve insan düşündükçe yapacağı eylem karşısında kendini daha çok sorumlu hissetmeye başlar. Eylem ile düşünce karşılıklı olarak birbirlerini beslerler; düşünce eylemden doğmakla birlikte yeni

doğan düşünce yeni eyleme de kaynak teşkil eder. Düşünce, "Hareketi önden ve arkadan kuşatır." (Topçu, 1995, s.46). Eylem esnasında ise özgürlük ortaya çıkar. Özgürlük ise, "İçten veya dıştan iradeye yabancı hiçbir kuvvet tarafından zorlanmaksızın bizzat kendi seçimi ile kendi kendisini belli bir harekete zorlamak hususunda iradenin sahip olduğu kudrettir." (Topçu, 1998, s.144).

Demek ki irade, sahip olduğu sorumluluk sayesinde bizi eyleme geçmemekten ötürü suçlar. İnsanın kendi varoluşunu şahsi bir biçimde gerçekleştirmesinin yolu da, iradenin bu suçlamasından ve eyleme geçmek suretiyle özgürlüğünü açığa çıkarmasından kaynaklanır. Bu, varoluşumuzu gerçekleştirmek suretiyle ahlaki bir şahsiyet kazanmak anlamına gelir. Söz gelimi herhangi bir haksızlıkla karşılaştığımızda haksızlıkla mücadele etmekten imtina ediyorsak ve burada irademiz bizi böyle bir imtina edişten dolayı suçlamıyorsa, sorumluluk iradesi ortadan kalkmış ve bireysel olarak ahlak zaafa uğramış demektir. Bu cesareti, yani o çatışma cesaretini, hem kendimle olan çatışma cesaretini hem toplumla olan girdiğim mücadeledeki çatışma cesaretini gösteremediğim takdirde bende ahlak zaafa uğramış demektir. Bugün ahlakın hem bireysel manada her birimizde zaafa uğradığını, yani en basit olarak kendi aile içi ilişkilerimizde, kendi çalıştığımız kurumlardaki olan ilişkilerimizde, bu zafiyetin ortaya çıktığını çok açık bir şekilde görebiliyoruz. Çünkü özgürlük; beni, gerek kendimden gelen, gerek ise kendi dışındaki otoritelerden gelen mahkûm edici, esaret altına alıcı emirlere karşı hayır diyebilme gücüdür. Eğer beni hem kendi varlığımdan kaynaklanan, hem de kendi dışındaki otoritelerden kaynaklanan esaret altına alıcı, mahkûm edici emirlere karşı koyamıyorsak orada özgürlük yoktur. Ama özgürlüğün harekete geçiricisi olan sorumlulukta da zaaf vardır. Bütün bu zaafılar, ahlaki şahsiyetin ortadan kalkışını da beraberinde getirir.

Öyleyse şunu ifade edebilirim; insanın kendi varoluşunu, kendi (nasıl düşünürseniz düşünün) kültürel kimliğini, ahlaki kimliğini, bir bütün olarak, somut şahsi bir varoluş sahi-

bi olmaya doğru gidişini ancak; kendisiyle olan mücadeleye girebilme, kendi dışındaki varlıkla, başkalarıyla, toplumla, toplumun organize ettiği toplumsal kurumlarla ve hatta daha üst seviyedeki kurumlarla olan ilişkisindeki mücadelesi belirler. Bu mücadele, onun ne kadar özgür olup olmadığının, ne kadar özgür olup olmadığı da onun sorumluluk iradesine ne kadar bağlı olup olmadığının göstergesi olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla ahlak bir bakıma bize hazır, verili olarak önümüze konulmuş bir manzumeler yığını olarak düşünölmekten ziyade, bizzat insanın bireysel varlığıyla ve kendi dışındaki kurumlarla, toplumla olan mücadelesi sayesinde yani hakiki anlamda bir varoluş varlığı sayesinde elde ettiği bir şey olarak düşünöldüğü takdirde anlamlı hale gelecektir. İnsanın kendi varoluşunu gerçekleştirmesi, ahlak varlığı olarak kendisini bir şahsiyet olarak ortaya koymasından başka bir şey değildir.

İnsanın kendisini bir şahsiyet olarak ortaya koyması, şahsi bir bağımsızlık elde etmesi anlamına gelir. Şahsi bağımsızlık, bireyin egoizminden ve toplumun da belirleyici, emredici baskısından kurtulmak anlamına gelir. Şahsi bağımsızlık insana sorumluluk yükler. Bu sorumluluk, dıştan içe zorlayıcı bir sorumluluk değil, insanın kendi içinden gelen zorlayıcı emirdir. Bu şekilde anlaşılacak olan bir ahlak tasavvuru, insanın kendi varoluşunu gerçekleştirmek suretiyle bir ahlak varlığı haline gelişini de ifade eder. Çünkü şahısta, bireyde olmayan “biz”, toplumda olmayan “ben” bir araya gelmiştir. Zira bireycilik “bizi”, toplumculuk da “beni” dışlar. Oysa insan varoluşunun ikisinden de kaçışı mümkün değildir.

Kaynakça

- Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma.
- Gündoğan, A. O. (2001). Ahlaki Hayatımızın Kaynağında Bireycilik-Toplumculuk Tartışması. *Ahlaktan Siyasete* içinde, ss. 69-82. Bursa: MKM.
- Kant, I. (1995). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Ioanna. Kuçuradi (Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kırkoğlu, S. R. (2003). Bir Düşüncenin Güzergahı. J.P.Sartre, Ego-nun Aşkınlığı, Serdar Rifat Kırkoğlu (Çev.) içinde, ss. 7-44. İstanbul: Alkım
- Paulhan, Fr. (1969). *Ahlakın Ahlaksızlığı*. Mehmet Naci Ecer (Çev.). İstanbul: Remzi.
- Sartre, J.P. (2009). *Varlık ve Hiçlik*. Turhan Ilgaz & Gaye Çankaya Eksen (Çev.). İstanbul: İthaki
- Topçu, N. (1995). İsyah Ahlakı. Mustafa Kök & Musa Doğan (Çev.). İstanbul: Dergâh.
- Topçu, N. (1997). *Yarınki Türkiye*. İstanbul: Dergâh.
- Topçu, N. (1998). *Devlet ve Demokrasi*. İstanbul: Dergâh.
- Topçu, N. (1999). *Ahlak Nizamı*. İstanbul: Dergâh.

DİNDARLIK-AHLAKLILIK İLİŞKİSİNİ YENİDEN DÜŞÜNMEK

Cafer Sadık YARAN¹

I. Din-Ahlak İlişkisinden Dindarlık-Ahlaklılık İlişkisine

İlgili literatürde daha yaygın bir biçimde ele alınan “din-ahlak ilişkisi” ile şimdi incelemeye çalışacağımız “dindarlık-ahlaklılık ilişkisi” arasında, hem birbirine yakın benzerlikler hem de üzerinde ayırdan durup düşünmeye değer belirgin farklılıklar vardır. Bu farklılardan birincisi, din-ahlak ilişkisinin teorik veya düşünsel oluşu, dindarlık-ahlaklılık ilişkisinin ise pratik veya uygulamaya ait oluşudur. Bir başka ifade ile ikisi arasındaki temel fark, din-ahlak ilişkisinin idealist, dindarlık-ahlaklılık ilişkisinin ise realist bir değerlendirmeyi gerektiriyor olmasıdır. Dindarlık ve ahlaklılık denildiğinde akla gelen; teoride, sözde, söylemde, hitabette veya kitapların sayfaları arasında anlatılan ve varsayılan din ve ahlak değil; bunların her biriyle ilgili söylenenler ve inanılanların, yaşayan insanın kalbinde içselleştirilmiş ve hazmedilmiş, hayatında gerçekleştirilmiş ve somutlaşmış, düşünce ve davranışlarında ete-kemiğe bürünmüş ve meyveye dönüşmüş halleridir.

Din adına söylenenlere samimiyetle inandığımızda ve samimiyetle inandıklarımızı elden geldiğince dürüstçe yaşadığımızda, dindarlık; ahlak adına inandığımız değerleri iç dünyamızda ve dışarıdaki toplumsal hayatta samimiyetle gerçekleştirdiğimizde de ahlaklılık ortaya çıkar. Herhangi birimizin dindar olması ile ahlaklı olması veya tersinden bakıldığında ahlaklı olması ile dindar olması arasında bir ilişki olup olmadığı ve varsa bunun nasıl bir ilişki olduğu ve olması gerektiği meselesi ise, dindarlık-ahlaklılık ilişkisinin yeniden düşünülmesini gerektirmektedir. Ahlaklı olduğunu öne sürüp dindar olmaya ihtiyacı olmadığını sananlarımız varsa, bunun ne derece akıllıca ve ahlaklıca bir tutum olup olmadığı üzerinde;

dindar olanlarımız da, dindar olmakla birlikte, yeterince ahlaklı davranıp davranmadığımız üzerinde yeniden düşünmelidir. Önce dindarlık, sonra ahlaklılık, son olarak da bunların ilişkileri üzerine biraz düşünelim.

II. Dindarlık

Dindarlık, en basit ifadeyle, dindar olma halidir; dindar olma hali de, yine basit bir tanımla, bir dine sadece mensup olmakla kalmama, ona sahiden inanma ve özellikle de onun gereklerini yaşayışında samimiyetle gerçekleştirme halidir. Dindar ise, burada tanımlamaya çalıştığımız dindarlık halini kendisinde gerçekleştiren kişiye atfedilen sıfattır.

Dindarlık ve dindar nitelemesini gerçek anlamda hak edebilmek için, bir dine mensubiyetini dil ile beyan etmek veya sosyolojik bir kimlik ve aidiyet olarak sürdürmek yetmez. Benzer şekilde, bu nitelemeyi hak edebilmek için, dinin inanç esaslarının bir kısmına inanıp bir kısmına inanmamak, dinin istediği ibadetler yahut günlük hayatla ilgili emir ve yasakların bir kısmını yapıp bir kısmını yapmamak yahut da dinin tavsiye ettiği ahlaki öğütlerin bazısına uyup bazısına uymamak olmaz. Dindarlık, hem dindarın kişilik yapısında hem de dinin olmazsa olmaz bileşenlerinde bütünlüğün sağlanması ve bozulmamasını gerektiren bir kavramdır. Başka bir deyişle, tam bir dindarlık için, kişinin hem dili, hem kalbi ve hem de davranışlarının tutarlı bir bütünlük arz etmesi gerektiği gibi; kişinin bütün yetileriyle benimsediği dinin, iman, ibadet, ahlak bütünlüğünün kendi içlerinde de, kendi aralarında oluşturdukları bütünlük itibarıyla da bozulmaması, bütünlük ve kıvam arz etmesi gerekir. Dindarlıkta, hem dindarın farklı yetileri, hem de dinin farklı bileşenleri her beraber rol alır ve uyum içinde varlıkları ve işlevlerini sürdürürler. Kısacası, dindarlıkta parçalanmamışlık veya bütünlük şarttır.

Dindarlık, dine inananların gözünde olduğu gibi inanmayanların gözünde bile genellikle olumlu bir niteliktir ve müspet değerler arasında yer alır. Dine inanan ama ibadetlerinde eksiği veya ahlakında kusuru olanlar da, bir gün geldiğinde

daha dindar olabilmeyi arzu ettiklerini zaman zaman söylerler; ve başka bazı dindaşlarını kendilerine oranla veya genel bir ifadeyle dindar olarak nitelerler. Burada kullanılan dindar ifadesinden kasıt, dine inanmadaki şeksiz-şüphesizlik veya saflık ile dinin öngördüğü ibadetler ve ahlakı gerçekleştirmedeki samimiyet, tamlik ve yetkinliktir. Dindarlıkta, inancın saf, amel ve ahlakın samimi olması şarttır. Bunlardan herhangi birinde, münafıklık, sahtekârlık, riyakârlık, gösterişçilik ve benzeri varsa, dindarlık yok ya da yetersiz demektir. Dine inanmayanların bile saygı duyduğu dindarlık olgusu ve dindar insan, inandıkları ve yaptıkları belki onu değerlendirene göre yanlış bile olsa, kendi samimiyetinden ve dürüstlüğünden asla şüphe edilemeyecek bir kişidir. Zaten inançlarında, amellerinde ve ahlakında samimi olmayan insanlar, bunları yapmaya ve göstermeye devam da etseler, olumlu anlamda dindar olarak nitelenmez; bazılarınca görsel veya gösterişçi dindar, bazılarınca da dindar değil dinci gibi nitelendirmelerle dindardan ayırt edilirler. Demek ki, dindarlıktaki temel şartlardan birisi bütünlük ise bir diğeri de samimiyettir.

Dindarlığın da, her insan hali gibi, elbette kendi içinde az çok dereceleri vardır; kimimiz daha az dindar, kimimiz daha dindarıdır. Kendi içimizdeki dindarlığımız da, hep aynı durumda kalmayıp, iyiden daha iyiye, daha iyiden en iyiye doğru sürekli gelişim gösterebilir ve göstermesi arzu da edilir. Dolayısıyla, dindarlaşıma bir yetkinleşme sürecidir. Bununla birlikte o, her geçen gün daha ağır bir yük altına girmek gibi anlaşılmamalıdır. Daha ziyade o, zaten benimsenen değerlerde, olgunlaşmanın, kalitenin ve kıvamın artmasıdır. Bu anlamda dindarlık, din ile ilgili temel bileşenler diyebileceğimiz imanda, amelde ve ihsanda/ahlakta insanın daha mükemmel, daha kamil bir hal alması, “hamdım, yandım, piştim el-hamdülillah” diyebilmesidir.

III. Dindarlığın Bileşenleri

Dinin bileşenleri, dindarlığın da bileşenleridir. Dinin temel bileşenleri, Cibril hadisi diye meşhur olan hadiste geçen alt

bileşenleri ile birlikte iman, İslam ve ihsandır. Ancak dindarlık Türkçede kullandığımız şekliyle biraz da bir yetkinlik kavramı olduğuna göre, bu bağlamında belki şunu söylemek mümkündür: Mü'min olmak için iman, Müslüman olmak için teslimiyet asgari düzeyde yeter sayılabilir; ama mü'min ve Müslüman dindar olmak için, bunların hepsinde yetkinleşmeye çalışmak gerekir. Çünkü bizim gündelik dilde kullandığımız anlamda dindar demek, aslında daha Kur'ani terimlerle bakıldığında "müttaki", takva sahibi insan demekle eş veya benzer anlama gelmektedir. Takva ise, iman ve amel temellerinin üstünde ve ötesinde mükemmel bir ahlak ve maneviyat gerektirmektedir.

Burada Cibril hadisini bir kez daha hatırlamamızda yarar vardır.

Abdullah b. Ömer'in, babası Hz. Ömer'den naklettiği bu hadis şöyledir:

Bir gün Rasûlullah (sas)'in yanında bulunduğumuz sırada âni-den yanımıza, elbisesi bembeyaz, saçları siyah bir zat çıkageldi. Üzerinde yolculuk eseri görülüyor, bizden de kendisini kimse tanıyamıyordu. Doğru Peygamber (sas)'in yanına oturdu ve dizlerini onun dizlerine dayadı. Ellerini de uylukları üzerine koydu. Ve:

"Ya Muhammed! Bana İslâm'ın ne olduğunu söyle!" dedi. Rasûlullah (sas): "İslâm; Allah'tan başka ilâh olmadığına, Muhammed'in de Allah'ın Rasûlü olduğuna şahadet etmen, namazı dosdoğru kılman, zekâtı vermen, Ramazan orucunu tutman ve gücün yeterse Beyt'i hac etmendir." buyurdu. O zat: "Doğru söyledin!" dedi. Babam dedi ki: "Biz buna hayret ettik. Zira hem soruyor, hem de tasdik ediyordu."

"Bana imandan haber ver!" dedi. Rasûlullah (sas.): Allah'a, Allah'ın meleklerine kitaplarına, peygamberlerine ve ahiret gününe inanman, bir de kadere, hayrına şerrine inanmandır." buyurdu. O zat yine:

"Doğru söyledin!" dedi. Bu sefer:

"Bana ihsandan haber ver!" dedi. Rasûlullah (sas):

"Allah'a O'nu görüyormuşsun gibi ibadet etmendir. Çünkü her ne kadar sen onu görmüyorsan da, o seni muhakkak görür." buyurdu. O zat:

"Bana kıyametten haber ver!" dedi. Rasûlullah (sas) "Bu meselede kendisine sorulan, sorandan daha çok bilgi sahibi değildir." buyurdular.

“O halde bana alâmetlerinden haber ver!” dedi. Peygamber (sas): “Câriyenin kendi sahibesini doğurması ve yalın ayak, çıplak, yoksul koyun çobanlarının bina yapmakta birbirleriyle yarış ettiklerini görmendir.” buyurdu. Babam dedi ki: Bundan sonra o zat gitti. Ben bir süre bekledim. Sonunda Allah Rasûlü bana: “Ya Ömer! O soru soran zatın kim olduğunu biliyor musun?” dedi. “Allah ve Rasûlü bilir.” dedim. “O Cibril’di. Size dininizi öğretmeye gelmişti.” buyurdular. (Buhârî, İman 1; Müslim, İman 1).

Bu hadiste İslam dininin ve dolayısıyla Müslüman dindarlığının bütün unsurları yahut bileşenleri zikredilmektedir. Bunlar zaten bildiğimiz, inandığımız, yaşamaya çalıştığımız şeylerdir. Özellikle iman ve İslam kısmının yoğun olarak üzerinde durulduğu bir gerçektir. Burada ayırdan vurgulamayı ya da dikkat çekmeyi gerektiren iki nokta olduğu söylenebilir.

Bunlardan biri, burada zikredilen unsurların bütünlüğü, iç içe geçmişliği, birbiri ile kaynaşmışlığı, parçalı şekilde değil bütün halinde yaşanmasının ideal dindarlığı sağlayacağı hususudur. Din dairesi içine girmenin ve orada kalmanın asgari şartları çok daha az olabilir; ancak dindarlık dediğimiz nispeten daha tam ve mükemmel dinî yaşantı hali, sadece iman esasları olarak bildirilenlere rasyonel bir inanç ile yetinmeyip onu aklı, kalbi ve bütün ruhuyla kabul edilmiş şüphesiz bir imana dönüştürmek, sadece zihindeki sağlam bir kabulde de yetinmeyip İslam başlığı altında belirtilen ibadetleri yerine getirmek ve nihayet sadece bu ikisi ile de yetinmeyip gerçek bir ihsan yahut ahlak şuuruyla yaşamaktır. Bunların birlikte ve hatta iç içe olma hali birçok ayette açıkça görülebilecek bir durumdur. Tek bir ayette bazen biraz iman esası, sonra bazı ahlaki değerler, sonra bazı ameller iç içe geçmiş şekilde emredilir veya öğütlenir. Bu durum, onların birlik ve bütünlük içinde gerçekleştirilmelerinin gerçek dindarlığı veya takvayı sağlayacağını göstermek için olsa gerektir. Bu hususun çok açıkça görülebileceği ayetlerin biri şudur:

İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı taraflarına çevirmeniz(den ibaret) değildir. Asıl iyilik, Allah’a, ahiret gününe, meleklerle, kitap ve peygamberlere iman edenlerin; mala olan sevgilerine rağmen, onu

yakınlara, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, (ihtiyacından dolayı) isteyene ve (özgürlükleri için) kölelere verenlerin; namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren, antlaşma yaptıklarında sözlerini yerine getirenlerin ve zorda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda (direnip) sabredenlerin tutum ve davranışlarıdır. İşte bunlar, doğru olanlardır. İşte bunlar, Allah'a karşı gelmekten sakınanların ta kendileridir (Bakara/2: 177).

Görüldüğü üzere bu ayette bazı iman esasları, bazı bireysel veya toplumsal ahlak esasları ve bazı ibadet esasları topluca bir arada ve birbirinden ayırt edilemeyecek bir bütünlük içinde sunulmaktadır. Yukarıdan beri yapmaya çalıştığımız dindarlık tanımı veya tasvirini en tam ve eksiksiz bir biçimde anlatan ayetlerden biri bu ayet olsa gerektir. Bu ayetin başındaki “iyilik” kavramı yerine dindarlık kavramını koyup düşünmek, dindarlığın ne olduğunu anlamaya, yine bu ayetin sonundaki “doğru olanlar” tabirinin yerine de dindar olanlar tabirini koyup yeniden düşünmek, dindarlığın ve dindar olmanın ne demek olduğunu anlaşılmasını sağlamaya fazlasıyla yeterdi.

Cibril hadisi ve yukarıdaki ayet bağlamında düşünülmesi gereken ikinci husus da, hadisteki ihsan kavramı ve ayetteki yoğun ahlaki vurgulardır. İman ve İslam'ın yanındaki üçüncü ayrılmaz unsur olan ihsanı biraz ihmal ediyor, biraz görmezden geliyor muyuz acaba diye düşünmek gerekir. Oysa ihsan hem bu hadiste tanımlandığı gibi insanın Allah'ı görüyormuş gibi yaşamasında merkezini bulan manevi ahlakın özünü, hem de muhtaç olanlar, akrabalarımız ve komşularımız başta olmak üzere her insana ve hatta her canlıya iyilikte, ihsanda, ikramda bulunmak anlamında toplumsal ahlakımızın merkezini oluşturmaktadır. İhsan, en azından bu iki ahlaki yönüyle ne kadar vurgulansa azdır. İhsan, İslam ahlakının hem geneli anlamına gelir; çünkü Cibril hadisinde esas itibarıyla iman ve ibadetten sonra ahlak ve maneviyatın tamamını kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Hem de daha sınırlı anlamda ama yine de İslam toplumsal ahlakının belki adaletten sonraki en merkezi erdemini yahut faziletini oluşturur. Nitekim bu durum Cuma hutbelerinde de mutlaka okunan Nahl suresi 90. ayette çok açıkça belirtilmektedir:

Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlara yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor (Nahl/ 16: 90).

Bu ayetteki ikinci emir ihsandır, geniş anlamda alındığında üçüncü emir de ihsan kapsamına girer. İhsan, geniş anlamıyla ahlakın tamamı, dar anlamıyla ahlakın merkezidir, yani iyilik etmek, yardım etmek, dayanışmak, paylaşmak, kendin de muhtaç olduğun zamanlarda bile senden daha muhtaç olanları tercih edebilmektir. Nitekim yukarıda iyiliğin ne olup ne olmadığını belirten ayette, iman ve ibadet yanında, ahlak veya ihsanla ilgili şu hususlar da açıkça belirtilmektedir: “mala olan sevgilerine rağmen, onu yakınlara, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, (ihtiyacından dolayı) isteyene ve (özgürlükleri için) kölelere verenler”, “anlaşma yaptıklarında sözlerini yerine getirenler”, “zorda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda (direnip) sabredenler”. Demek ki iyi, doğru, müttaki veya kısaca dindar olmak için, sadece iman ve amel yetmiyor; bu gibi yüksek ahlaki vasıflara da sahip olmak gerekiyor.

IV. Ahlaklılık

Ahlaklılık, insanın kendi iç âleminde ahlaki açıdan uygun olan huylar ve özelliklere sahip olması ve öteki insanlarla bir arada yaşadığı dış dünyasında ahlaki açıdan uygun görülen davranışlar ve eylemlerde bulunması halinin genel adıdır. Böylece, ahlaklılık, kısaca, ahlaka uygun yaşama hali olduğuna göre, ahlakın ne olduğu konusunun bilinmesini öncelikli olarak gerektirmektedir. Bir önceki bölümde ele alındığı için bunun detayına girmeye gerek yoktur. Bununla birlikte kısaca tekrar etmek gerekirse, ahlaklılık halinin gerektirdiği ahlak, seçimleri, kararları ve eylemlerinde belli ölçüde özgür bırakılmış olup bunlardan dolayı da sorumlu tutulacak olan ve bu süreçteki imtihanının neticesinde mükâfat ve mücazat kazanacak olan insanın hem kendi iç duygu ve düşüncelerini kötülüklerden arındırıp iyiliklerle geliştirmesi hem de insanlar arasındaki davranışlarını kötü ve zararlı değil iyi ve faydalı hale getirebilmesi için oluşturulmuş bulunan öğütler,

erdemler ve ilkeler bütününün adıdır. Ahlaklılık, ahlak adına yapılmış öğütlere göre kendi benliğini rezaletlerden arındırıp faziletlerle süslemek, öteki insanlar ve varlıklara karşı davranışlarını da ahlaki kural ve ilkelere göre yönlendirmektir.

Ahlaklılığın bağlı bulunduğu ahlak ilke ve kurallarının kaynağı, esas itibarıyla dindir. Dinî ahlakın kaynağı da vahiy aracılığıyla insanlara eriştirilmiş olan ilahi emirler ve öğütlerdir. İnsanoğlu, ilk insandan beri ahlaki emirler ve öğütlere muhatap olmaktadır. Yukarıda da değindiğimiz ama tekrar tekrar hatırlamakta mahzur değil menfaat olan Nahl sure-si 90. ayette Cenab-ı Hak, önce emir ifadesiyle temel ahlaki kuralları bildirmekte, ayetin sonunda da özgür bırakılmış insanın bu öğütleri özgürlüğü içinde hiçbir baskı görmeksizin kendi aklı ve vicdanının muhasebesi sonucu anlaması ve uygulamasının umulduğunu belirtmektedir. *“Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.”* (Nahl/16: 90) Bu ayetten de anlaşıldığı üzere, en azından Müslümanlar için, ahlaklılığın asıl ve nihai kaynağı Allah'ın emirleri, yasakları ve öğütleridir.

Ahlaklılığın dayandığı ahlakın temel kaynağı din olduğu gibi, ahlaklılığı ete kemiğe büründüren ahlaklı insan örneklerinin en büyükleri de, insanlar arasında ilahi dinin elçileri ve önderleri olan peygamberler ve onların sahabeleridir. Ahlaklılık, büyük ölçüde birini örnek almakla, rol modeli edinmekle kazanılan bir kimlik inşası sürecidir. Ahlaklılıkta örneklerin ve önderlerin rolü çok büyüktür. Toplumun çoğu, içgüdülerinin ve hevâsının peşinde giderken, ahlaklılığı her ne pahasına olursa olsun sürdürülecek bir yaşam tarzı haline getirenler, özellikle ve öncelikle peygamberlerdir. Zaten bütün peygamberlerin en temel ve en ortak sıfatları olan sıdk/doğruluk, emanet/güvenilirlik, fetanet, ismet/günahsızlık ve tebliğ gibi sıfatlara baktığımızda bunların hemen hemen hepsinin ahlaki nitelikler olduğunu görürüz. Örneğin, peygamberimiz (s.a.v.) bütün ahlaki konularda üstün bir örneklik vasfı taşıdığı için Kur'an'da onun *“büyük bir ahlak üzere”* (Kalem/68: 4) olduğu beyan edilmiştir.

Peygamberlerin kendilerinden sonra ikinci sırada da onların yetiştirip doğrudan terbiye ettikleri sahabeleri insanlığın ahlaklılık örnekliğinde başı çekmişlerdir. Örneğin, Hz. Ebu Bekir doğrulukta, Hz. Ömer adalette, Hz. Osman hilimde, Hz. Ali hikmette ve daha birçok ahlaki fazilette Müslümanlara ve tüm insanlara ideal ahlaklılık örnekleri olmuşlardır.

Ahlaklılık için kaynaklık ve örneklik çok önemli olduğu gibi bir başka önemli husus da teşvik edicilik ve motivasyondur. Zira yeterli motivasyon olmadan ahlaklılığı her şart altında sürdürmek ve sürekli geliştirmek kolay olmayabilmektedir. Dünyevi ideolojiler veya ahlak kuramları ahlaklılığı ilkelilik veya faydacılık adına savunmaya çalışırlarken, dine ve dindarlığa dayalı ahlakta teşvik edici unsurlar, dünyevi fayda ve menfaatlerin çok ötesine geçmekte, cennet, cehennem, ebedi mutluluk ve hepsinden ötesi Allah rızasına ermek gibi ulvi ve sonsuz motivasyonlara dayanmakta, lütuf ve keremi sonsuz Yaratıcı'nın teşviklerinden güç almaktadır. Ahlaklılığın dini motivasyonları ve faydalarının hem bu dünyayı hem de öte dünyayı kapsadığını belirten pek çok ayetten biri şudur:

Şüphesiz "Rabbimiz Allah'tır!" deyip de, sonra dosdoğru olanlar var ya, onların üzerine akan akan melekler iner ve derler ki: "Korkmayın, üzülmeyin, size (dünyada iken) va'dedilmekte olan cennetle sevinin!"

Biz dünya hayatında da âhirette de sizin dostlarıyız. Çok bağışlayan ve çok merhametli olan Allah'tan bir ağırlama olarak, orada canlarınızın çektiği her şey var, istediğiniz her şey orada sizin için var. (Fussilet/41: 30-32)

Görüldüğü üzere ahlaklılık; doğru, dürüst, hakkaniyetli ve adaletli olmak, insanlara yardım ve iyilik etmek, bütün yaratılmışlara şefkat ve merhamet göstermek gibi yüce hasletlere sahip olmaktır. Dindarlık, iman, amel ve ahlak gibi farklı bileşenlerden oluşup, yetkinliği bunların hepsinin en güzel bir biçimde hakkının verilmesiyle gerçekleştiği gibi, ahlaklılığın da birbirinden az çok ayırt edilebilir bileşenlerinin olduğunu söylemek mümkündür ve ahlaklılıkta mükemmellik de bunların hepsinde iyi bir durumda veya ileri bir düzeyde olmaya bağlıdır.

V. Ahlaklılığın Bileşenleri

Ahlaklılığın ya da deyim yerindeyse dört dörtlük ahlaklılığın hepsi de tek hecelik kelimelerden oluşan dört temel bileşenin olduğunu söylemek mümkündür: “Bilmek, olmak, yapmak, yaymak”.

Bilmek, her işin başı olduğu gibi ahlaklılığın da başıdır. Nelerin iyi nelerin kötü, nelerin ahlaklılığa uygun nelerin ahlaklılığa aykırı olduğunu bilmeden ahlaklı olmak mümkün değil yahut en azından kolay değildir. Ahlaklılığın içimizdeki kaynağı olan vicdanımız fitratımıza ve doğamıza yerleştirilmişse bile, onu da beslemenin, büyütmenin, kullanmanın yollarında başarılı olmak için bilmeye ihtiyacımız vardır. Ahlaklılık konusunda fazla bir şey bilmeyenlerin vicdanları da onlara neyin iyi neyin kötü olduğu konusunda az çok yol gösterebilir ancak bu konuları bilenler ile bilmeyenlerin durumu ve düzeyi yine de aynı olmayacaktır. Doğru ve yararlı bilgi her alanda olduğu gibi ahlaklılık alanında da değerlidir ve sahibinde fark oluşturur. Şu ayetteki beyan, ahlaklılık açısından da hiç şüphesiz aynen geçerlidir: “...*De ki: “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?” Ancak akıl sahipleri öğüt alırlar.*” (Zümer/39: 9)

Bu durum göstermektedir ki, ahlaklılığımızı gözden geçirmek ve güzelleştirmek için öncelikle ahlak bilgimizi artırmak, geliştirmek ve sürekli canlı tutmak; onun için de ahlakla ilgili kitaplardan ve konuşmalardan yaşımız ne olursa olsun olabildiğince istifade etmeye çalışmak gerekmektedir.

Ahlaklılıkta *bilmeden* sonra gelen ikinci bileşen, *olmaktır*; yani “olmak ya da olmamak”taki “adam gibi adam olmak”, “olgun”, “olgunlaşmış”, “kemale ermiş” biri *olmaktır*. Burada kastedilen husus, ahlaki davranışlar ve eylemler meselesine geçmeden önce, kişinin kendi iç dünyasının, huyları ve karakterinin, düşünceleri ve duygularının, hayalleri ve hedeflerinin, ahlaklı insanlardan beklenen ve ahlaklı insan örneklerinde görülen özelliklere uygun özellikler taşımasıdır. Örneğin kişinin, hiç kimsenin bilmediği kendi iç dünyasında, bilinçaltının en derinliklerinde, kıskanç, haset, kindar, acımasız, kibirli, inatçı, kısaca huysuz veya kötü huylu denilen tipten

biri değil, aksine iyi huylu, iyi niyetli, iyi yürekli, temiz kalpli, başkalarının başarıları ve iyiliklerinden memnuniyet duyan, bütün varlıklara karşı şefkat ve merhamet besleyen, affedip bağışlayabilen, sevip benimseyebilen biri olabilmektedir. Ahlaklı davranabilmek için önce ahlaklı olmamız gerekir. Ahlaklı olmak, ötekiyle münasebetimizin nasıl olacağından önce kendi nefsimizde ve benliğimizde nasıl biri olduğumuzla ilgilidir. Bu yüzden, önce kendi içimizi kötü huylardan arındırmalı, iyi huylarla geliştirmeliyiz. Şu ayette belirtildiği gibi, kurtuluşun öncelikli yolu budur: *“Nefsini arındıran kurtuluşa ermiştir. Onu kötülöklere gömüp kirleten kimse de ziyana uğramıştır.”* (Şems/91: 9-10)

Ahlaklılığın olma bileşenini veya aşamasını net biçimde anlamamıza yarayacak büyük sözlerden biri de hepimizin bildiği bir meşhur hadistir: “Ameller ancak niyetlere göredir; herkesin niyeti ne ise eline geçecek odur.” (Buhari, 2005, s. 1) Bu hadis, açıkça, dışarıda gerçekleştirdiğimiz amelden daha öncelikli olanın, içimizdeki niyetin iyi olmasından ibaret olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte, elbette niyetimizin iyi olması ve içimizden pek çok iyilik geçmesi de tam bir ahlaklılık için yeterli olmaz. Hadiste geçtiği üzere, öncelikle niyetimiz iyi olmalı, içimiz temiz olmalıdır; ancak bu niyetler ve iyilikler bizi harekete de geçirmeli, bize başkasına faydalı olacak hayırlı ameller, faydalı işler yaptırmalıdır. Bu da bizi ahlaklılığın üçüncü bileşeni-ne, hatta üçüncü aşamasına, üçüncü yüksek düzeyine getirir.

Ahlaklılığın üçüncü bileşeni ve aşaması ise *yapmaktır*. Bundan kasıt, bilmek ve kendi içimizde olmak veya olgunlaşmakla kalmamak, bunların devamı ve tamamlayıcısı olarak, başkalarına fayda sağlayacak ameller, eylemler, etkinlikler, aktiviteler yapmak, insanlara yardım etmek, onlarla bir şeyleri paylaşmak, onlar için fedakârlıklarda bulunmaktır. İyi olmak başka bir şey, iyilik yapmak başka bir şeydir. Pasif bir biçimde iyi olmak veya iyiliksever olmak yetmez; bizzat aktif bir biçimde bilfiil iyilik yapan, bunu düzenli olarak gerçekleştiren biri olmak gerekir. Yapılan iyiliğin büyüğü ile küçüğü elbette bir değildir; bununla birlikte, iyiliğin değeri insanların güçleri

ve niyetleri gibi farklılıklara göre de değişir. Dolayısıyla, elden geldiğince büyük ve sürekli iyilikler yapmaya gayret etmek gerekmele birlikte, genel olarak büyük küçük ayırt etmeksizin veya küçük iyilikleri küçük görmeksizin iyilik yapmaya gayret etmek gerekir. Çünkü hemen hemen hepimizin iyi bildiği kısa surelerdeki iki ayette belirtildiği üzere, “*Kim zerre ağırlığınca bir hayır işlerse, onun mükâfatını görecektir. Kim de zerre ağırlığınca bir kötülük işlerse, onun cezasını görecektir.*” (Zilzal/99: 7-8)

Ahlaklılığın dördüncü bileşeni ve son aşaması da, ahlaklı davranışlar yapmakla da yetinmeyip, ahlaklılığı toplumda ve insanlık camiasında yaymak, yaymak için elinden gelen gayreti göstermektir. Çünkü ahlaklı ve vicdan sahibi olmak insana güzel bir toplumsal ve hatta küresel sorumluluk yükler; ve bu sorumluluk, kendi içimizde iyi olmak ve etrafımızda az çok iyilik yapmakla üzerimizden kalkmaz. Ahlaklı insan, ahlaklılığın tüm insanlar arasında yayılması için de gayret etme sorumluluğunun bilincinde olan kişidir. Kötülük ve ahlaksızlığı önlemeye, iyilik ve ahlaklılığı yaymaya çalışmak, aynı zamanda dinî bir yükümlülüktür de. Nitekim, Kur'an-ı Kerim'de birçok defa Müslümanlara *emr-i bi'l-ma'rufnehy-i ani'l-münker*, iyiliği emretmek kötülüğten nehyetmek görevi yüklenmektedir: “*Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülüğten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır.*” (Al-i İmran/3: 104)

Şu halde, demek ki, dört dörtlük ahlaklılığın dört temel bileşeni vardır ve bunlar yatay değil dikey bileşenlerdir; yani birbiri üzerine bina olan, gittikçe gelişen aşamaları yansıtan hiyerarşik yapılardır. İnsan, ahlaklılık konusunu, önce *bilme*li, sonra bunları kendinde gerçekleştirerek ahlaklı bir insan *olmalı*, sonra bireysel olgunluğu ile yetinmeyip ötekine yönelik iyilikler *yapmalı*, son olarak iyilik yapmakla da kalmayıp iyiliklerin *yayılmasına* gayret etmelidir.

Burada daha ziyade iyilik üzerinden konuştuk ama elbette bunların kötülüğe de uyarlanması mümkündür, gereklidir hatta iyilik konusundan daha önceliklidir. Çünkü iyilik yapmak bir zorunluluk değil gönüllük ve yüceliktir ama kötülük

yapmamak bir zorunluluk ve gerekliliktir. Birine iyilik yapmak zorunda değilizdir ama ona kötülük yapmamak zorundayızdır. Yine kendi içimizde de, içimizi güzel huylarla süslemekten daha önce gelen kötü huylardan arındırmaktır. Çünkü kötü huylar hastalık mikrobu gibidir ve öncelikli olan mikroplardan ve özellikle de öldürücü mikroplardan bir önce arınmak, kurtulmaktır. Dolayısıyla, ahlakın dört bileşeni ve aşaması olarak belirttiğimiz “bilmek, olmak, yapmak ve yaymak”, iyilikle bağlantılı olduğu gibi kötülükle de bağlantılıdır; ve bu anlamda onlar, kaçınmamız ve korunmamız gereken kötülükleri ve nedenlerini *bilmek*, içimizdeki kötü duygu ve düşüncelerden *arınmış olmak*, zerre kadar da olsa kötülük *yapmamaya* ve yapturmamaya gayret etmek ve son olarak kötülüğün *yayılmaması*, yaygınlaşmaması için elinden geldikince ve usulünce mücadele etmektir. Bunlar birleştirildiğinde ve kısaca ifade edilmek istendiğinde ahlaklılık, kötülük ve iyilikle ilgili bilgili olmak, kötülükten arınmış ve iyilikle bezenmiş bir benliğe sahip olmak, kötülük yapmadığımız ve yapılmasına karşı çıktığımız gibi elden geldikince iyilik yapmak ve yapılmasına katkı sağlamak ve son olarak da kötülüğün yayılmaması iyiliğince yayılması için elimizden gelen gayreti sarf etmektir.

VI. Dindarlık-Ahlaklılık İlişkisi

Yukarıda dindarlıktan tek başına bahsederken ahlaka da değinmek zorunda kaldık, ahlaklılıktan tek başına bahsederken de yine mecburen dindarlıktan söz etmek durumunda kaldık. Bu durum gösteriyor ki, dindarlık ve ahlaklılık, deyim yerindeyse et ve tırnak gibidir; ikisini birbirinden ayırmak, ayrı düşünmek pek mümkün değildir. Dindar olmadan ahlaklı olmak ya da ahlaklı olmadan dindar olmak, belki imkânsız değilse de, istisnai durumlardır ve en azından pek kolay değildirler. İstisnai durumları bir yana bırakarak genel duruma bakarsak, dindarlığın ahlaklılığı hem gerektirdiğini hem de her dindarım diyende zorunlu olarak gerçekleştiremeye de büyük ölçüde desteklediğini ve başardığını; benzer şekilde, ahlaklılığın da, dindarlığı, teorik anlamda zorunlu kılmasa da

gerçek ve güçlü bir destek olarak hem öngördüğünü hem de desteklediğini söylemek mümkündür. Bunu daha basit bir dille şöyle de ifade edebiliriz: Her dindarın ahlaklı olması zorunludur; her ahlaklının dindar olması da faydalıdır. Dindarlık ve ahlaklılığın birbiriyle olan ilişkilerini ve birbirlerine olan ihtiyaçlarını biraz daha irdelemek mümkündür.

Ahlaklılığın Dindarlığa İhtiyacı: Ahlakı önemseyen ve ahlaklı olduğunu iddia eden birinin, ahlaklılığını geliştirebilmesi ve güçlendirebilmesi için, dinin sağladığı temellere, bu sağlam temeller üzerine dayanan ilkeler ve erdemlere ve bunları hayata geçirmiş olan somut örneklerle ihtiyacı vardır. Keza, ahlaklılığı zor koşullarda dahi sürdürmek, insanların çoğu için, bunun karşılığının çok daha değerli olacağına ve nihayetle iyilerin kazanacağına inanmak gibi güçlü inançları, başka bir deyişle ölümden sonra hayat ve öte dünya inancını, orada görülecek bir hesap olduğu ve o hesabın tartışında ahlaklılığın önemli bir yeri bulunduğunu bilmek gibi motivasyonları gerektirebilmektedir. Bunların, insanın ahlaklılığını destekleyici olduğu ve ahlaklılık için yararlı olduğu aşikârdır.

Ahlaka din desteği, ahlaklılığa dindarlık desteği olmadan bireylerin ve hatta toplumların ahlaklılığını sürdürmeleri hiç de kolay gözükmemektedir. Nitekim aslında dinlere pek de hoş bakmadıkları anlaşılan tarihçi ve felsefeci karı-koca Will ve Ariel Durant'lar, on ciltlik *Medeniyetin Hikayesi* adlı kitaplarından sonra yazdıkları özet kitap olan *Tarihten Alınacak Dersler* adlı kitaplarında, tüm tarihi ve toplumları göz önünde bulundurarak, din ve ahlaklılık ilişkisi konusunda şu tespiti yapmaktadırlar: "Kendi çağımızdan önceki zamanlarda bir cennetin, dinin yardımına ihtiyaç hissetmeksizin ahlaki hayatı sağlam bir şekilde ayakta tutuşunun belirli bir örneği yoktur." (1994: 67) Dolayısıyla, ahlaklılığını ayakta tutmak isteyen bireyler ve toplumların, dinden ve dindarlıktan yardım almadan bunu başarabilmeleri mümkün olmadığına göre, ahlaklılık ve dindarlık arasındaki bağlarını sağlam tutmaları ve eğer bu bağda bir kopukluk oluşmuşsa bunu bir an önce tamir edip yeniden sağlamlaştırmalarında yarar gözükmemektedir.

Dindarlığın Ahlaklılığa İhtiyacı: Ahlaklılığın dindarlığa ihtiyacı olduğu gibi dindarlığın da ahlaklılığa ihtiyacı vardır; hatta daha önce de belirttiğimiz gibi bu sadece bir ihtiyaç ve yararlılık meselesi değil aslında bir zorunluluk meselesidir. Zira ahlaklılık dindarlığın olmazsa olmaz parçalarından biri olduğu için, dindarlık ahlaklığı adeta zorunlu kılmaktadır.

Dindarlığın, iman ve amel bileşenleri olmakla birlikte ahlak bileşeni eksik olmuş olsa, kişi bu dindarlığının faydasını bu dünya da öte dünyada da yeterince göremez. İbadetler, bir yönüyle kulluk bilinci ve ödevinin gereği iken bir yönüyle de insanı kötülüklerden arındırıp, iyiliklerle süslemek ve böylece hem erdemli hem de huzurlu ve mutlu bir insan haline getirmek içindir. Örneğin namaz ibadeti için Kur'an'da, *“(Ey Muhammed!) Kitaptan sana vahyolunanı oku, namazı da dosdoğru kıl. Çünkü namaz, insanı hayâsızlıktan ve kötülükten alıkor.”* (Ankebut/29: 45) buyrulur. Bu, namazın önemli işlevlerinden birinin, namaz kılan dindarı hayâsızlıktan ve kötülükten, başka bir deyişle ahlaksızlıktan alıkoyacağı anlamına gelir. Eğer dindarın namazı onu bunlardan alıkoymuyorsa, o, yaptığı ibadetin sağlayacağı birçok faydadan kendisini mahrum bırakıyor demektir. Dolayısıyla, dindarlığın bu dünyada sağlayacağı faydaların görülebilmesi için onun ahlak unsurunun göz ardı edilmemiş olması, aksine gönüllü, güçlü ve güzel bir biçimde gerçekleştirilmiş olması gerekir.

Dindarlığın ahlaklılık boyutuna ihtiyacı sadece bu dünya faydalarına matuf değildir. Burayla ilgili fayda ve zarar mülahazalarının ötesinde, dindarlığın âhiret hayatında sağlayacağı fayda ve zararlarla da dindarlık-ahlaklılık bağının yakın bir ilişkisi vardır. Dindarlığın ahlak boyutunun eksik olması, öteki boyutların sağlayacağı faydayı da azaltabilmektedir. Nitekim bir hadisi şerifte anlatıldığına göre, “Aşhab tarafından Rasulullah’a soruldu: “Ya Rasulallah! Falan kadın bütün gece namaz kılıyor, gündüz oruç tutuyor, fakat komşusuna diliyle eziyet ediyor.” Rasulullah bunun üzerine şöyle buyurdu: “O kadında hayır yoktur, o cehennem ehliendir.” Ashap yine sordu: “Falan kadın ise, sadece farz namazı kılıyor, yağsız peynirleri (değersiz şeyleri) sadaka olarak veriyor, fakat kim-

seye eziyet etmiyor.” Bunun üzerine Rasulullah şöyle buyurdu: “O, cennet ehliendir.” (Edebü'l-Müfred, 119)

Bu hadisin gösterdiğine göre, âhirette zararlı çıkmayıp kazançlı çıkmak açısından da dindarlığın asla küçümsenmemesi ve ihmal edilmemesi gereken boyutu, ahlaklılıktır. Ahlaksızlık, dindarın amellerini boşa çıkarabildiği gibi, ahlaklılık da terazinin sevaplar kefesinin en ağır unsurlarından birini oluşturmaktadır. Nitekim Peygamberimiz bu konuda şöyle buyurmaktadır: “Mizana konulacak şeyler arasında güzel ahlaktan daha ağır gelen hiçbir şey yoktur.” (Edebü'l-Müfred, 273)

VII. Dindarlık ve Ahlaklılıkta İlkelilik

Gerçek bir dindarlık için ve hem bu dünya da hem de öte dünyada dindarlığın faydasını görmek için, dine sadece inanmanın ve kuru bir biçimde amel etmenin yetmediği, bunlar yanında ahlaklı olmanın da gerektiği anlaşılmaktadır. Ahlaklı olmanın da aslında kendi içinde türleri vardır ve eğer yanılmıyorsak bunlar içinde en iyisi ve/veya en İslamisi de bir tür ilkel ahlaklılıktır.

Kötü ahlaklılık zaten bir yana, iyi ahlaklılığın da birkaç türü vardır. Bunlardan birine “fazilet ahlakı” veya “erdem etiği” denir. Buna göre asıl olan kişinin iyi bir ahlak eğitiminden geçirilmesidir. İyi huylu ve karakterli olduğu bir kez sağlandıktan sonra artık o kişinin ahlaki kararlarını kendisinin verebileceği varsayılır. Onun bir ilkeye bağlılığı veya davranışının sonucunu dikkate alması şart koşulmaz.

Bir başka ahlak anlayışına da “faydacı ahlak” veya “sonuçsalıcı etik” denir. Buna göre de kişinin ahlaki bir eylemin doğruluk veya yanlışlığına, eylemi yaptıktan sonra ortaya çıkan sonuçların faydasının mı zararının mı daha çok olduğuna göre karar vermesi gerektiği vurgulanır. Bunda da, kişinin iyi yetişmiş olup olmaması veya ilkeleri dikkate alıp almaması pek önemsenmez.

Üçüncü bir ahlaklılık anlayışına ise “ödev etiği” veya “ilke ahlakı” denir. Bunda ise en önemli olan ahlaki ilkelere uyumdur; kişinin ahlaki eğitim alması veya almaması yahut

yapılan eylemin sonucunun zararlı veya faydalı olması daha sonra düşünülmesi gereken hususlardır.

Bunların üçünün de haklı olduğu yönler elbette vardır. Hatta iyi bir ahlaklılık için üçünün birden dikkate alınması belki en iyi sonucu verecektir. Çünkü her insanın çocukluktan beri iyi bir ahlak eğitiminden geçmiş olması gerektiğine kim karşı çıkabilir? Bu elbette ahlaklılığın ilk ve en güvenli yöntemidir. Bununla birlikte, kişinin iyi bir eğitim almış olması ve iyi ahlaklı biri olarak tanınması onu ahlaki ilke ve kurallardan yahut yaptığı eylemin sonuçları karşısında sorumlu olmaktan muaf tutmamalıdır. Benzer şekilde, eylemlerinin ahlaki sonuçlarına odaklanan kişi, sadece o noktada kalmamalı, kendi içini ahlaklılaştırmaya ve davranışlarında evrensel ilkeleri dikkate almaya da özen göstermelidir. Keza, ilkeliliği ahlaklılıkta esas alan kişi de, ahlaki kurallara trafik kurallarına uyar gibi dıştan ve ceza korkusundan değil, iç eğilimlerinden ve sonuçta oluşacak toplumsal faydadan dolayı da uymalıdır. Bununla birlikte, birbiri ile çatışır gibi gözken bu ahlaklılık anlayışlarının her birinin önemini şu şekilde belirtmek mümkündür: Erdemlilik, ahlaklılığın en öncelikli şartı; ilkelilik, en *merkezi* şartı; faydalılıksa en önemli şartıdır.

İnsanların birbirinin ahlaklılığına güvenebilmesi ve ahlaki değerlerin en azından hak ve adaletle ilgili olanlarının genel-geçer olduğuna hatta evrensel olduğuna inanabilmeleri ve her koşulda onlara bağlı kalabilmeleri için, ahlaki ilkelerin ve onlara bağlı kalmanın önemi büyüktür. İlkeler, zamandan zamana, kültürden kültüre, toplumdan topluma, çevreden çevreye, aileden aileye, kişiden kişiye sürekli değişiyorsa; yeni nesillere güvenle aktarabileceğimiz veya aramızdaki anlaşmazlık hallerimizde çözüm kaynağı olarak başvurabileceğimiz ortak değerlerimiz ve sabitelerimiz yok demektir. Benzer şekilde kişilerin hayatında ilkeler sürekli değişiyor veya ilkelerin varlığı hiç görülüyorsa, karşımızda sözüne veya vadine güvenilebilecek bir kişi yok demektir. Oysa toplumsal hayat içindeki anlaşmazlıklarımızı çözüme kavuşturacak, haksızlıklarımızı adaletle dengeleyecek, kişiliğimize güvenilmesini sağlayabilecek bir durum içinde yaşamak istiyorsak, hepimizce bilinen, hepimizce

uyulmaya çalışılan ve hepimize eşit olarak uygulanacak olan ilkelerimizin olması daha iyidir. Ahlaklılıkta güvenilirlik önemliyse eğer, ilkelilik ve ilkeye bağlılık da o oranda önemlidir.

İslam ahlakında ve Müslüman ahlaklılığında ilkeliliğin çok özel bir önemi olduğu aşikârdır. Çünkü Kur'an-ı Kerim, özel koşullara göre hemen değişmeyen, ne olursa olsun varlığını koruyan bir ahlak öğütlemekte ve Müslümandan böyle bir ahlaklılık istemektedir. Bu hususun çok açık ve net bir biçimde görüldüğü ayetlerden biri şudur:

Ey iman edenler! Kendiniz, ana babanız ve en yakınlarınızın aleyhine de olsa, Allah için şahitlik yaparak adaleti titizlikle ayakta tutan kimseler olun. (Şahitlik ettikleriniz) zengin veya fakir de olsalar (adaletten ayrılmayın). Çünkü Allah ikisine de daha yakındır. (Onları sizden çok kayırır.) Öyle ise adaleti yerine getirmede nefsinize uymayın. Eğer (şahitlik ederken gerçeği) çarpıtırarsanız veya (şahitlikten) çekinirseniz (bilin ki) şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır (Nisa/ 4: 135).

Ayetin adaleti ayakta tutmak için ne kadar ilkeli ve tarafsız davranmamız gerektiği konusundaki vurgusu ve ayrıntılı ifadeleri olağanüstüdür. Müslüman ahlaklılığı için ideal olan budur; ideal olan, kendi aleyhine bile olsa adaleti ve her tür ahlaklılığı ayakta tutabilmek için gerekli olan neyse onu bir bedel ödemek pahasına da olsa mutlaka yapmaktır. Müslümanı her koşulda güvenilir kılacak olan, "Emin" olan peygamberine layık bir ümmet yapacak olan da, bu ve benzeri ayet ve hadislerde belirtilen yüksek düzeyde bir ilkeliliğe ısrarla bağlı kalabilmesidir. O Peygamber (sav) ki Kur'an'ın istediği bu ilkeliliği hayatında örneklendirmiş ve sözleriyle daima teşvik etmiştir. Nitekim onun ilkeli ahlaklılığın zirvesinin ifadesi denilebilecek "kızım Fatıma da olsa muhakkak" uygulamım (Ebu Davud, Hudud, 15) dediği örneklik herkesin malumudur.

Burada önemi vurgulanmaya çalışılan ilkelilik, asla hiçbir istisnası olmayan katı bir ilkelilik değildir. Hayatın çok zor şartları karşısında istisnası olabilen ama istisnasının bile istismara göre değil bir başka ilkeye göre uygulandığı deyim yerindeyse "*istisnalı ama istismarsız bir ilkelilik*"tir. Nitekim bu durum, Bakara suresi 173. ayet ve benzerlerinde açıkça gözükmektedir:

“Allah, size ancak leş, kan, domuz eti ve Allah’tan başkası adına kesileni haram kıldı. Ama kim mecbur olur da, istismar etmeksizin ve zaruret ölçüsünü aşmaksızın yemek zorunda kalırsa, ona günah yoktur. Şüphesiz, Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.” (Bakara/2: 173) Bu ayet, önce bir genel-geçer ilkeyi belirtmekte, sonra onun çok özel şartlar karşısında istisnası olabileceğini belirtmekte, daha sonra bu istisnanın da istismar edilmesini önleyici alt ilkeleri beyan etmektedir. Dolayısıyla Müslüman ahlakında güvenilirlik esastır ve bunun teminatı da İslam ahlakında ilkeliliğe verilen önemdir.

O halde, buraya kadarı özetlendiğinde, insanın elden geldiğince dindar olması, dindarın aynı zamanda ahlaklı olması, ahlaklı olanın da özellikle ilkeli veya prensipli bir ahlaklılığa sahip olması, birbirine bağlı ve birbirini tamamlayıp mükemmelleştiren unsurlar olmaktadır. İslam ahlaklılığı açısından bakıldığında bunlara son bir ilavede daha bulunmak gerekir gibi gözükmektedir: Ahlaklılıkta kendini yeterli görüp yerinde saymamak ve ötekilerle ahlaklılık yarışı etmek.

VIII. Dindarlık ve Ahlaklılıkta Yarış

İslam ahlakı, ahlaklılıkta kendini yeterli görmeyi, yerinde saymayı, durağan ve pasif bir ahlaklılık hayatı yaşamayı yeterli görmemektedir. Ahlaklılık ve iyilik, ulaşılmış bir menzil değil, hayat boyu sürekli daha iyiye doğru gayret sarf edilecek ve ölünceye dek sürdürülecek bir süreç, hatta bir yarış hali sürecidir.

Bu yarış önce insanın kendi kendisiyle yarışıdır. İnsan, kendi kötülükten arınmışlık ve iyilikte gelişmişlik halini hiçbir zaman yeterli görmemeli, sürekli daha iyiyi hedeflemeli, daima daha iyi bir hal, daha yüce bir makam için mücadele ve mücadeleye etmelidir. Çocukluğuna göre gençliği daha iyi olmalı, gençliğine göre yetişkinliği daha iyi olmalı, yetişkinliğine göre de yaşlılığı daha iyi, daha ahlaklı olmalıdır. Peygamberimize atfedilen meşhur tavsiye tam da ahlak için ve kendi kendisiyle ahlaklılık yarışı için söylenmiş gibidir: “İki günü eşit olan ziyandadır.”

Ahlaklılıkta yarışın bir başka kulvarı da başkalarıyla ve hatta gayr-i Müslimlerle yarışır. Çoğumuzda belki de Müslümanların dışındakilerin ahlakını görmezden gelen veya yokmuş gibi sayan ve dolayısıyla kendi ahlaklılığımızı her halükarda insanlar arasındaki ahlaklılık düzeyi karşılaştırılacak olsa en önde gören bir tutum belli belirsiz vardır. Bu, ayakta duran birinin, herkesi yatıyor sayıp kendisiyle gurur duyması, veya aheste aheste de olsa yürüyen birinin herkesi duruyor sayıp/sanıp kendi halinden mutlu olması gibi bir şeydir. Acaba herkes gerçekten yatıyor ya da durduğu yerde duruyor mu? Eğer öyleyse sorun yok; ayakta duran ya da yürüyen, kesinlikle önde ve ilerdedir. Ama durum böyle olmayabilir de!

Kutsal kitaplarına veya ilmiyal türü kitaplarına baktığımızda öteki dinlerin de şöyle veya böyle ahlaki emirleri ve öğütleri olduğunu, onlarda da haksız yere adam öldürmenin, hırsızlık yapmanın, zina etmenin, yalan konuşmanın, vb. yasak olduğunu; buna karşın, adaletin, iyiliğin, sevgi ve merhametin vb. tavsiye edildiğini görürüz. O dinlerin mensupları da, şu veya bu derecede, dinlerinin bu türden ahlaki emir ve yasaklarına uymaya gayret etmektedirler. Onlardan bazılarını tanıdığımızda kendi gözlerimizle şahit olabileceğimiz bu durumu, Yunus Emre de, yüzyıllar önce çok gerçekçi bir biçimde ortaya koymuştur:

Bir kez gönül yıktın ise
Bu kıldığın namaz değil
Yetmiş iki millet dahi
Elin yüzün yumaz değil

Erden sana nazar ola
İçin dışın pür nur ola
Beli kurtulmuştan ola
Şol kişi kim gammaz değil

Bir gönülü yaptın ise
Er eteğin tuttun ise
Bir kez hayır ettin ise
Binde bir ise az değil

Yunus bu sözleri çatar
Sanki balı yağa katar
Halka matahların satar
Yükü gevherdir tuz değil

Yol odur ki doğru vara
Göz odur ki Hak'kı göre
Er odur alçakta dura
Yüceden bakan göz değil

Tamamı, konumuz olan dindarlık ve ahlaklılıkla ilgili olağanüstü güzel ve anlam yüklü olduğu için hiçbir mısrasından vazgeçemediğimiz bu şiirde bizi asıl ilgilendiren kısım, anlamış olacağınız üzere sadece “yetmiş iki millet dahi elin yüzün yumaz değil” dediği kısımdır. Durum Yunus’un dediği gibi ise, gayr-i Müslimler de ahlaken yatıyor veya yerinde sayıyor değildir. Bu durumda da bizim işimiz zannettiğimiz kadar kolay değildir. Her alanda olduğu gibi ahlak alanında da insanlar arasında görünür veya görünmez bir dinamizm, bir rekabet, bir yarış vardır. İyi ki de vardır. Yoksa da, olmazdır. Belki de insanlar arasındaki rekabet ve yarışların en güzeli bu yarıştır: ahlaklılık yarışı, kim daha ahlaklı, hangi toplumun, hangi dinin mensupları daha ahlaklı yarışı. “Böyle bir yarış olamaz; çünkü buna hakemlik yapacak ve karar verebilecek bir yetkin otorite bulunamaz.” diyemeyiz. Çünkü böyle bir yarışın olduğu, olması gerektiği ve Müslümanlar olarak bizim bu yarışı her zaman en önde götürmemiz ve hep alnımızın akıyla ve hakkıyla kazanmamız gerektiği, bu yarışı en yetkin ve en kusursuz bir biçimde değerlendirebilecek Mutlak İlim ve Hikmet Sahibi tarafından bize haber verilmekte ve emredilmektedir:

(Ey Muhammed!) Sana da o Kitab'ı (Kur'an'ı) hak, önündeki kitapları doğrulayıcı, onları gözetici olarak indirdik. Artık, Allah'ın indirdiği ile aralarında hükmet ve sana gelen haktan ayrılıp da onların arzularına uyma. Sizden her biriniz için bir şariat ve bir yol koyduk. Eğer Allah dileseydi, elbette sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat verdiği şeylerde sizi imtihan etmek için ümmetlere ayırdı. Öyle ise iyiliklerde yarışın. Hepinizin dönüşü Allah'adır. O zaman anlaşmazlığa düşmüş olduğunuz şeyleri size bildirecektir (Maide/5: 48).

Öyleyse, bize düşen, en azından dindarlık ve ahlaklılığı önemseyenlerimize düşen, bu kutlu yarışta yer almak, onda hep en önde olmak, onu hep birincilikle kazanmaktır!

Kaynaklar

- Buhari. (2005). *Edebu'l-Müfred*. R. Pehlivan (Çev.). İstanbul: Motif.
- Durant, W. & Durant, A. (1994). *Tarihten Alınacak Dersler*. Nejat Muallimoğlu (Çev.). İstanbul: Bedir
- Emre, Y. (2008). *Bir kez Gönül Yıktın İse*. erişim <http://www.webhatti.com/siirler/202648-yunus-emre-birkez-gonul-yiktin-ise.html#ixzz1reaA8jbL>.
- Kur'an-ı Kerim Meali*, (2009). Hazırlayanlar: Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

SAF AHLAKTAN SAF DİN İNANCINA

Lokman ÇİLİNGİR¹

Motivasyon Sorunu

Eleştiri öncesi ahlak yazılarında Kant ahlak ile dinin birbirinden bağımsız bir şekilde düşünölmeyeceğine ve dinin ahlak sahasında belirleyici olduğuna inanır.² Bu yazılarda din, ahlakın motor güdüsüdür, yani din ahlaka gerçeklik kazandıracak bir etkiye sahiptir.³ Ancak aynı dönemde Kant, "Tüm ahlak yargılarının en yüce ilkesi akılda bulunur." (Kant, 1990, s. 46) diyerek, akıllı her tür ahlaki eylemin asli belirleyeni olarak deklare etmekten de geri durmaz: "Ahlaklılık ilkesi intellectuale internum'dur; onu katışıksız, saf akıl vasıtasıyla eylemin kendisinde aramak gerekir." Diğer bir deyişle, "Ahlaklılık, eylemlerin genel kurallarla ilişkisidir." (Kant, 1990, s. 51). Bu dönemde de ahlaki eylemin temel güdüsü erdem ile mutluluğun birlikteliği olarak en yüksek iyidir (Kant, 1990, s. 16).

Kant'ın ahlak felsefesinde ilk büyük kırılma, onun İngiliz ampirist ahlakçılar Hutcheson, Shaftesbury ve Hume'un etkisiyle benimsediği 'ahlak duygusu'yla arasına mesafe koyup 'akıl ahlakı'na karar kılmasıyla olur. Doktora çalışması Kant'ın bu yeni ahlak anlayışının ilk dile geldiği yerdir. Bu yazıda akıl, Kant'ın ahlak felsefesinin tam anlamıyla merkezi- ne yerleşir. Artık "Ahlaki kavramlar tecrübe ile değil, saf anlık

1 Prof. Dr. OMÜ Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

2 Kant'ın takriben 1775-1785 yılları arasında verdiği ahlak dersleri notlarını içeren ve *Ders Notları* diye çevirebileceğimiz *Vorlesungen*'i Kant'ın kendi kullanımı için oluşturduğu notlardır. Pek çok otorite *Ders Notları*'nı ve yine çeşitli konulardaki düşüncelerini içeren *Refleksiyonlar*'ı güvenilir bulmaz. Buna rağmen bu yazılar önemli bir kaynak durumundadırlar. Kant'ın ahlak üzerine notlarını genelde Gerd Gerhard tarafından 1990 yılında yayınlanan *Eine Vorlesung über Ethik* adlı eser üzerinden aktaracağız.

3 "Tanrı ahlak yasası için yükümlayici gibi görülüyor." (Kant, 1990, s. 49). Bu konudaki değerlendirmeler için bkz. Herzog, 2000.

sayesinde tanınabilir.” (Kant, 1770, s. 15). Gerçi burada ana ilkelerin saf akıldan kaynaklanması gerektiği söyleniyor ama bu ilkelerin insanın gerçek ahlaki eylemlerini belirlemek için yeterli olup olmadığı sorusu cevapsız kalıyor.

Eleştirel dönem ahlak yazılarında motivasyon sorunu ‘saf akıl iradeyi belirleyebilir mi?’ şeklinde dile getirilir (Kant, 1788/1994, s. 16.). Bilhassa *Din* adlı çalışmasında Kant, ahlakın ne ödevin bilgisi için ne de ahlaki eylemin güdüsü için dine ihtiyaç duyduğunu söylüyor (Kant, 1793/1983g, s. 649).

Kant’ın pratik felsefesinin ruhu özgürlüktür, daha doğrusu iradenin özgürlüğüdür. Akıl sahibi bir varlık olarak insanın amacı ve ödevi ‘*kendi başına iyi bir iradeyi*’ (Kant, 1785/1995, s. 11) ortaya koymaktır. Diğer bir deyişle aklın kendisini gerçeklemesidir. Bu ise insani yetilerin akli etkinlik sayesinde tam bir açılımla mümkün olabilir. Kant, insani varoluşun nihai hedefini üç aşamada ortaya koyar: *Kültürleşme*, *sivilleşme* ve *ahlakileşme*.⁴ Bu ödev, felsefenin tüm sahalarında yerine getirilmelidir. Etik *insanın* bütün değeri, onun özerk ve özgür iradesinden kaynaklanır. Devlet ve hukuk öğretisinde ise yasaların değeri, üyelerinin özgürlüğünden ve insanları kendinde amaç olarak görme niteliğinden kaynaklanır. Keza din de, Kant’a göre, Tanrı’ya inancı ödev olarak görüp yerine getirmeyle ilgilidir.

Etik tarihine bakıldığında, insani iradenin ahlaki taleplerine yönelik sorumluluğun nedeni ya Tanrı’da ya doğada aranmıştır. Din ile ahlak arasındaki ilişkinin ilkesel belirlenimine dair ilk tartışma daha Platon’un *Euthyphron* diyalogunda başlar. ‘Bir insan tanrı(lar) onu sevdiği için mi dindardır yoksa dindar olduğu için mi tanrılar onu sever?’ (2012, s. 217). Euthyphron, sevgi veya hoşnutluğun sebebini bizzat dindarlıkta göstererek temellendirme sorununu aşmaya çalışır: ‘Bir eylem tanrılar tarafından sevildiği için

4 Kant, ‘pragmatik antropoloji’nin amacını şu şekilde özetler: “İnsan aklı sayesinde, bir toplum içerisinde diğer insanlarla birlikte olmak ve bu toplum içerisinde sanat ve bilimler aracılığıyla kültürleşmek, sivilleşmek ve de ahlakileşmek üzere belirlenmiştir.” (1798/1983j, s. 678).

dinsel (dine uygun) değildir, dine uygun olduğu için tanrılar tarafından sevilir' (Platon, 2012, s. 223). İkilemden kurtuluşun yolu ilkin tanrıların neyi sevip sevmediğini bilmektir. Ancak bu bizim tanrıların neyi düşündüğünü bilebilecek sonsuz bir bilgiye sahip olmamızı gerektirdiğinden Platon bu yaklaşımı *Sokrates* diyalogunun başlangıcında reddetme eğilimindedir.

Eğer ahlaki eylemin kaynağı sorunsalı açısından ikileme bakılırsa, insanın ahlaki isteği ve buna bağlı olarak eylemin gerekliliği Tanrı iradesine bağlandığında (bu vahyi dinlerde doğanın yasalı düzeninde *yaratma* olarak da gösterilebilir), insan ahlakın sorumlu öznesi olmaktan çıkar. Şayet insan sırf Tanrı öyle istediği için Tanrı'ya itaat etmekle mükellefse, o zaman talep edilen bu itaat, her türlü ahlaki zeminden uzaktır. Keza onun biricik sebebi, ilahî iradeyle irtibatlı *karşı konulamamazlıktır*. Yani ne ahlak yasası ne de ilahî yasa olarak ahlak yasası itaatın nedenidir; aksine neden yalnızca iradenin ilahlılığı bağlamında talep edilen itaattir. Kim ahlaka her şeye gücü yeten bir Tanrı uğruna itaat ediyorsa, iyiyi *iyilik gereği* yapmıyor demektir. Ancak hakiki fedakârlık anlamında 'Tanrı uğruna' yapılan eylemin koşulu, Tanrı'nın iradesine koşulsuz tabilikten bağımsız olmaktır.⁵ Diğer bir deyişle, Tanrı iradesi fedakârlık ilkesiyle zorunlu olarak irtibatlı ise 'Tanrı uğruna'nın ahlaki zemini sağlanmış olur. O zaman Tanrı iradesi insani eylemin ahlaki gerekliliğinin nedeni olamaz. Bu anlamda Tanrı ile insan arasındaki hükümlanlık ilişkisinden kurtulduğunda insan, özgür ve çıkarsız bir şekilde Tanrı'nın egemenliğine tabi olabilir.

Tanrı'yla ilgili tartışmanın bir benzeri *doğa* veya *doğadaki amaçlılık* konusunda da devam etmiştir. Aslında yaratıcı Tanrı olmaksızın ahlaki amaçsal belirlenime dair varılan sonuçlar işlevsiz kalıyor. Mesela Aristoteles ve Stoa ile bağlantılı bir şekilde 'doğal ahlak yasası' kavramının etkisiyle doğa 'yaratılış düzeni' olarak düşünüldüğünde; yani insani irade doğada Tanrı tarafından seçilen amaçlar ile irtibatlıdır diye kabul

5 Bkz. Kant, 1990, s. 117.

edildiğinde yeniden bu amaçların insanı ahlaken sorumlu kılıp kılmayacağı sorunuyla karşı karşıya kalırız.⁶ Diğer bir deyişle, bu amaçları Tanrı seçtiği için mi insanı ahlaken sorumlu kılarlar, yoksa ahlaken sorumlu kıldıkları için mi Tanrı tarafından seçilirler ikilemiyle karşı karşıya kalırız.

Hristiyanlığa göre insan doğası mahiyet itibariyle bozulmuş ve kötü olduğundan, ahlakın asıl ödevi, bozulmuş olan insan doğasını her tür kötülükten arındırmaktır. Eğer mutluluk insani çabalar sonucu elde edilemeyecekse, niçin ahlaki olmak zorundayız, sorusuna Hristiyanlık, ahlaki ödevleri gelecek hayattaki dinî yaptırımlara bağlayarak cevap arar. Kant'a göre ahlaki eylem öteki dünyadaki ödül veya ceza düşüncesine dayandırıldığı ölçüde *eudämonist* bir karakterden kurtulamaz ve insanın pratik-ahlaki ödevi de Tanrı'yla tesis ettiği ilişkiye bağlı olarak belirlenir. Bu durumun doğal sonucu, ahlaki iyinin ilahî bir bağış, buna karşı ahlaki kötünün veya ahlaksızlığın tanrıtanımazlık olarak yorumlanmasıdır.

Dinî ahlak ile doğal ahlak görüşleri arasındaki bu kavga, tüm Orta Çağ'a damgasını vurur. Hümanizm ve Reformizm'in etkisi altında değişen dünya görüşü ve sosyal şartlar, etikçiler ile filozofların kilise ahlakına, Tanrı'nın kudretine olan inançlarını sarsar. Etik, teoloji ve Hristiyan ahlakına karşı bağımsızlığını ilan ederken, çeşitli Hristiyan mezhepleri de bir taraftan kendi varlıklarını korumak için doğal etik, doğal hukuk ve doğal teolojiyle, diğer taraftan da birbirleriyle güç kavgasına girerler. Bu savaş, yalnızca yalın entelektüel sahada değil, aynı zamanda toplumsal katmanlar ve çeşitli toplumlar arasında da sürer. Bu durum, antik etiğin iyimser bakış tarzını ortadan kaldırdığı gibi, şüphecilik, ferdiyetçilik, özerklik ve özgürlük gibi kavramların da vücut bulmasına zemin hazırlar. Descartes'tan Kant'a tüm aydınlanma felsefesi, skolastik felsefenin dinî-ahlaki anlayışına ve teolojiye dayalı ödev ahlakına karşı durur.⁷

6 Bkz. Geismann, 2000, s.3.

7 Krş. Krüger, 1967, s.10

Öte yandan insan doğasında iradenin belirlenimine dair nesnel bir ilke arayan her türlü deneme de başarısızlığa mahkûm olmuştur. Mesela, bilindik 'ahlaki duygu'ya (zevk veya elem) bakalım. Gerçi doğrudan bu duygunun her irade için nesnel bir norm olduğu iddia edilemez. Daha ziyade o, irade doğal bir tarzda belirlendiği sürece, mutluluğa (bu tür bir istegin tüm hedeflerine erişme anlamında) dair belli bir ihtiyaca gönderme yapar. O zaman bu duygu mutluluğun zorunlu koşulu olur. Ancak bu kanıt, mutluluk kavramından ve mutluluk yaşantısının deneye bağımlı koşullarından ötürü sadece öznel olup nesnel bir belirlenimi olamayacağından baştan boşa çıkar. Yani doğa da Tanrı iradesi gibi ahlaki eylem için bir dayanak oluşturamaz.

Ana sorun, yukarıda da belirtildiği gibi, ahlaki eylemin güdünün nerede aranması gerektiği sorunudur. İlk bakışta *en yüksek iyi* Kant'ta, 'insanın ahlaki eylem ve etkinliklerinin son hedefi' olarak görünür. Ancak biraz daha yakından incelendiğinde, ona dair çeşitli kavrayışların var olduğunu hemen fark ederiz. Bu çerçevede *Refleksiyonlar* ve *Saf Aklın Eleştirisi*nde en yüksek iyi, ahlaki davranışın yönlendiricisi ve hedefi olurken, bilhassa *Pratik Aklın Eleştirisi*nde ahlak yasasının gerçekleştirim aracı olmanın ötesinde bir anlam taşımaz.⁸

Kant'a göre ahlaklılığın kaynağı artık bundan böyle doğa veya toplum düzeninde, Tanrı iradesinde, mutluluk arzusunda veya ahlaki duyguda aranamaz. Teolojik bir etik imkânsıdır (Kant, 1790/1983e, s. 567); çünkü bu tarz bir temellendirme ile ahlakın nesnel, genel geçer bir yapıya kavuşturulması mümkün değildir. Nasıl teorik felsefe eleştirel yöntemle dogmatizmin zincirlerinden kurtulmuşsa, ahlaki davranış da güdü ve eğilimlerin belirsizlik ve bağımlılığından kurtarılmalıdır. Böyle bir etik veya Kant'ın tabiriyle "Töreler Metafizigi" saf ve *a priori* geçerliliği olan kuralların bir sistemi olmak zo-

8 *En yüksek iyi*'de iki farklı manayı birbirinden ayırt etmek gerekir: O ilkin, şartsız, mutlak şart olarak kavranabilir, bu haliyle en yüksek iyi 'mutlak iyi' ile özdeş olur; diğer taraftan o bir değer yargısı niteliğinde görülür, böylece de, diğerleriyle 'mukayese edilemeyecek en yüksek değerde' (Kant, 1785/1995, s. 9) olan iyidir (bkz. Düsing, 1971, s. 5.)

rundadır. O ampirik olgularla, yani 'olan şeyle' değil, yalnızca, hiçbir zaman gerçekleşip gerçekleşmeyeceğine bakılmaksızın, 'olması gerekenle' ilgilenmelidir (Kant, 1785/1995, ss. 2-7). Yine bu etik, tüm dürtü ve eğilimlerimizin doyurulması demek olan mutluluğa, davranışlarımızın ilkesel belirleyeni olması noktasında hepten karşı olmalıdır.

İyi İrade ve Ödev

Kant, yaderk (heteronom) diye adlandırdığı tüm belirleme nedenlerini eledikten sonra geriye bir tek imkân kalıyor: İradeyi mümkün olan tüm içeriklerinden soyutlamak. Bu irade Kant'a göre genel yasa koyan biçimden başka hiçbir belirleyici nedene sahip olamaz. Ancak böyle bir irade özerk ve özgür olabilir. Bu bağlamda ilkin Kant *iyi* bir *iradede* neyi anladığını ortaya koyuyor. Gerçi iyi bir irade belli bir nesneyi isteyen iradedir. Fakat bir nesneyi istiyor olma henüz iradenin iyi olduğu anlamına gelmez. İyi istemenin kendine özgü bir tarzı vardır. Bir irade, iyiyi iyi olduğu için istediğinde ancak iyi olur. Böylece iyi, iyi iradenin sahip olabileceği biricik güdüdür. Fakat burada unutulmaması gereken önemli bir nokta vardır; o da insan iradesinin yetkin olmayışıdır. Bunun için Kant, iyiyi iradeye emir formunda sunmak zorunda kalır (Kant, 1785/1995, s. 29). Böylece iyi, insan için bir ödev niteliğine bürünür. Diğer bir deyişle, iyi irade ödevi isteyen irade olur. Yine de bu isteme, iyi bir iradeye sahip olmak için henüz yeterli değildir. İradenin bizzat ödev tarafından belirlenmiş olması, yani bir eylemin tümüyle *ödev gereği* yapılmış olması gerekir. Kant bu sorunu ahlaki ödevi yani '*kategorik imperatif*'i saf akılda temellendirerek çözmek ister. O zaman etiğin temel sorunu, saf aklın iradeyi belirleyip belirleyememesi sorunu haline dönüşür. Bu yüzden Kant, aklın iradeyi belirleme yeteneğini *saf aklın pratik kullanımı* olarak gösterir (Kant, 1788/1994, s. 28).

Kant, formalizimle yerilme pahasına, ahlaki olarak damıtılmış saf bir eylem arayışı içindedir. Bir eylemin ahlaki olma-

sı için 'ödevle uygun' olması yeterli değildir, doğrudan 'ödev gereği/ödevden dolayı' yapılması lazımdır. Bu, bizim yalnızca 'harici' olarak 'ödevle uygun' davrandığımızda değil, tümüyle pratik aklın özerk yasa koyuculuğuyla belirlenen bir iradeye göre, *ödev bilinciyle* davrandığımızda mümkündür. Ancak bu şekilde ödevin yerine getirilmesi ahlaklılığın saf ve koşulsuz ölçütüne uygun düşer. Böyle bir eylem de tam anlamıyla 'ahlaken doğru eylem' olur. Buna göre 'ödev, yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur (Kant, 1785/1995, s. 15).

Kant *saygı* duygusunu, düşünsel bir nedenin uyandırdığı *a priori* bir duygu olarak tüm diğer duygulardan ayırt eder. Çünkü o, öteki duygular gibi şeylerle ilgili değildir. Şeyler bizde eğilim var edebilirler, sevgi veya korku doğurabilirler ama hiçbir zaman saygı uyandıramazlar. Keza saygı edilgin olarak duyulan bir duygu değil, aklın bir kavramı aracılığıyla kendi kendine etki yapan bir duygudur, bu yüzden de eğilim veya korkunun yarattığı ilk türden duygulardan türce farklıdır. Saygının nesnesi sadece yasadır. Kant'ın tabiriyle, "İradenin yasa tarafından belirlenmesinin ve bunun bilincinin adı *saygı*dır; öyle ki bu saygı, yasanın özneye *etkisi* olarak görülür, *nedeni* olarak değil." (Kant, 1785/1995, s. 17). Ve ödev kavramı "*Nesnel olarak*, eylemin yasaya uygunluğunu ister.", "*öznel olarak*, yani maksimleri bakımından" yasaya saygı ister (Kant, 1788/1994, s. 89). Bir bakıma ahlak yasası, duygudan kaynaklanan her tür eğilimi engellemek için yine bir duyguyu ama aklın ürünü bir duyguyu devreye sokar.

Bir eylemin 'ödevden dolayı' yapılması, yasaya saygıdan dolayı yapılması anlamına gelir. Türce farklı olan bir duygu ödevle ilişkilendirilir ve ahlak yasası dolaysız olarak iradeyi belirlemenin ilkesi yapılır. Böylece, ödevin tanımlanmasında 'yasaya saygıdan' ifadesinin doğurduğu, acaba ödev doğrudan duyguyla ilgili bir motive mi ihtiyaç duyuyor, endişesi de ortadan kalkmış olur.

Pratik Akıl ve Özgürlük

Kant'ın *pratik akıl* diye adlandırdığı insani akıl, teorik akıldan başka bir şey değildir. Ama bu pratiktir, çünkü o pratik olarak adlandırılan insani eylemler, uğraşlar ve isteklerle ilgili sorulara yöneliktir. Pratik akıl yetisi Kant'a göre aynı zamanda bizim kendi eylemimizi ve eylemimizin arkasındaki isteği özgür, yani duyuşsal etki ve ilgilerden bağımsız bir şekilde belirleme yeteneğidir.⁹ Tam da bunu Kant ahlaki eylemin zorunlu koşulu yapar. Yani Kant, saf, duyuşsal etkiden bağımsız olan pratik akıl, iyi irade öğretisinin temeline yerleştirir. Pratik akıl eylem sahasında yalnızca bir bilgi yetisi değil, aynı zamanda ahlaki yasa koyma yetisidir. Pratik akıl değil de yabancı bir ilke tarafından belirlenen irade ise *heteronom* (yad-erk)dur, özgür değildir. Pratik akıl özerkliği sayesinde iradeyi tümüyle özgür kılan yetidir; çünkü ahlaken iyi olabilmek için ilkin iç ve dış sınırlandırmalardan bağımsız olmak (*negatif özgürlük*), sonra da bizzat kendi koyduğu yasaya uymak (*pozitif özgürlük*) gerekir (Kant, 1788/1994, s. 38).

Normalde insan ya akıl ya da doğa yasaları tarafından belirlenebilir. Bu durumda özgürlüğün mümkün realitesi savunulamaz. Yani ortada açık bir çelişki vardır. Fakat bu Kant'a göre *görünürde* bir çelişkidir. Eğer insan iki farklı dünyaya, biri *fenomenal* biri *numenal* dünyaya ait bir varlık olarak düşünülebilirse o zaman çelişki ortadan kalkar.

Özgürlük aynı zamanda tecrübe dünyasında etkide bulunan ama kendisi bu dünyaya ait olamayan bir nedensellik biçimi olarak da düşünülebilir. Diğer bir deyişle iki tür nedensellik yan yana bulunabilir: 'Özgürlükle olan nedensellik' düşünsel dünyaya, 'doğa yasalarına göre olan nedensellik' deneyim dünyasına ait olur. Özgürlükle olan nedensellik kavramıyla Kant nedenler dizisinde iki farklı neden belirlenebileceğini varsayıyor. İlki dünyanın nedenler zincirinde bir ilk neden olarak Tanrı; ikincisi ise nedenler dizisi içerisinde ortaya çıkan olaylarda kendiliğinden bir başlangıç nedeni olarak

9 Bkz. Lutz-Bachmann, 2013, s. 8.

insan. Buna göre *transendental özgürlük*, aklın 'duyular dünyasının bütün belirleyenlerinden bağımsız olması' veya aklın nedenselliği bakımından 'bir görünüşler dizisini başlatma' yetisidir (Kant, 1787/1983b, s. 831). Transendental özgürlük açısından pratik özgürlük de iradenin, 'duyusallığın güdülerinin zorlamasından bağımsız olması' anlamına gelir. Ancak çelişkinin ortadan kalkması, yani özgürlüğün imkânı henüz gerçeklik demek değildir. İradenin özerkliği ve özgürlüğünü gerçekleştirmek için daha fazlasına ihtiyaç vardır. Bu 'daha fazla' olan da, *pratik* olanda, pratik aklın postulatlarında (ko-yutlarında) mevcuttur.

Ahlak Yasası

Ahlaklılığın belirlenimi bağlamında pratik bilgi yetisi uygulamadaki somut kullanıma dair fazla bir şey söylemiyor. İşte tam olarak bu koşulsuz, *kesin buyruğun* ödevidir. O bizim elimizde bir pusula gibi her daim kullanılabilir bir ölçüttür. *Genelleştirilebilirlik* ışığı altında öznel bir eylem maksiminin test edilmesine yönelik olan ahlaki buyruk veya kesin buyruk şöyledir:

Ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun (Kant, 1785/1995, s. 38).

Onun aracılığıyla hem kendi istek ve eylemlerimizi hem de başkalarının istek ve eylemlerini belli bir somut eylem ko-numunda olgusal olarak test edebiliriz: Eylem veya eylemin arkasında pratik aklımızdan kaynaklanan ahlaki bir niyet, amaç veya güdü mü vardır yoksa heteronom bir ilke mi? *Ahlaki buyruk* kendi açısından pratik aklın özerklik ilkesinden kaynaklanır. Buyruk bize, 'koşulsuz eylem önerme talebi' modelinde bir ilke sunar. Bununla biz tekil, somut durumlarda eylemlerimizin arkasındaki öznel maksimlerin, pratik aklın bizde ahlaken doğru olarak gösterdiği ve aynı zamanda yapmak için buyurduğu şeye tam olarak uyup uymadığını test ederiz. Kesin buyruk, bizzat ahlaklılığın veya ahlaki doğruluğun geçerlilik nedeni veya en yüksek ilkesi değildir. Ahlak-

hılığın Kant'taki nihai nedeni, yukarıda da vurgulandığı gibi, pratik aklın belirlediği *iradenin özerkliği* ilkesidir.

Kant felsefi açıdan önemli bir bakış açısını kesin buyruğun üçüncü formülünde ortaya koyar:

Her defasında insanlığa, kendi kişi[liği]nde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun (Kant, 1785/1995, s. 46).

Öte yandan yasa koyucu olarak insan, iradesinin özgürlüğü sayesinde gerçekleşecek bir *amaçlar ülkesini (düşünsel dünya)* varsaymak zorunda kalır. Doğadaki amaçlılık düşüncesi, sonuçta bizi doğadaki son-amacın ne olduğu sorusunu sormaya yöneltir. Kant'a göre doğanın son amacı *mutluluk* olamayacağına göre, bu ancak insanın onun sayesinde doğayı kültürün¹⁰ bir aracısı olarak kullandığı amaç olabilir. Ancak bu bireyde değil türde gerçekleşebilecek bir amaçtır. Doğanın insan ırkı için koyduğu temel gaye 'evrensel medeni bir toplumu' biçimlendirmektir (Kant, 1784/1983c, s. 16.). Tüm insanların tabii oldukları tam ve yetkin bir anayasa sayesinde ilkin birey ve toplum arasında ortaya çıkan çatışma, yani 'toplumdışı toplumsallık' (Kant, 1784/1983c, s. 394) ortadan kaldırılabilir. Amaçsallık kavramı, tarihi toplumsal bağlamda bizi, doğanın son-amacının veya *insanın ahlakileşmesinin* tam olarak gerçekleşebileceği *sürekli barış* idesine iletir. *Salt Aklın Sınırları Dahilinde Din [Rel]* adlı çalışmada ise kamusal yasalara değil, ahlak yasalarına dayalı saf ahlaki bir toplumun inşası hedeflenir. Kant, en yüksek ahlaki iyiliğin, yalnızca bireylerin kendi ahlaki mükemmellikleri için çabalamalarıyla gerçekleşmeyeceğine; herkesin ahlaki gelişimini

- 10 *Kültür*, insanın akıllı doğa varlığı olarak doğal belirlenimidir. Tüm diğer amaçlar onun altında sıralanırlar. İlkin onun sayesinde son amaç düşünülebilir. Ancak o doğal amaç olarak ilkin doğa zorunluluğuna tabidir. Bütün kültürlerin amacı özgürlüğü mümkün kılan bir ortam var etmektir. Yetkin bir anayasa oluşturmak en üstün politik iyi ve kültürün en son amacıdır. Kant'ın teleolojik doğa kavramı tarih felsefesi dâhilinde yalnızca tarihsel bakışa hizmet eden bir regülatif (düzenleyici) işleve sahiptir. Hem tarih felsefesi hem de din felsefesi insandan ahlaki bir varlık olarak hareket ediyorlar ve her biri ahlak felsefesine dayanıyorlar.

ilerletmesi ve 'erdem yasalarına göre işleyen' bir topluluğu Tanrı'nın da inayetiyle inşa etmesi gerektiğine inanır.¹¹

Kısaca, amaçların sistematik birliği ancak bir *son* ya da *nihai amaç*, *son gaye* idesiyle mümkün olur. Pratik akıl veya özgürlüğümüzü kullanmanın biçimsel akıl koşulu olarak ahlak yasası, amaçların sistematik birlikteliğini en yüksek iyi kavramı aracılığıyla gerçekleştirir. Bu ise, en yüksek iyunin birbiriyle çatışan taraflarının, yani *akıl* (ahlaklılık) ve *doğa* (mutluluk) nın, sentetik *a priori* bir form içinde birleşmesi anlamına gelir. Şimdi bunun nasıl mümkün olduğuna bakalım.

En Yüksek İyi

Saf aklın ürünü olan *ahlak yasası* bize ahlaki eylemlerimiz için biçimsel bir kalıp veriyor, ancak o ahlaki iradeye gerçek bir durumda somut bir istikamet sunmak durumunda değil henüz. Kant bu problemi 'en yüksek iyi'yi ahlak yasasının nesnesi yapmakla aşmaya çalışır. En yüksek iyi bu haliyle, 'nasıl davranmalıyım?' ve 'neyi umabilirim?' sorularına verilen doyurucu bir cevap niteliğindedir. İlk bakışta en yüksek iyi Kant'ta, "insanın ahlaki eylem ve etkinliklerinin son hedefi" (Düsing, 1971, s. 5) olarak görünür.

Ahlaki dünya saf aklın bir talebidir. Bu talebin bir anlam taşıması için saf akıl pratik olabilmelidir. Bu ise üç teorik kavramın, yani özgürlük, Tanrı ve ölümsüzlüğün var sayılmasını şart koşar. Bir bakıma, uygun bir etki tasavvur edilmeksizin ahlak yasası bizim için bağlayıcı değildir. Kant'ın tabiriyle, bu kabul olmaksızın 'ahlak yasası boş bir kuruntudan ibaret' (Kant, 1787/1993b, s. 839) kalır. Böylece ahlak yasası gerekli etki gücünü en yüksek iyi idesi yardımıyla kazanır. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde en yüksek iyi idesi, yukarıda da belirtildiği gibi, ahlak yasasının gerçekleştirim aracı olmanın ötesinde bir anlam taşımaz. Artık en yüksek iyi etik bir değerlendirmenin ilkesi olarak değil, fakat insanın ölümlü-sonlu bir varlık

11 Bkz. Kant, 1793/1983g, s. 755.

olmasından kaynaklanan sınırlı ahlaki bilincinin, sonsuza değin bir açılımı için gereklidir. Bu bağlamda en yüksek iyi saf pratik aklın 'koşulsuz tümlüğü' (Kant, 1788/1994, s. 118) olarak düşünülmelidir.

En yüksek iyide saf, koşulsuz amaçların ilkesi ahlaklılık ile koşullu amaçların ilkesi mutluluğun sistematik bir birlikteliği amaçlanıyor. Bir bakıma akıl, pratik sahanın tecrübe dünyasında da insan istek ve eylemleri için son bir hedef belirliyor.

En yüksek iyide saf, koşulsuz amaçların ilkesi ahlaklılık ile koşullu amaçların ilkesi mutluluğun sistematik bir birlikteliği amaçlanıyor. Şimdi mutlulukla ahlaklılık arasındaki bağlantı ya analitik ya da sentetik olmalıdır. Analitik (ikisinin özdeşliğini öngören) bir bağlantı mümkün olmadığından biz onu neden-etki bağlantısı olarak düşünmek zorundayız. Buna göre saf pratik aklın diyalektiği şu şekilde formüle edilebilir:

Ya mutluluk arzusu erdemin maksimlerinin hareket ettirici nedeni, ya da erdemin maksimi mutluluğun etkide bulunan nedenidir (Kant, 1788/1994, s. 123).

Pratik aklın çatışkısının ilk kısmı ahlaklılığı mutluluk için bir araç kılacağından, Kant'a göre bütünüyle imkânsızdır. Önermenin ikinci kısmının dile getirdiği iddia, erdemli bir çabamızın mutluluğun nedeni olması gerektiği de ilk etapta mümkün görünmüyor.

Kısaca, mutluluğun nedeni olarak erdem duyu değil de akledilir âlemde düşünülürse pratik aklın çatışkısı çözülmüş olur; çünkü erdem ile mutluluğun bütünsel birlikteliği duysal âlemdeki bir gerçekleşim olarak düşünülmemiştir. Bu ise ruhun ölümsüzlüğünü koyutlamak anlamına gelir. Çünkü sonsuza değin sürecek bir ilerleme, en yüksek iyunin ilk şartı olan yetkin erdemliliğin insanın (sonlu-duysal varlığın) bu dünyadaki yaşantısı boyunca gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu nedenle de koyutlanmalıdır. Ahlaki-dinî sahada pratik aklın çatışkısı ve onun aklın idelerinin koyutlanmasıyla çözülmü, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ortaya konulan, 'şayet yapılması gerekeni yaparsam neyi umabilirim?' sorusuna cevap teşkil

eder. Böylece koyutlamanın var ettiği 'umut' veya 'umma'da aklın teorik ve pratik ilgisi birleşmiş olur.

Postulatlar ve Akıl İnancı

Şimdi, en yüksek iyiyi ahlak yasasının erişilmesi gereken gayesi olarak buyuran saf pratik akıl, onun duyular dünyasındaki gerçekleşiminin imkansızlığının var ettiği çatışkıyı çözmek için, her şeye gücü yeten ve aynı zamanda doğanın varlık sebebi olan bir iradeyi, yani Tanrı'nın varlığını, ahlaklılıkla mutluluk arasındaki bağlantının garantörü olarak, duyular dünyasında olmasa da, duyular-üstü (akledilir) bir dünyada koyutlamak (postulieren) zorundadır.

Kant pratik sahada postulattan, teorik olarak kanıtlanamayan, ancak pratik anlamda koşulsuz olarak geçerli olan ifadeleri anlar (1788/1994, s. 143). O, aklın teorik ve pratik ilgisinin yöneldiği, 'Neyi bilebilirim?' ve 'Ne yapmam gerekir?' sorularını yönelttikten sonra, aynı anda hem teorik hem de pratik olan üçüncü temel soruyu ortaya koyar: 'Ne umabilirim?' (Kant, 1787/1993b, s. 832) Burada *umut*, henüz olmamış olana yöneliktir ve aslında 'yapmam gerekeni yaparsam ne umabilirim?' şeklinde anlaşılmadadır.¹² O bu haliyle ahlaki teleolojinin temel sorusu olup, cevabı *en yüksek iyi* öğretisinde yatmaktadır.

Şimdi, en yüksek iyiyi özgür irade vasıtasıyla gerçekleştirmek ahlaki bir gereklilik olduğundan, bu tür bir nedenselliği öngören *özgürlük* koyutlanmak zorundadır. Çünkü saf pratik akıl, ahlak yasasının varlık nedeni olan özgürlük olmaksızın iradeyi belirleyemez. O, bilmek ve zorunlu ahlak yasasıyla kanıtlamak durumunda olduğumuz, saf aklın biricik idesidir; başka bir ifadeyle, özgürlüğün realitesi dolaysız bir şekilde ahlak yasasının imkanlılığı şartına bağlı olarak koyutlanırken, diğer iki postulat en yüksek iyinin istemesiyle ahlaki bir gerçeklik kazanmaktadır. Bu demektir ki, Tanrı ve Ölümsüz-

12 Geniş bilgi için bkz. Çilingir, 2003.

lük ideleri ancak özgürlük idesi vasıtasıyla objektif bir gerçekliğe kavuşurlar.

Her ne kadar en yüksek iyi ahlaki bir ödev olarak talep ediliyorsa da, yukarıda da belirtildiği gibi, sonlu-akıllı bir varlık için en yüksek iynin tam bir gerçekleşimi imkânsızdır. Çünkü Kant en yüksek iynin en üstün şartı olan yetkin erdemi, niyetlerin ahlak yasasına tam bir uyumu olarak tanımlıyordu. Oysa bu tür bir uyum, yani 'kutsallık' veya 'son gaye' sonsuzda yer aldığından, sonlu bir akıl varlığı olan insanın duyular dünyasındaki yaşantısı boyunca gerçekleşme imkânı yoktur. Başka bir deyişle, 'son gaye' sonsuzda yer aldığından, insanın kendi hayat akışı içinde ona erişmesi imkânsızdır. Bu imkânsızlık, ahlak yasasına göre en yüksek iyiyi iradesinin son gayesi yapan ahlaki varlığın 'değeri' ile bağdaşmaz. Bu nedenle akıl tarafından buyurulun şeyin mümkün olması ya da yetkin erdemin (kutsallığın) sonsuza giden bir ilerleme ile tam bir uyum sağlaması gerekir. Sonsuz ilerleme ancak, "Akıl sahibi varlığın sonsuza dek sürüp giden varoluşu ve kişiliği (ki buna ruhun ölümsüzlüğü denir) varsayımıyla olanaklıdır." (Kant, 1788/1994, s. 133). Postulatlar, yalnızca ahlaki bir hayatın şartlarıdır, yani onlar spekülâtif aklın bilgi yetisine göre geçerli veya anlamlı değildirler.

En yüksek iynin imkânı bu yüzden yalnızca, bir yandan ahlaki iyi niyet talebini karşılayan, diğer yandan da iyi niyete uygun bir nedenselliği doğrudan duyular dünyasında gerçekleyebilen bir varlığın, en üstün neden olarak koyutlanmasıyla mümkündür.

Öyleyse, en yüksek iyi için var sayılması gereken, doğanın en üstün nedeni, *anlama yetisi* ve *irade* aracılığıyla doğanın nedeni (bunun sonucu olarak da yaratıcısı) olan bir varlık, yani Tanrı'dır. Sonuç olarak *en yüksek türetilmiş iynin* (en iyi dünyanın) imkânlığının koyutu, aynı zamanda *en yüksek asli bir iynin* gerçekliğinin, yani Tanrı'nın varlığının koyutudur (Kant, 1788/1994, s. 136).¹³

13 "Tanrıya, nitelikleri yaratıklara da uygun düşen çeşitli özellikler yüklenir, yalnızca bunların Tanrı'da en yüksek seviyeye ulaştığı düşünülür, [...]"

Böylece ahlaki bir zorunluluk olarak tüm doğadan farklı olan bir varlık, yani Tanrı koyutlanır. Fakat Kant'a göre, bu ahlaki zorunluluk nesnel, yani bizzat ödev değil, aksine "özneldir, dolayısıyla bir ihtiyaçtır." (Kant, 1788/1994, s. 136), çünkü Tanrı'nın varlığının kabulü aklın pratik kullanımının sonucu değildir. Teorik aklın kanıtlamaya gücünün yetmediği, bütün varlıkların yaratıcısı olan varlık, saf pratik aklın veya ahlak teolojisinin koyutlamasıyla öznел bir ikna gücü kazanıyor. Ancak Kant, bu ahlaki argümanın "bize [Tanrı'nın] varlığına dair nesnel-geçerli bir kanıt sunmayacağını" (Kant, 1790/1983e, s. 413) ya da inanç şüphecilerine Tanrı'nın var olduğunu kanıtlamayacağını, aksine ancak, eğer bir insan ahlaki bir tutarlılık içinde düşünmek istiyorsa, pratik aklın maksimleri doğrultusunda bu önermeyi kabul etmek zorunda kalacağını söyler. Postulatlar, yalnızca ahlaki bir hayatın şartlarıdır, yani onlar asla spekülâtif bilgimizi genişletemezler.

Tanrı'ya inanç herhangi bir varlıksal iddia içermiyor; daha ziyade insanın ona göre istek ve eylemlerini belirlemek zorunda olduğu bir ideye ilişkindir.¹⁴ Bu postulat diğer postulatlar da olduğu gibi bu da pratik bir inanç önermesidir, yani teorik anlamda bilgisel değer içeren bir önerme değildir.

Ahlak yasası bizi en yüksek iyi vasıtasıyla dine vardırır (Kant, 1793/1983g, s. 652); yani *ödevlerimizin yaptırımlar* olarak değil de *ilahi buyruklar* olarak *bilgisine götürür* (Kant, 1788/1994, s. 140). Böylesi bir inanç da *akıl inancı (dini)* veya *postulat inancı* diye adlandırılır. Akıl inancında eylemlerin zorunluluğu tanrısal emir veya iradeden değil, bizzat insandan, yani ahlak yasasından kaynaklanır. Ahlak yasası bize, pratik bir yasa olarak, yalnızca eylem talimatları sunmaz, aynı

Tanrıya yüklenen üç özellik vardır ve bunların üçü de ahlaksaldır: Tanrı *tek kutsal* olandır, *tek kutlu* olandır, *tek bilge* olandır; çünkü bu kavramlar sınırlanmamışlığı kendileriyle birlikte getirirler. Öyleyse bu kavramların düzenine göre Tanrı, *kutsal yasa koyucu* (ve yaratıcı), *iyilikli yönetici* (ve koruyucu) ve *adil yargıçtır* da. Bunlar herşeyi içeren özelliklerdir; Tanrı bunlar aracılığıyla dinin konusu olur ve bunlara uygun olarak metafizik yetkinlikler kendiliklerinden akla katılırlar." (Kant, 1788/1994, s. 142 dipnot).

14 Bkz. Geismann, 2000, s. 40.

zamanda bu eylem talimatlarına uymanın imkanın koşullarını da sunar. Pratik zorunluluk taşıyan postulatçı kabul teorik aklın eksiklik veya yetersizliğini tamamlar, çünkü bu kabul içeriksel olarak teorik akıl tarafından ne kanıtlanabilir ne de yadsınabilir. Postulatlar, teorik dogmalar değildir, tersine pratik açıdan zorunlu olan varsayımlardır. Onlar bu anlamda, spekülâtif aklın idelerine nesnel gerçeklik kazandırarak, spekülâtif bilgiyi tamamlama işlevi görürler. Böylece saf teorik aklın *transendental ideleri* pratik kullanımında içkin ve kurucu bir yapıya kavuşurlar. Bu bağlamda denilebilir ki, Kant'ın bütün din felsefesi ve buradan da postulat teorisi yalnızca yalın bir ahlak felsefesi değil, aynı zamanda bir *ahlak teolojisi*dir.¹⁵ Buna göre, postulat teorisi saf ahlak felsefesi ile saf teoloji arasındaki (ahlak teolojisi anlamında) bağlantı noktasını oluşturur.

Öte yandan Kant'a göre, sıradan aklın ürünü ahlak ilkeleri nasıl bir eleştiriye tabi tutulmuşsa, aynı şekilde dinî inanç ve anlayışlar da saf pratik akıl tarafından test edilmek zorundadır. Tanrı varoluşun sebebi veya gerçekliğin nihai açıklama ilkesi olarak düşünülürse, o zaman Tanrının varlığı ve varlığının kanıtının delilleri sorgulanmaya başlar. Başta Tanrının evrenle ilişkisi ve insanın Tanrı karşısındaki konumu tartışma konusu olur. Bu konuda verilen cevaplar şu şekilde özetlenebilir: Tanrı evreni, bir mühendis (Demiurg) gibi, verili maddeyi idelerin düzenine göre şekle sokarak düzenli bir dünya olarak yarattı (Platon). Tanrı evrenin gâi (ereksel) sebebidir (Aristoteles). Evren Tanrını bir tezahürüdür (südur/emanation) (Yeni-Platonculuk). Tanrı evreni yoktan/hiçten yarattı (vahyi dinler). Bunu yanında geleneksel olarak teleolojik, kozmolojik ontolojik kanıtlar ortaya konuluyor. Kant tüm bu yaklaşımların ve kanıtların kavramsal

15 Bir Tanrı'ya inanç bizi dine ve dolayısıyla teoloji sahasına vardırır. Genel olarak belli dinî kanaatlere dayandırılan ahlaka, *teolojik ahlak*; ancak, Kant'ın yaptığı gibi, ahlaki (törel) bilinç üzerine inşa edilen inanca da *ahlaki din* (Kant, 1793/1983g, s. 652) veya *ahlak teolojisi* Kant, (1790/1983e, s. 567) denir. Geniş bilgi için bkz. Wimmer, 1990; Messer, 1929.

olarak sonuç vermeyeceğini söylüyor. Ona göre Tanrı ancak ve öncelikle ahlaki yasa koyucudur, tümüyle ahlaki olandır. Bu Tanrı saf aklın bir koyutudur ve asla bilginin konusu yapılamaz veya mükâfat ve mücazatin nesnesi kılınarak insanileştirilemez. Buna göre Tanrıya ve gelecekteki bir yaşama ilişkin inanç da ancak ahlaki olarak motive edilen, yüksek bir varlık idesi ve gelecekteki bir dünyaya yönelik olan akıl inancı olabilir.

Dinin var olması için ne ibadet ne de teorik bilgi zorunludur. Kant dini öncelikli olarak Tanrı'nın varlığıyla, ruhun ölümsüzlüğüyle ve Tanrı'nın bağışlayıcı inayetine olan akli veya ahlaki iman ile ilişkilendirir. Kuskusuz bu din yaklaşımı, büyük ölçüde vahyî dinlerin dışına çıkmak anlamına gelmektedir. Bu inanç, insan doğasında bulunan, kötülüğe yönelik köklü meyle rağmen ahlak yasasının gereklerini yerine getirmeyi bizim için mümkün hale getirmektedir. Bu inanç, en yüksek iyinin geliştirilmesi buyruğundan kaynaklanan pratik aklın bir inancıdır. En yüksek iyinin geliştirilmesi, dolayısıyla da onun olanağının varsayılmasına yönelik yargımızı, "Öznel bakımdan gereksinim olarak, ama aynı zamanda *nesnel* bakımdan (pratik olarak) zorunlu olanı geliştirmenin aracı olarak belirleyen ilke, ahlaksal bir amaçla [bir şeyi] doğru diye kabul etme *maksiminin* temelidir, yani saf pratik aklın bir inancıdır. Bu inanç buyurulmuş bir inanç değildir." sadece "Ahlaksal niyetin kendisinden çıkar." (Kant, 1788/1994, s. 158).

Salt Aklın Sınırları Dahilinde Din'de Kant, "Tek bir (gerçek) din vardır, ama inancın çeşitli türleri olabilir." (1793/1983g, s. 768) diyerek tarihsel (vahyî) dinler ve farklı inançlar konusundaki bakış açısını ortaya koyar. Bu yüzden farklı din-denim (Yahudilik, İslamiyet vb. gibi) demekten ziyade farklı inançtanım demeyi tercih etmek gerekir Kant'a göre. Öte yandan akıl inancı, insan doğasının zayıflığı ve toplumsal sahadaki sorunlardan ötürü vahyî dinleri veya tarihsel inançları da dışlamaz:

Tarih felsefesi bağlamında Kant, vahyedilmiş dinin işlevinin daha ziyade sosyal ya da tarihsel olduğuna inanır. Böylece teorik sahada yalnızca düzenleyici bir kullanıma sahip olan ideler (özgürlük, Tanrı ve ölümsüzlük), aklın pratik kullanımında ahlaki eylemin imkânı için zorunlu olarak koyutlandıklarından nesnel bir gerçekliğe sahip olurlar ve ilk defa, nihai olarak ahlak yasasının doyurulması ihtiyacından kaynaklanan postulatlar vasıtasıyla, pratik çatışmanın bütünüyle ortadan kaldırılması imkânı doğar. Bu imkânla bir yandan ahlaki-özerk eylem garanti altına alınırken, diğer yandan da inanca sağlam bir zemin bulunmuş olur.

Kant belirgin bir şekilde Tanrı'nın varlığına dair pozitif (inancı gereksiz kılan) bir bilginin tüm ahlaklılığı tahrif edeceği uyarısında bulunuyor; çünkü bu bilgi bizim yapıp etmelerimizin sonuçlarını içerecekti. Bu durumda bizim eylemimizin ahlaki bir değeri olmayacaktı, yani sonuçları (yarar ve zararı) dikkate almadan eylemde bulunmuş olmayacaktık.

Tanrı'ya ve onun gelecekteki muhtemel krallığına yönelik saf pratik akıl inancının koşulu ahlak yasasının sorumluluğu bilincidir. Bu bağlamda iki noktayı tekrar vurgulamakta fayda var: İlkin, saf irade veya saf (pratik) aklın haricinde ahlak yasasının yükümlülüğü Tanrı düşüncesi üzerine kurulamaz. İkinci olarak, mutluluk ile öteki dünyaya ait bir ödül düşüncesi asla ahlaki davranış için güdü olamaz. En yüksek iyyinin tam bir gerçekleşim imkânı, yukarıda da belirtildiği gibi, insanın bu dünyadaki yaşantısı boyunca, sonlu bir varlık olması yüzünden mümkün olmadığından ödev sayılamaz ve bu nedenle de insana buyrulamaz. Tanrı'nın varlığı, erdemliliğe layık mutluluğu ve dolayısıyla da çatışkının kaldırılması umudunu yalnızca bir 'ideal' olarak sunuyor, 'ide' olarak değil. Bu demektir ki, insan için en yüksek iyiyi gücü ölçüsünde talep etmek kesin bir buyruk iken, onun gerçekleşmesi bir ideal olarak yalnızca umulabilir.

Sonuç

Ahlak felsefesinde bir dönüm noktasını oluşturan yaklaşım iradenin özerkliği ve özgürlüğü ilkesidir. *Kategorik* veya *kesin buyruk*, bazılarının iddia ettiği gibi, Kant'ın ahlak öğretisinin tüm içeriğini temsil etmez. Bununla biz ancak somut durumlarda eylemlerimizin arkasındaki öznel maksimlerin ahlak yasasına uyup uymadığını test edebiliriz. Kesin buyruk bize isteklerimizi ahlaki bakış açısından gözlemlene ve iradî beyanlarımızı kontrol etme imkânı tanır. Bütün mesele ahlaki doğrunun etik ölçütünü belirlemedir.

Kant'ın ahlak felsefesine yöneltilen eleştiriler ağırlıklı olarak ahlak yasasının saflığı ya da mutluluk ile ahlaklılığın birlikteliği üzerinedir. Kant etiğinin pratiği dikkate almadığı, bu yüzden bütünüyle formel bir yapıya sahip olduğu veya insanın ahlaki zafiyetleri ile onlardan kaynaklanan sosyal ilişkilerini hesaba katmadığı ve dahası, ikircikli bir öğretiye dayanıp, ahlaki dünyayı ampirik olandan bütünüyle soyutladığı iddia edilmektedir. Yine bu iddialara göre, Kant etiğine göre insan ahlaken iyi bir varlık, ancak eğilimlerini ve mutluluğa yönelik çabalarını baskı altına almakla olur.

Kant'ın ısrarla ahlak felsefesini tüm ampirik unsurlardan arındırmaya çalıştığı doğrudur. Ancak ampirik motiflerle ahlaki motiflerin birbirinden bu kesin analitik-yöntemsel ayrımı, hiçbir zaman onların karşı karşıya getirilmesi değil, iradeyi belirleyen bütün deneysel nedenlerin ahlaktan uzak tutulması ve aklın, ahlaki davranışın dayandığı biricik ilke olması amacına yöneliktir. Doğrusu Kant, Hegel'in 'içeriksiz, boş kesin buyruk' şeklindeki yergisini hak etmiyor ya da Schiller'in iddia ettiği gibi, ahlaki bir varlık eğilim olmaksızın veya bütünüyle eğilim karşıtı davranmak zorundadır demiyor. Mutluluğa yönelik çabayı baştan ahlaklılıkla çatışma durumunda da göstermiyor. Başka bir ifadeyle, bir davranışın ancak ve ancak eğilime karşı olursa ödev olacağı savunulmu-

yor (Ebbinghaus, 1968, s. 80).¹⁶ Söylenen şey, ödevin eğilimlerden türetilmeyeceği veya kişinin kendi mutluluğunu elde etmeye çalışmasının hiçbir zaman ödev sayılamayacağıdır. Ayrıca Kant'ın deontik etik modeli yalnızca maksimler için evrenselleştirilebilirliğin formel bir ölçütünü sunmuyor; insana kendinde amaç olarak saygı gösterilmelidir diyerek aynı zamanda içeriksel bir tespit de yapıyor. Keza 'değer taşıyan' tek varlık olarak insanın önüne etik-siyasi sahada 'evrensel medeni bir toplum' ve 'ebedi barış' hedefi; etik-teolojik sahada 'erdem yasalarına göre düzenlenmiş etik bir topluluğun' veya '*amaçlar krallığı*'nın onurlu bir üyesi olma nihai hedefi koyularak, ahlaki maksimlerini sürekli geliştirmesinin motivasyonu sağlanmış oluyor. Postulatlar en yüksek iynin kapsamı dâhilindeki mutluluğun sonsuz ve adil garantörleridir. Saf, yalın bir ahlak teolojisi böylece, yalnızca postulat öğretisi aracılığıyla mümkün oluyor, "Çünkü mutluluk *umudu* ilkin ancak dinle başlayabilir." (Kant, 1788/1994, s. 141).

Kant'ın etik teolojisinde insan dinî inançları sebebiyle ekstra bir ödev üstlenmiyor. Din ve inançlar ahlaki ödevlerimizin alternatifi değildir. Diğer bir deyişle, Tanrı bilgisi ahlaki tamamlar, ancak asla ödevin veya ahlaken iynin ne olduğunu belirleyemez. *Tanrı* ister mutluluğun paylaştırıcısı ister doğa ve ahlak yasasının garantörü isterse etik topluluğun kurucusu olsun asla ahlak yasasının yükümleyici karakterinin transendental koşulu olamaz; asla en yüksek iyiyi talep etmenin yükümleyici ödev karakteri değildir, aksine yalnızca varsayılan ödevlendirmede en yüksek iynin *imkânıdır*. Şayet Kant ara sıra ahlak yasasının Tanrı'nın varlığı varsayımı olmaksızın yeterince yükümleyici veya hareket ettirici güce sahip olmayacağını söylüyorsa, bu yalnızca ahlaki güdünün etkisini inanç yoluyla güçlendirmeye yöneliktir.

16 Kant'ın en yüksek iyi kavramına yönelik eleştiriler için bkz. Silber, 1964; Albrecht, 1978; Beck, 1974.

Kaynakça

- Albrecht, M. (1978). *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*. New York: Hildesheim.
- Lutz-Bachmann, M. (2013). Grundkurs Philosophie. *Ethik*, 7, Stuttgart: Reclam.
- Beck, L. W. (1974). *Kants 'Kritik der praktischen Vernunft'*. München: Ein Kommentar.
- Çilingir, L. (2003). *Umut Felsefesi*. Ankara: Elis.
- Çilingir, L. (2003). Kant'ta Mutluluk Ahlaklılık İlişkisi. *Felsefe-logos*, 21, 119-137.
- Çilingir, L. (2005). *Pratik Aklın Doğal Diyalektiği*. Ankara: Elis.
- Delekat, F. (1969). Immanuel Kant. Historisch-kritische Interpretation der Hauptschriften, Heidelberg: Königshausen.
- Düsing, K. (1971). Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie. *Kant-Studien*, 62, 5-42.
- Ebbinghaus, J. (1968). Deutung und Missdeutung des kategorischen Imperativs. Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ss. 80-96.
- Geismann, G. (2000). Sittlichkeit, Religion und Geschichte in der Philosophie Kants. *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 8, 437-531.
- Herzog, J. S. (2000). Die Bedeutung der Religion in Kants Moralphilosophie- Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung, (Dissertation).
- Kant, I. (1983a). Kritik der reinen Vernunft A. Wilhelm Weischedel (Ed.). Wissenschaftliche Buchgesellschaft . (Özgün eser 1781 tarihlidir.)
- Kant, I. (1983b). Kritik der reinen Vernunft B. Wilhelm Weischedel (Ed.). Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (Özgün eser 1787 tarihlidir.)
- Kant, I. (1983c). Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Wilhelm Weischedel (Ed.). Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (Özgün eser 1784 tarihlidir.)
- Kant, I. (1983d). Mutmaßlicher Anfang der Menschen Geschichte. Wilhelm Weischedel (Ed.). Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (Özgün eser 1786 tarihlidir.)
- Kant, I. (1983e). Kritik der Urteilskraft. Wilhelm Weischedel (Ed.). Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (Özgün eser 1790 tarihlidir.)
- Kant, I. (1983f). Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. Wilhelm Weis-

- hedel (Ed.). Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (Özgün eser 1793 tarihlidir.)
- Kant, I. (1983g). Religion innerhalb Grenzen der Vernunft. Wilhelm Weischedel (Ed.). Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (Özgün eser 1793 tarihlidir.)
- Kant, I. (1983i). Die Metaphysik der Sitten-Tugendlehre. Wilhelm Weischedel (Ed.). Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (Özgün eser 1797 tarihlidir.)
- Kant, I. (1983j). Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Wilhelm Weischedel (Ed.). Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (Özgün eser 1798 tarihlidir.)
- Kant, I. (1995). Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi. Ioanna Kuçuradi (Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları. (Özgün eser 1785 tarihlidir.)
- Kant, I. (1994). Pratik Aklın Eleştirisi. Ioanna Kuçuradi, Füsün Akatlı & Ülker Gökberk (Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları. (Özgün eser 1788 tarihlidir.)
- Konhardt, K. (1979). Die Einheit der Vernunft. Zum Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft in der Philosophie Immanuel Kants, Königstein: Forum Academicum.
- Körner, S. (1980). *Kant*. Göttingen: Vandenhoeck.
- Krüger, G. (1967). Philosophie und Moral in der Kantischen Ethik. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Lutz-Bachmann, M. (2013). Grundkurs Philosophie. Ethik, 7, Stuttgart: Reclam.
- Messer, A. (1929). *Kommentar zu Kants ethischen und religions-philosophischen Hauptschriften*. Leipzig: F. Meiner.
- Platon. (2012). Euthyphron. S. Hilav. N. Boratav (Ed. & Çev.), *Toplu Diyaloglar içinde* ss. 207-233. Ankara: Yargı.
- Schiller, F. (1999). Über Anmut und Würde, Gesammelte Werke V, Hrsg. R. Netolitzky, Stuttgart: Deutscher Bücherbund.
- Silber, J. R. (1964). Immanenz und Transzendenz des höchsten Gutes bei Kant. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 18, s.5-42.
- Wimmer, R. (1990). *Kants kritische Religionsphilosophie*. Berlin/New York: de Gruyter.

SIYASETİ AHLAKLA BİRLİKTE DÜŞÜNMEK¹

Hakan POYRAZ*

Siyaset ile ahlak arasında sorunlu bir ilişki var. Ama sorunlu da olsa aralarında bir ilişki var. Genel kabul gören iki alanın birbirinden uzak olduğudur. Bu algı boş bir algı da değildir ve maalesef olumsuz deneyimlerimizin sonucudur. Bu olumsuz deneyimleri besleyen, siyasetçinin yönetme gücünü kendisinin veya çevresinin çıkarlarının lehine kullanması ve toplumun bir bölümünün aleyhine fayda temin etmesidir. Bu rahatsızlık verici durumda aslında siyaset ve ahlakın doğasını değil, ahlaki ilkeler düzeyinde siyasetçinin eylemini yani ahlak noktasından siyasi özneyi değerlendiriyoruz. Ben de konuşmamda, iki alanın doğalarından ve siyasetin ahlaki gerektirip gerektirmediğinden daha çok, siyasetçi kimliği ve bu kimliğin ahlaki üzerinde durmaya gayret edeceğim. Bunun için felsefe tarihinden kuramlardan daha çok aktüel durumla ilgileneceğim.

Yine de aktüel olana geçebilmek için felsefenin tarihi ile meseleye bir giriş yapabiliriz: Makyavelli'e kadarki siyaset felsefelerinde, insanın öz niteliği *siyasal canlı* (zoon politikon) olarak tanımlandığı için siyasal hayat, insanın asli işi idi. Bir insanın asli işi onun erdemidir. Mademki iyi bir yurttaş olma erdemi, yürürlükteki yasaya uygun davranmaktır, o halde iyi bir insan olma erdemi, insan soyunun gerektirdiği davranışları gerçekleştirmek, "insan olma eylemini gerçekleştirmek"tir. Bu eylem, ahlak ile toplumun yasasını, iyi insanla iyi yurttaş birleştirir. Siyaset, yurttaşları iyi ve nitelikli insan kılmaya, insanların iyi eylemlerde bulunmasına çaba gösterir (Aris-

1 2. Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu (10-19 Kasım 2005, Sakarya) ile II. Uygulamalı Etik Kongresi Kitabı, ODTÜ, 2007 Ankara'da sunulan ve yayımlanan (Poyraz, 2005; 2007) bildirilerden, yeniden oluşturulmuştur.

* Prof. Dr. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü.

toteles, 1988:1100a). Zaten yaşam için büyük önem taşıyan bilgi siyasettir (Aristoteles, 1988:1094a). Her bilgi dalı ve her tercih, iyiyi arzuladığına göre, siyasetle arzulanan da mutluluktur (Aristoteles, 1988:1094a-1095a). Buna göre siyasetçi de “ruhun akla uygun etkinliği” olarak erdemli bir etkinlikte bulunmalıdır.

Bu giriş ifadelerinden sonra, konumuza dönebiliriz: Siyasetçi, siyaset adını verdiğimiz etkinlikle işlettiği yönetsel aygıtlar ve kurumlarla topluma karşı bir sorumluluk yüklenmiştir. Daha doğrusu böyle bir sorumluluğu talip olmuştur. Bu talep ister kendisinden gelsin, ister toplumdan. Talep sahibinden, talebinin gerektirdiği sorumluluk ve yükümlülüklerin beklenmesi de doğaldır. Onun sorumluluğundakilerin yani toplumun ondan beklentisi ve daha çok özlemi, onun ahlaklı olmasıdır. Üstelik talepte bulunan, kendisi adına yönetme gücünü ona devretmiştir ve bu gücün kötü yönetildiğine inanırsa geri alıp bir başkasına verme hakkı vardır. Oysa toplumun siyasetçiye ve dolayısıyla siyasete karşı bir güvensizliği, bu güvensizliğin de nedenleri ve gerekçeleri var. Belki de en önemli neden, güç ve iktidar odaklarının siyaset mekanizmasını kendi kişisel ve sınıfsal menfaatleri üzerinden yürütmesi ve bu yürüyüş biçiminin toplumunun bütününün menfaatleriyle çatışmasıdır. Toplum böyle bir duygu ile siyaseti algılamaktadır. Yönetim mekanizmasının kişisel ve sınıfsal menfaatlere bu arada manipülasyonlara açık olması, onu kullananların niyetini ve bu niyetin ahlakiliğini önemli kılmaktadır.

I. Siyaset Ahlaklı Olmak Zorunda mıdır?

Evet, insanların siyasetçinin gerçekleştirdiği bir etkinlik olarak siyasetten ahlaklı olma talebi var. Bu talebin gerekçesi var mıdır, varsa nedir? Niçin siyaset ahlaklı olmak zorunda? Siyaset ahlaklı olmak zorunda mıdır?

Toplumun erdemli bir siyaset talebi var, siyasetin de topluma bunu gerçekleştireceğine ilişkin sözü. Söz bu manada eylemdir ve siyasetçinin söz verme eylemine ve bu eylemle

aldığı yükümlülüğe bakacak olursak, daha ilk adımda toplumun siyasetten talebi adına bir hayal kırıklığı ile karşılaşırız. Şimdiye kadar gözlemlenen siyasetçi ve sözünün arkası arasındaki ahlaki boşluktur. Sözünde durmama eylemi, artık kanıksanmış durumda. Bu durum öylesine olağan karşılanır ki, “yalan” siyasetin neredeyse mütemmim cüzü gibi görülür. Yalan, onun üzerine yapılan parodilerin önemli bir malzemesidir mesela.

Genel kanaat, ahlaklı kişilerin siyaset yapamayacağı biçimindedir. Yalan söylemeyi bilmeyen siyasetçi olamaz (!) Fakat kimse ahlaksız siyasetten de hoşnut olmaz. Bu manada siyaset ve siyasetçinin ahlaklı olması, üzerine düşen sorumluluğu yerine getirmesi demek. İşte tam burada siyaset ve ahlakın bağdaşamaz olduğunu düşünenler haklı gibi görünür. Onlara göre ahlak erdemi, siyaset ise menfaati kendine gaye edinir. Menfaat ile ödev nasıl bütünleşebilir, yahut bütünleşebilir mi?

Bu durumu siyaset kuramı açısından şöyle açıklayanlar da vardır: Ahlaksal kavramların içeriği boştur. Ahlaksal yargılar, aklın değil duygu dışlaştırmalarının ürünüdür. Ahlak duygunun siyaset ise menfaatin alanıdır. Siyaset menfaatleri rasyonelleştirerek gerçekleştirebilir. Dolayısıyla, akıl sahası ahlaka değil, siyasete açıktır. Cevaplanması zor olan soru şudur: Siyaset alanında faaliyet gösteren aktörler, ahlaki ilkelere göre eylem ve davranışlarda bulunarak başarıya ulaşabilirler mi? (Dursun, 2005:18) Yani siyasetçi rasyonel davranır, davranmak zorundadır; oysa ahlak rasyonalitenin değil, duyguların alanıdır. Mademki siyaset, menfaatleri meşrulaştırma anlamında rasyonaliteye dayanıyor, o halde ahlak akılsız, siyaset de ahlaksız mıdır? (Poyraz, 2007)

Ahlaken tasvip etmesek de siyasetin realitesinin bu olduğuna, bu düşüncenin bir de toplumsal tabanı olduğuna dair bir iddia var karşımızda. Bu düşüncüyü savunanların etikteki emotivist (duygulanımcı) teoriden haberdar olmaları hatta akademisyen olmaları gerekemeyebilir. Bir etik zeitgeist var mıdır bilinmez ama MacIntyre'in (1981) günümüzün hâ-

kim ahlak görüşü olarak sözünü ettiği duyguculuğun sadece felsefecilere mahsus bir tartışma olmadığına, toplumsal bir tabanı bulduğuna da işaretler. Siyasete ve ahlaka ilişkin bu yaklaşımda menfaatleri kullanma becerisi ile akıllı özdeşleştirmek ne kadar doğrudur? Ahlakın duygu ürünü olduğunu söylemek ahlak olgusunu ne kadar izah eder? Şüphesiz siyasetin içinde yer alan kişiler, idealleriyle siyasetin gerçekliği çakıştığı zaman, kendi durumlarını meşrulaştırmak amacıyla böyle bir savunmaya girebilirler. Bu savunmada da siyasetin ahlaktan bağımsız olduğu tezlerine Makıavelli'yi mesnet gösterebilirler. Fakat bu, ne kadar doğru bir mesnettir?

Gerçekten siyaset ve ahlakın bağdaşmazlığı meselesinde Makıavelli gereklilik halinde siyasette ahlaksızlığa cevaz vermektedir (Coady, 1993:373). Siyaset sahasında hilenin, aldatmanın kısaca ahlaksızlığın meşrulaştırılması ve ahlakın siyasete feda edilmesi suçuyla beş yüz yıldır ahlakçılar tarafında acımasızca eleştirilen bu düşünür *Hükümdar* adlı eserinde, devleti ve onun yönetimini doğruluk, ahlak, din ve metafizikten ayırarak diğer herhangi kaynaktan bağımsız bir değerler sistemi ihdas etmekte, siyaseti kendini var kılan kültürel terimlerle anlamayı reddederek, iktidarın kendi başına bir amaç olduğunun altını çizmektedir (Ebenstein, 2003:167). Makıavelli, "Hükümdar gerektiğinde yalan söylemeli!" der: Eğer insanların hepsi doğru olsaydı, bu kötü bir kural olurdu. Oysa ormanda sadece aslanlar yaşamıyor. Hükümdarın Kentauros gibi iki tabiatlı, hem tilki hem de aslan olması gerekiyor. Tuzakları fark etmek için tilki, kurtlara karşı kendini korumak için aslan (Machiavelli, 1998:192).

Onun en önemli tarafı da budur: Yani reddederek söyledikleri... Platon ve Aristoteles'ten gelen gelenekte siyaset; adalet, iyi hayat, özgürlük ya da Tanrı gibi yüce amaçların hizmetinde bir araç olarak düşünülmüştü (Ebenstein, 2003:167). O ahlaksızlığı hiçbir zaman övmese de, onun ahlaqsız bir siyaset kuramı oluşturmak yerine siyasetin ahlak dışı doğasının resmini çektiği söylene de, siyaset felsefesi uygulamada ahlaqsızlıkla nihayete erer (Garner, 1907:196; Marck, 1941:185).

Modern siyaset felsefesinin öncü isimlerinden Makyavelli'ye karşı İlk Çağ bilgeliğine; modern insanın duygu, akıl, menfaat ve ahlak sorununa bir çözüm getirebilir umuduyla Aristoteles'in ahlak ve siyaset arasında kurduğu ilişkiye yeniden bakmak gerekebilir. Kanaatimce Aristoteles etiği bu konuda toplumsal ile bireyselin, iyi insan ile iyi yurttaşın ilişkisini kurmada önemli bir model olarak durmaktadır. Temiz siyaset arzusu ve siyaset alanının ahlaki kir ve paslardan arındırılması isteği, siyasetin kirlendiği ve ideal ile mevcut durum arasındaki makasın açıldığı zamanlarda daha fazla duyulur. Siyasetin kirlenmesi düpedüz ahlaki kirlenmedir. Siyasetçi-den beklenen, ahlaklı, dürüst ve temiz siyasettir.

Yaşanan olumsuz tecrübeler nedeniyle birçok kişi, siyasetin ahlak ile bağdaşmadığına ve onunla ilgilenen ahlaklı kişilerin bile, bir zaman sonra ahlaklarının bozulduğuna inanır. Pek çoğumuz, bu manada, siyasetçi kimliği ile dürüstlüğü aynı kefeye koyamaz.

Siyasetin ahlak ile bağdaşamaz olduğunu düşünenler, ahlakın erdemi, siyasetin de menfaati kendine gaye edindiğini söyler. Siyasetten beklediklerimiz ile siyasetçilerin yaptıkları arasındaki uyumsuzluk, bizi umutsuzluğa götürse de, bu durum siyasetin doğasından kaynaklanmaktadır. Yani ahlak ile arasındaki gerilimli ilişkiden. Çıkar ve erdem arasındaki gerilimden.

II. Çıkar ve Erdem Nasıl Uzlaşabilir?

Bazılarına göre siyaset yoluyla bir topluluğun çıkarları gözetilir, ahlakı değil. Siyasetçi ahlaklı olabilir ama ahlaki inançları ile siyaset yaptığında çıkarları çatışırsa ne yapacaktır? Çıkarlarını mı, ahlakı mı önemseyecektir? Bu bazıları için, siyasetçi ahlaki duygularıyla değil, aklı ile hareket etmelidir ki siyasetin pratiği de bu yönde işlemektedir. Bir bireyin, bir topluluğun ilgi ve çıkarları ahlaksal inançlarından farklı olabilir. Hem zaten farklı topluluklar farklı ahlaksal inançlara sahiptir. Birisinin doğrusu, öbürünün yanlış olabilir. İyi in-

san olmak ile iyi yurttaş olmak da bu manada farklıdır. Bunun için siyaset, farklı inançları ortak bir çıkarda buluşturma ve bu çıkarları akıl ile meşrulaştırma işidir. Bu manada siyasetçi akıl ile davranmalı! Ama bu akıl nedir? Eylemlerimiz için evrensel ilke olan bir akıl mı, yoksa fayda prensibi üzerinden işleyen araçsal bir akıl mı?

Burada, ahlak tartışmalarında kullanmayı çok sevdiğim, Platon'un *Devlet* adlı eserinde anlattığı yüzük örneği ile devam etmek istiyorum.

Hikâyeye göre, Gyges, Lidya kralının hizmetinde bir çobandır. Günün birinde bir kasırga veya deprem yüzünden yer çatlar, hayvanların otladığı yerde derin bir yarık açılır. Bu yarığın içine inen çoban, orada içi oyuk, üstü delik deşik, tunçtan bir at bulur. Eğilip atın içine baktığında orada insan boyundan büyük, parmağında altın bir yüzük olan bir ölü görür. Bu yüzüğü alıp yukarı çıkar. Çobanlar ay sonunda krala hesap vermek için toplanırlarmış. Gyges bu toplantıya bulduğu yüzükle gelir. Otururken yüzüğün taşını farkına varmadan avucunun içine çevirir. Bunu yapar yapmaz da görünmez olur. Herkes şaşakalmıştır. Yüzükle oynarken taşı çevirince yine görünür olur. Böylece Gyges, yüzüğün tılsımını denemiş, bakmış ki, yüzüğün taşını içeri çevirince görünmez oluyor, düzeltince görünüyor. Bunun üzerine görünmez olarak saraya girer, sarayda kraliçeyi baştan çıkartıp onun yardımıyla kralı öldürür ve yerine geçer (Platon, 1988:359d).

Takıldığı zaman kişiyi görünmez yapan iki yüzüğümüz olsa, birini doğru adamın, birini de eğri adamın parmaklarına takarak şehre koyuversek, ne olurdu? diye sorar Sokrates. "Bunlar her istediklerini korkmadan alacaklar, evlere girip gönüllerinin hoşlandığı kimselerle düşüp kalkacaklar, canları kimi isterse öldürecek, kimi isterse hapisten kurtaracak. Tıpkı bir Tanrı gibi dilediklerini yapacaklar." (Platon, 1988:360c). Üstelik kimse kendilerini görmediği için dürüst olarak bilinmeye devam edecekler. Böylece en dürüst görün-en -görünmeyi beceren- en ahlaksız adam olacak.

Bir an için bu fantezinin gerçek olduğunu ve takan kişiyi görünmez yapan böyle bir yüzüğe sahip olduğumuzu düşünelim. Artık yakalanıp ceza görme endişemiz yok ve görünmezlik bizi her şeyi yapabilecek bir güce ulaştıracak. Başkalarının bizim hakkındaki kanaatleri, onlar tarafından takdir edilmek ve toplumsal onay bizim için hâlâ önemliyse, bir ahlaksız ahlaksız yapan arzu istek ve heveslerimizi ölçüsüzce tatmin edebileceğiz ama yine ahlaklı bir adamın görüntüsüne sahip olabileceğiz. Her türlü bağdan kurtulmuş olarak, yakalanma, ayıplanıp dışlanma korku olmadan her şeyi yapabilecek bir güce sahip iken, hiç kimseye hesap verme endişesi taşımazken hâlâ ahlaklı olmaya devam eder miydik? Cevabımız "evet" mi, "hayır" mı? Neden evet veya hayır? Gerçekten ahlaksız ile aramızdaki fark nedir? Niçin ahlaklı oluyoruz?

Bu sorunun önemli olduğunu, zira ahlakı, zayıf olanın güçlü olan karşısındaki hak talebinin sonucu olarak değil, güçlü olanın hak karşısındaki duruşuyla anlayabileceğimizi düşünüyorum. Yani ahlak ölçü getiriyor ve ölçü gücün kullanımını da belirliyor. Bu ölçü haktır. Bu ölçü adalet olarak kendini gösterir ve kanunda somutlaşır.

Platon, Gualikon'a şöyle dedirtir: "Haksızlıktan şikâyet edenler haksızlığa uğrayanlardır." (Platon, 1988, parag.359a). Eğer güçleri yetseydi haksızlık etmeyi bırakırlar mıydı? Hayır! "Haksızlık etmek fırsatını bulan herkes haksızlık eder." (Platon, 1988, parag.360c) Şimdi, bir doğru bir de eğri adama dilediklerini yapma fırsatı tanıyalım. Sonra artlarına düşüp eğilimlerinin onları nereye götüreceğine bakalım. Göreceğiz ki, doğrunun gittiği yer, eğrinin de gittiği yer olacak; çünkü kendinde olandan fazlasını istemek, bunu iyi bir şey sayıp, ardına düşmek, insanın doğasında olan bir şeydir. İşte onu bundan alıkoyan, eşitlik saygısına götüren şey kanundur (Platon, 1988, parag.359c).

Bu anlayışa göre mecbur olmasa kimse 'ahlaklı' davranmaz. O halde ahlak, *Felsefe Yoluyla Düşünme*'nin yazarlarına göre: "Oynamak zorunda olduğumuz çok gelişmiş, ince bir oyun, toplumda yaşamak için ödediğimiz bir fiyattır. Ahlak

insanları itaat ettirmek için yaratılmış bir kurallar bütünü, güçlü olanı istediği şeyi yapmaktan engellemenin yoludur. Gerçekten güçlü olanlar beyinleri yıkanıp suçluluk duygusu duymadıkça istedikleri şeyi elde ederler. Gerçekten endişelenmeye değer tek bir kural vardır: Yakalanmamak.” (Horner&Westacott, 2001:171).

Bizi görünmez yapan bir yüzüğümüz olmasına rağmen bizi hala ahlaklı kılan nedir? Bu sorunun cevabı, siyasetin de ahlaka niçin gereksinim duyduğunu açıklayacaktır.

İnsanı haksızca eylemlerden koruyan sadece hukuk değil, ahlaktır. Evet, şöyle denilebilir: İnsanlar haksızlığa uğradığı için haksızlıktan şikâyet ediyor. Güç onda olsa, haksızlık etmek sırası ona geçecek. Onu bundan alıkoyan, eşitlik saygısına götüren şey (yalnızca) kanun (mu)dur (?).

Bu soruya “evet” dersek, hiç kimse ‘ahlaklı’ davranmak zorunda değildir. Yasaya yakalanmadığımız sürece her şey mu-bahtır! Peki ya içimizdeki *ahlak* *yasas*ından kaçabilir miyiz?

III. Erdemli Siyaset

Demek ki, ahlakla alakalanmayan bir siyaset uygulaması yok. Siyaset, ahlakla bağıını kopartamıyor. Kaldı ki var olan örnekler de hep olumsuz değil. Uygulamanın eksikliği veya yanlışlığı, ideali ortadan kaldırmıyor, onun değerini daha da açığa çıkartıyor. Ahlaksız siyaset, ahlaklı siyasetin değerini fark ettiriyor. Siyasetçiden ve siyaset alanından ahlaklı olma talebimiz bunun için hep süregelir. Üstelik siyasetçi de bu talebin farkındadır ve genellikle yolunun başında, ya ahlak adına siyaset yapmak ya da ahlakı kendi çıkarına kullanmak için, ahlaklılık vaadini sıklıkla beyan eder.

Hak, adalet gibi ahlaki kavramlarla siyaset yapanların; bu kavramlar adına siyaset yapanların, bir zaman sonra bu kavramların içini boşalttıkları, sıklıkla deneyimlediğimiz durum-lardandır. Siyasetçi, ahlaki idealinden ne kadar uzaklaşırsa uzaklaşsın, içini boşalttığı ve buldozerle üzerinden geçtiği bu

kavramlardan vazgeçemez. Kendine daha fazla güç sağlamak için, hak ve adaleti sıklıkla telaffuz eder, zulüm yapar.

Siyasetten ahlaklı olma talebimizin gerekçesi makuldür. Tam da bu nedenle, az önce de değindiğimiz gibi, hukukun da temelini teşkil eden 'Hak' kavramı, ahlaki bir temele dayanamazsa, toplumsal denge bozulur ve zulüm meşru hale gelebilir. Çünkü yasalar tek başına toplumsal düzeni sağlayamaz; zulmün araçları olabilir, zulmü meşrulaştırabilir.

Siyaset ve ahlak arasındaki temel gerilim de buradadır. Siyasetin ahlaklı olup olmayışı, birinin duygu ve ötekinin akıl alanında olmasıyla değil, siyasetle elde edilen güç ve onun kullanımıyla alakalıdır.

Şimdi aktaracağımız Ezop hikâyesi, siyaset kelimesinin etimolojisinde yer alan 'seyislik' üzerinden bu ilişkiyi anlatır aslında.

Sahtekâr bir seyis, atın yiyeceğinden her gün bir miktar çalıp satmakta, bunu gizleyebilmek için de, at iyi görünsün diye onu her gün tımar etmektedir. At, seyisin bu davranışına çok kızar ve şöyle der:

– Eğer gerçekten benim iyi görünmemi istiyorsan, beni daha az tımar et ve daha fazla besle!

Bu Ezop fablında, siyasetle yönetilen kitlenin siyasetçiden ne istediği çok iyi ifade edilmektedir. Siyaset eylemi budur: Arpanın hakça paylaşımı... Gerçekten iyi görünmek için tımar değil arpayı ihtiyaç var. Böyle olunca payımıza düşen (arpa), hak edilendir.

İyi siyaset, hak edene hak ettiğini vermek, yani adaleti tesis etmektir. Siyaset ve ahlakın kesiştiği nokta burasıdır ve ahlak sorunu da, arpayı adaletle dağıtmada, kısaca bu "arpalık" meselesinde başlar görünmektedir. Bu arpalık meselesi, siyasetin ahlakını da kirleten yerdur.

Yukarıda da belirtildiği gibi, siyasetçi her tür siyasi etkinliğinde topluma karşı bir sorumluluk yüklenmiştir. Ondan ahlaklı olması talebinde bulunan, kendisi adına yönetme gü-

cünü ona devretmiştir ve bu gücün kötüye kullanımı, siyasetçinin ahlaki ödevini, yani sorumluluk ve yükümlülüklerini yerine getirmemesi demektir.

Baştan da söylediğimiz gibi toplumun erdemli bir siyaset talebi var, siyasetin de topluma bunu gerçekleştireceğine ilişkin sözü. Genel kanaate göre, yalan söylemeyi bilmeyen siyasetçi olamaz demiştik. Fakat kimse yalancı bir siyasetçiden de hoşnut olmaz.

Siyasete girmek isteyen oğluna, annesi şöyle der:

Oğlum siyasete girme! Çünkü ya yalan söyleyeceksin, ya da doğru. Yalan söylersen Allah seni sevmez, doğru söylersen de halk. Her iki halde de sevilmezsin.

Oğlu, annesine cevap verir:

Siyasete gireceğim. Evet, ya yalan söyleyeceğim, ya da doğru. Yalan söylersen insanlar, doğru söylersen Allah beni sever. Her iki halde de sevilirim.

Bu parodik dilemmada siyasetçi yalan söylemek durumundadır. Tanrı sevgisi onu siyasette başarılı kılmayacaktır. Ancak Tanrı sevgisini istismar ettiği ölçüde, yani yine insanları kandırarak ve Tanrıyı kandırdığını zannederek başarılı olacaktır.

Siyaset ve ahlak hem birbirinden ayrılmayan hem de bir türlü bağdaşamayan iki alan. “İyi insan olmakla iyi yurttaş olmak” arasındaki fark. Ama iyi insan olunmadan da iyi yurttaş olunmuyor. Siyaset ve ahlak paradoksu görünüşte devam ediyor. Hem birbirinden ayrılmayan hem de bir türlü bağdaşamayan iki alan... Ahlakı siyasetin içinde bir cüz olarak gören Aristoteles dahi, “İyi insan olmakla iyi yurttaş olmak, belki de hep aynı şey değildir.” (1988:1130-30) diyor.

Gerçekte ortada paradoks yoktur. Siyasetle ahlakın bağdaşmazlığı ve siyaset ile ahlakın birbirinden ayrılmazlığı, Makyavelist tarzda iktidarda kalma siyaseti ile siyaseti erdemli yürütme hareketi arasındaki yaklaşımın farklılığıdır. Gerçekte siyaset ahlakla o denli içli dışlı ki, siyasetin temelini oluşturan öğeler, ahlaki bir tartışma olmadan anlaşılamaya-

cak ve uygulanamayacak kadar giriftir (Alkan, 1993:24). Her siyasal sorunun ahlaki bir uzantısı var. İşin içine ahlaksal değerlendirmeler yapmadan tartışılabilecek pek çok konu var fakat siyaset bunlardan biri değil (Alkan, 1993:112). Siyaseti ahlaksız, ahlaki akılsız düşünmediğimiz için, siyaset ve ahlakın, adalet dairesinde buluştuğu fikrindeyiz.²

Kültürel pratikler ve törelerin farklılığı toplumların hayatları ve bu hayattan çıkartılan tecrübeleridir. Bu tecrübeler farklı olduğu için toplumsal kurallar, örfler ve adetler, toplumdan topluma ve çağdan çağa değişirler. Örfler ve adetlerle beraber ahlak da değişime uğrar. Aslında ahlakta değişen biçimdir, tarzıdır. Ama biçimleri oluşturan, biçimlerde ifade edilen anlamda bir değişme olmaz (Güngör, 1997:99). Her ahlak anlayışının temelinde bu manada bir insan tasavvuru vardır. Ahlakın kaçamadığı şeydir bu. İnsan değerleriyle insan oluyor. Ahlak toplumsal kurumları da yaratan değerler sistemidir; geniş anlamıyla adalet ve hak olarak. Adaleti diri tutan haktır. Ahlakın içi hak, dışı adalet kavramı etrafında aranmalıdır. Ahlakı yaratıcı kılan adalet ve hak kavramlarıdır. Hak adaleti diri tutar, adalet de ahlaktaki değerleri meydana getirir. Bu bir bütünlük oluşturur ve kurumları doğurur. Kurumları yaratan ve ayakta tutan bu yaratıcı ahlaktır (Karakuş&Poyraz, 2005). Böyle olunca siyaset de ahlakın bir şubesi haline gelir.

Bir alıntıyla bitirelim:

Mevcut toplumsal birliktelik tarzını korumaya veya değiştirmeye yönelik eylemler dizisi olarak bakıldığında siyaset son derece açık biçimde 'ahlak' ile ilişkilidir. İnsanlar, 'iyi' olduğunu düşündükleri bir şeyi korumak, 'kötü' olduğunu düşündükleri bir şeyi, 'iyi'ye doğru değiştirmek isteyeceklerinden, siyaset pratiğini oluşturan eylemler dizisi, daha genel bir düzeyde, iyi kötü ayrımı üzerine kurulu eylem ilkelerini tespit eden normların bütünü olarak 'ahlak'ın bir parçası olarak görülebilir. Kısaca söylersek, 'siyaset, 'ahlaki eylem'dir (Köker, 1993:338).

2 "Varlık düzenlidir. Düzen adalettir, varlık adalettir." esprisini meşhur adalet dairesinde görebiliyoruz (Karakuş, 2003:130).

Kaynaklar

- Alkan, T. (1993). *Siyasal Ahlak ve Siyasal Ahlaksızlık*. Ankara: Bilgi.
- ARİSTOTALES. (1988). *Nikomakhos' a Etik*. Saffet Babür (Çev.). Ankara: Hacettepe Üniv.
- Coady, C.A.J. (1993). Politics and the Dirty Hands Problem. Peter Singer (Ed.), *A Companion to Ethics* içinde, Oxford: Blackwell.
- Dursun, D. (2005). Siyaset ve Ahlak: Gerçekle İdealin Bağdaşmazlığı Sorunu. *Siyaset ve Yönetimde Etik Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Sakarya.
- Ebenstein, W. (2003). *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*. İsmet Özel (Çev.). İstanbul: Şule.
- Ezop. (2003). *Masallar*. Tozan Aklan (Çev.). İstanbul: Bordo Siyah.
- Garner, J.V. (1907). Political Science and Ethics. *Internaional Journal Ethics*, 17(2)
- Güngör, E. (1997). *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*. İstanbul: Ötüken.
- Horner, C. & Westacott, C. (2001). *Felsefe Aracılığıyla Düşünme*. Ahmet Arslan (Çev.). İstanbul: Phoneixs Yay.
- Karakuş, R. (2003). Türk Düşüncesinin Adalet Kavrayışında Devamlılık: Farabi ve Kınalızade Ali Efendi'de Adalet. *HFSA Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, 9.
- Karakuş, R. & Poyraz, H. (2005). Türk Medeniyet Çevresinin Felsefesi. *Türk Dünyasında Sosyal Bilimler: Kuram Yöntem ve Uygulama, III. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi*, 2, Celalabat Kırgızistan.
- Köker, L. (1993). Modern Demokrasinin Çelişkileri Açısından Bilim-Ahlak-Siyaset İlişkileri Üzerine Bir Deneme. Türker Alkan (Ed.), *Siyasal Ahlak ve Siyasal Ahlaksızlık*. Ankara: Bilgi.
- Machiavelli. (1998). *Hükümdar*. H.Kemal Karabulut (Çev.). İstanbul: Sosyal.
- Macintayre, A. (2001). *Erdem Peşinde*. Muttalip Özcan (Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Marck, S. (1941). Neo-Machiavellism and Ethics Nihilism. *Ethics*, 51(2).
- Platon. (1988). Devlet, Sabahattin Eyüboğlu & M. Ali Cimcoz (Çev.). İstanbul: İş Bankası.
- Poyraz, H. (2005). Ahlaklı Olmanın Gerekçesi Nedir? 2. *Siyaset ve Yönetimde Etik Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 15-16 Kasım 2005 Sakarya.
- (2007) Ahlaksız Siyaset, Akılsız Ahlak. II. *Uygulamalı Etik Kongresi Kitabı*, ODTÜ, Ankara.

AHLAK VE EĞİTİM

Celal TÜRER¹

Ahlak ve eğitimin ne olduğuna dair her türlü nazarın onlara dair bir tespiti yansıtacağını ancak her iki alanın varoluşsal bir hadise olarak önümüzde kalacağını fark etmek gerekir. Zira yaşadığımız oluş/kevn ve bozuluş/fesad âleminde tezahür edenlerin sürekli bu oluş ve bozuluşa tâbi olduklarını hatırladığımızda, ahlak ve eğitimin bu husustan azade olamayacağını; araştırmamızın sadece belirlemelerle ilerleyeceğini kabul etmiş oluruz. Buna ilaveten oluş ve bozuluşun muhtevayı ya da mazrufu değiştirmesi bir yana insanın bugünün tabiriyle duyuş, düşünüş ve davranış tarzlarını da yani zarfı da değiştirdiğini, bu yeni tarzları anlamanın ise bizi kaçınılmaz olarak mesafe ve gerilimler içerisinde bıraktığını, bu noktada söz konusu varoluşsal değişimleri, farklılıkları anlamanın bizi çok daha derin ve incelikli vukufiyetlere sevk edeceğini de ön görmemiz gerekir. Diğer taraftan varoluşsal bir hadise olarak ahlak ve eğitimin bizim dışımızda olmadığı; aksine yaşadığımız deneyimlerle iç içe olduğu ya da ayrılmaz biçimde deneyimin bize yaptığı ile bizim deneyime yaptığımız şeklinde iç içe geçen ilişkileri içerdiğini hatırladığımızda, hayatın tümüne yayılan ve pek çok hususla ilişkili olan bu hadiseleri ya da varoluş tarzlarını/hallerini anlamanın ne kadar çok çaba gerektirdiğini gözden kaçırmamak gerekir. Bu tespitler esasen ahlak ve eğitimin tüm zamanları gözeten, kavramsal düşünme içinde açığa çıkabilecek hadise/ler olmadığına; daha açık bir ifadeyle neyin ahlak ya da neyin eğitim olduğunu tüm zamanlar için kavramsal düşünmeye dayalı olarak bilmenin mümkün olmayışına işaret eder. Bu husus, Tatar'ın ifadesiyle, ahlak ve eğitimin kendisini aşacak ve kendi yerlerini alacak kavramsal düşünmeye izin vermeyeceği; onların insanın varoluş durumlarına işaret edecek biçimde, zamansal ve

mekânsal düşünme ortamı içinde tezahür eden hadiseler olarak kalacağı anlamına gelmektedir (Tatar, 2013, s.33). Hâsılı her iki tezahürü aşacak üst bir bakışa, üst bir rasyonaliteye sahip olmadığımız için tasavvurlarımız meseleyi açıklığa kavuşturamayacaktır.

I. Ahlak ve Eğitimin Doğası

Peki, ahlak ve eğitim varoluşsal bir hadise olarak neye işaret etmektedir? Şimdiye kadar varoluşsal yönelimimize işaret eden ahlakın iyi yaşamaya dair kaygılarımızı yansıtan, eğitimin ise bu kaygıları “destekleyen ve sürdüren” bir hadise olarak tezahür ettiği söylenebilir. Bu çerçevede hayatı yönlendiren imkânlar alanı olarak ahlak ve eğitim, varoluşu, yani “şimdi” ve “geleceği” uygun sembollerle inşa etmenin; ideal ve reel olanı birleştirmenin ve nihayetinde benliğin birliğini sağlamanın bir yolu, tarzı olarak nitelenebilir. Bu yolu keşfetmek ya da temellendirebilmek için insanın kendi öznel eğilimlerini dikkate almasının yeterli olduğunu söyleyebiliriz. Başka bir ifadeyle ahlak ve eğitime dair ihtiyaçlarımız, ahlaki bir kâinat talebi ve bu talebi gerçekleştirme yolunda “eğitime” müracaat edişimiz ile temellendirilebilir. Bu çerçevede kabul edildiğinde insanlığın deneyimlerinde her iki alanın mevcudiyetine ve önemine dair yeteri kadar olgunun mevcut olduğunu; ahlak ve eğitimin insanda ve insanla tezahür ettiğini ifade edebiliriz. Buna ilaveten insan için iyi yaşamı ya da mutlu olmayı amaç kabul ettiğimizde hayat içerisindeki en önemli hadiselerin ahlak ve eğitimle ilgili olduğunu pekâlâ iddia edebiliriz.

Açıktır ki ahlak ve eğitim hadisesini insan için önemli kılan husus, zihnin iyi ve kötü yargısı ile yükümlülüğün bulunduğu ahlaki bir dünyada yaşama zorunluluğudur. Eğer bir kimse bu meselelerde şüpheciliğin tarafında ise, ahlakın mevcut olmadığı bir dünyanın aktif bir müttefiki kabul edilebilir. Oysa varoluşun bu meselelerde pek tarafsız olmadığı; hayat hususunda insanları (en azından şimdiye kadar) ahlaki

bir perspektife ya da tavır almaya zorladığı; hayatın tesadüflerle değil; aksine eleştirel düşünce ve özgürlüğün dikkatlice kullanımıyla oluştuğu ve geliştiği gerçeği göz önünde tutulduğunda, hem ahlakın mevcudiyetine dair hem de onun doğasını anlamaya yardım eden pek çok hususun hayatımızda bulunduğunu ifade edebiliriz. Başka bir ifadeyle iyi, kötü ve yükümlülüğün ya da ahlaki değer ve ilişkilerin -ontolojik olarak-hayatımızda *bir yerde* durduğunu ya da tezahür ettiğini ileri sürebiliriz. Söz konusu hususların metafizik statüsü ya da nasıl tezahür ettiği araştırma konumuz olmamakla beraber, onların mevcudiyetlerini deneyimlerimizde görmenin ya da kabul etmenin bile söz konusu iki alanın anlamlarına dair kayda değer veriler sağladığını kabul edebiliriz. Bu çerçeve esas alındığında ahlak deneyimimiz, sanki “özne”nin “dışarıdan/varoluştan gelen sese kulak vermesi” olarak ifade edilebilir. Bu hususun anlamı ahlakın esasen ahlak ilkelerinin kendisinden değil; dışarıdan gelen sesin gücünden ve aciliyetinden kaynaklandığı; ahlaki niyetlerimizin gerisinde “ahlaki dinleme” yeteneğimiz yer aldığıdır (Tatar, 2008, s.207-208). Eğer bu sese kulak verir, onun çağrısına icabet edersek, uygun davranışlar geliştirebiliriz. Bu süreç, önce davete kulak vermek, ardından öznenin kendisine dair eleştirisi ve onun kendi dışına taşarak yeniden kendine dönüşü şeklinde cereyan eder. Bu süreç sonunda özne his, düşünce ve eylemlerinde bir ahlaki duyarlılık/bilinç kazanır. Ahlaki duyarlılık, neyi yapmanın zorunlu ve doğru olduğunu ortaya koyma çabasını seslendirir. Bu çaba, gerçeğin deskriptif bir yargısı olmayıp; değere dair öznel yargılarımızda kendisini gösterir. Haklar, görevler ve sorumluluklarla ilgili evrenselleştirilebilir hükümler de bu kapsama girer. Ahlaki duyarlılık bize farklı insanların iddialarının, görev, hak ve sorumluluklarının birbiriyle zıtlaştığı durumlarda ne yapmamız gerektiği hususunda da bir yol bulmayı talep eder. Tüm bunlardan hareketle ahlaki duyarlılığı, basitçe iyinin gücüne duyulan inanç olarak nitelendirebiliriz.

II. Aşkın Olana Yöneliş ve Şahsiyetin İnşası

İyinin gücüne duyulan inanç, insanın kendisini gerçekleştirmek, kendi aşkınlık deneyiminden hareketle şahsiyetini inşa etmeye yol alır. Bu yöneliş, insanın kendisinden hareketle Aşkın olana kendisini açması, Aşkın olanda kendisini gerçekleştirmesidir. Kendi içimizde başlayan yolculuk, sınırlarımızı görüp, bir tür kendisini içten kavrayarak geri dönüşe ve oradan aşkın olana yönelişe evrilir. Bu süreçte kişi iki alanla karşılaşır. İlk aşkın öge, yani sorumluluğunu yaşadığı ödevler, değerler, normlar şeklinde tezahür eden alanla karşılaşır. İçkin öge ise kişinin kendisidir. Kişi, kendisini içten kavrayarak, yani neyi, niçin yaptığını bilen haline dönüşerek kendisini gerçekleştirir. Bu süreçte kişi, yaşam boyunca devam eden tutarlı ve bütün olma halini gerçekleştirmeye yönelerek, kişilik sahibi olmaya, kişiliğini inşa etmeye yönelir. Bireysel bir form altında bulunan ve asla tekrar edilemeyen bir evren olarak *kişilik*, sürekli oluşan, içten yaşanan, içimizdeki ahlaki duyarlılığı sürdürdüğümüz, her zaman iyi niyet sahibi olduğumuz, farklı nitelikleri bütünleştirdiğimiz bir hayata işaret eder. Böyle bir hayat bireyi, önce bilinçlerin karşılıklı ilişkilerine daha sonra da aşkın olana açarak şahsiyetini tedrici olarak inşa etmesini sağlar. Ancak bir insan hiçbir zaman kelimenin tam anlamıyla *kişilik* sahibi olamaz. Zira kişilik aksiyolojik bir kategori, yani bir değer kategorisidir. Bunun anlamı, değer ve kişiliğin bir eylemin iki cephesinde bulunması; yaratıcı eylemin bir yandan değerler alanını, diğer yandan kişilik alanını genişletmesidir. Sürekli bir yaratma ile yetkinliğini gerçekleştirme yoluna koyulmuş özne, sürecin başlangıcında olduğu gibi sürecin sonunda da bir “kişi” olmak zorundadır. Bu noktada kişilik parçaların bir bileşiği ya da toplamını değil; orijinal, içsel bir bütünlüğü oluşturma faaliyetidir. Bu yüzden kişilik, esasen kendi olmaklığın sürekli bir kabulü veya reddi olan bir sürece ve ahenge işaret eder. Bu vazgeçilmez süreç ve ahenk, kişinin bütün eylemlerinde bulunur; söz gelimi ya arzularını seçer ya fedakârlığı; ya kendisini seçer ya da Tanrı’yı gibi. Bu se-

çimlerle kişi, varoluşun merkezini oluşturmuş olur. Birey tabiatçı bir kategori içinde ve toplumun bir parçası olarak yaşarken, kişilik aşkın bir alandan (ahlak küreden) geldiği için asla toplumun bir parçası olmaz. Toplumun, yani *bizin* gerçekliği *ben*'in, yani kendi olmaklığın gerçekliğinden önce değildir. Bu yüzden varoluşun merkezi daima bütün ilişkileri kendinde toplayan *ben*'de toplanır. Ben, aşkın dünyaya ait olan kişiliğini doğal dünyanın içinde bir insan kişiliği haline getirebilmek için bilincini değerlere bağlar, yani onlara katılarak (participation) ve onları kendine katarak (assimilation) kişileştirir, kendine mâl eder; kendi üslubunu, kendi tarzını ona katar. Bu noktada aklın, bilincin değerlere katılması, düşünce gücünü yitirerek tam anlamıyla pasif bir duruma gelmesi değil; saf akıl olmaktan çıkıp, pratik akıl haline gelmesi, yani değerleri kişiliğinde tecessüm ettirerek özne yani ahlaki fail olmasıdır.

Ahlak, her daim değerler dünyasının çok büyük zenginlikte olduğuna; hiçbir insanın, bırakalım değerler dünyasını tek bir değeri bile tam olarak göremeyişine ve nihayetinde başka öznelerin/iradelerin değerler alanına yönelimlerinin farklı olabileceğini anlamaya işaret eder. Hatırlanacağı gibi değerler alanı, ahlaki bir özne olarak başkalarının düşünce-leri, planları ve amaçları olduğu gerçeğini gösteren ve buna saygı duymanın gerekliliğine işaret eden bireyler üstü, ahlaki mana sahasıdır. Bu sahada ötekinin tanınması, ahlakın ilk ilkesi olarak esasen “dünyadaki herhangi bir değer başka herhangi bir değer kadar gerçek olduğunu tanıma” anlamına gelmektedir. Bu çerçevede başka değerlere saygı duyma bireylerin değerlerini bırakmayı değil, ama değerlerini kendi iradelerinden çok, toplumsal kurumlara bağlı olan bir dönüşüm yoluyla uyumlulaştırmaya çabalamaları gerektiğine işaret eder. Aynı şekilde tarafsızlık (*impartiality*), bir başkasının değerlerine samimiyetsizlik veya ilgisizlik hâli (*distant*) değildir; bilakis saygı yoluyla onlarla bağlantı kurmak demektir. Bu yüzden değerler dünyasının hakikati bu dünyada bir değerlendirmenin yer aldığı bir durumda, bu-

nun senin mi yoksa benim mi olduğunun temel teşkil etmediği anlayışıyla başlar. Değerler dünyasını, ilk önce, kim yaparsa yapsın bütün değerleri “tahammülkâr” bir şekilde, tüm insanlar tarafından kendi zaman ve mekânları içinde bir olgu ve sade bir değer olgusu olarak ele alınması gereken “kendinde şeyler” olarak görmeye çalışmaktır. İkinci olarak, hayatı uyumlulaştırmaya çalışan değerleri ve fiilleri daha önemli kabul etmektir. Bu noktada *makul olmak*, değerleri seninkilerle çelişen bir başka insanla kavga etmek yerine, savlar kullanmak, ahlaki bakımdan onları ikna etmeye a da uzlaşım yolları bulmaya girişmektir. Bu husus makullüğün, çelişkiyi uyumlulaştırma becerimize temel teşkil eden pratik felsefe ile idrak etmek isteyen kuramsal felsefe arasındaki bir sınırdır gerçekleştiğine delalet eder.

Bu saptamalar bir varoluş tarzı ya da tezahürü olarak ahlak hadisesinin, tek başına ne ahlaki duyarlılık, ne kendini gerçekleştirme ne de çoğulcu bir ahlaka yönelime indirgelebileceğine işaret eder. Bu noktada önemli olan, bütün bu hususların deneyimde uygun biçimde bir araya getirilebilmesi ve en güzel şekilde icra edilebilmesidir. Ahlakı anlamada yukarıda zikredilen hususlar yol gösterici olsa da, tezahür edende belirsiz ve sabit olmayan unsurlar her daim kalacaktır. Belirsizlik ve çatışmanın ahlakın tezahüründe kalıtımsal oluşu seçimlerimizin ahlaki duyarlılık bilinciyle yapılması gerektiğine işaret eder.

III. Eğitimin Kaynağı ve Amacı

Peki, ahlak nihayetinde “iyi”ye dair kaygılarımız ya da duyarlılığımız, kişiliğimizi inşa etme arayışı ve başkalarıyla karşılıklı saygıya dayanan bir hayat oluşturma hadisesi ise, eğitim nerede ve ne zaman başlamaktadır? Bu soruya cevap, elbette ahlak ile eğitim arasındaki ilişkilerin tahlil edilmesini gerektirir. Eğer her iki alanın ahlak kürede/ethosferde içerildiği ya da tezahür ettiğini kabul ediyorsak, bu takdirde eğitimin mi ahlaka ya da ahlakın mı eğitime dâhil edilmesi gerektiği soru-

nuyla karşılaşacağımızı düşünebiliriz. Bu hususun cevaplanması, bir madeni paranın hangi yüzüne baktığımızla ilişkilendirilebilir. Eğer tezahür edeni ahlak açısından ele alıyorsak, bu takdirde eğitimin ahlaki bir varoluş biçimi olduğunu; eğer soruna eğitim açısından bakıyorsak bu takdirde ahlakın, varoluş tarzının aktarılması ya da benimsetilmesi olduğu söylenebilir. Her iki durum da varoluşun tezahürü olduğu için, hem kaynak hem de tezahür edenin devamlılığı bakımından benzerlikler arz eder.

Bir varoluş tarzı olarak eğitimi, hayata dair kabul ve beklentilerimizin sürdürülmesi, yönlendirilmesi ve yaygınlaştırılması faaliyeti olarak görebiliriz. Bu noktada, her türlü sistemin varlığını sürdürebilmek için bir eğitim anlayışına ya da usulüne gereksinim duyduğunu söyleyebiliriz. Bu husus, hayatın her daim yönlendirmelerle ilerlediği; hayat içinde insanı davranışa belli bir yön vermeyen her hangi bir iddianın boş ve yararsız olduğu gerçeğine işaret eder. Bu nokta eğitim meselesinin hayat için özel bir önem arz ettiği; deneyimlerimizin aktarılmasında teoriden pratiğe geçişi sağlayan yönlendirmelere her daim ihtiyacımız olduğu gerçeğini ifşa eder. Eğitim esasen insanları, fikirlerin olaylar esnasında belli dönüşümleri gerçekleştirdiğini, yani belirlediğini göstererek değiştirmeye yöneltir. Bu durum, eğitimin teorik bilimin basit bir uygulaması olmadığı; onun teorinin doğal, mantıkî ve aynı zamanda orijinal bir sonucu olsa da sonuçta gerçekliğin ihtimalî yapısının etkin değerine yönelen bir faaliyeti olduğunu gösterir. Eğer hayat insanlı veya insansız gerçek imkânların sonsuzluğu ise, bu noktada eğitim bir yandan hayat içerisindeki gizli imkânları uyandırmak, geliştirmek ve icra etmek için gerçekliğin ne şekilde işlediğini bilmeye, diğer yandan bu sonsuz çokluk ortasında insanın hangi seçiminin uygun olacağı ve ne ölçüde kendisinin gelişmesine doğrudan etkili olacağını göstermeye işaret eder. Bu çerçeve gözetildiğinde eğitim, bir imkân varlığı olarak insandan istenilen doğrultuda bir insan oluşturma, onu imkânlarla inşa etme faaliyeti olarak görülebilir.

Eğitim meselesi din, bilim, sanat ve felsefe gibi insani araştırmanın doğal sonucunda tezahür eden; onların dayandığı teorik yargılar ile bunları uygulama arasındaki ilişkiyi yansıtır. Söz gelimi dinî bir çerçevede eğitim, dinin dayandığı teorik yargıların hayata yansıtılması; bilim alanında bilimsel olguların ışığında hayatı inşa etme olarak anlaşılabilir. Bununla beraber bu sistemlerin tümünde eğitim, teorik bilimlerle ilgili ilkelerin mekanik uygulamalarına indirgenmeye çalışılır. Gerçekten her teorik yargı, gerçekliğin kısmî bir görünümü/ yansıması iken eğitim ne teorinin basit bir uygulaması ne de fantezi ve karpisin gerçekleşmesini amaçlayan bir uygulama değildir. Aksine eğitim, kelimenin tam anlamıyla araştırma ya da soruşturmayı akıllıca ve özgürce kullanan bir *sanattır*. Bu sanat, en basit seviyede organizmanın ve fiziki işlevlerinin muhafazası ve gelişimiyle alakalı iken daha üst seviyelerde bilincin, benliğin güç ve kemalini yükseltmeye, daha üstün var olma biçimlerine ve nihayetinde varoluşun gerçekleriyle karşılaşmaya yönelen bir faaliyeti temsil eder.

IV. Eğitimin Aşamaları

Eğitimin ilk aşaması, organizmanın ve fiziki işlevlerin hayat boyu korunması ve geliştirilmesini hedefler. Kültürümüzün diliyle bu aşama terbiyeye tekabül eder. Bu aşama temelde fizyolojik doğamız ile alakalı iken, diğer taraftan ait olduğumuz kültüre ve alt kültürlerle göre değişiklikler gösterir. Öyle ki fizyolojik süreklilik ve eşya ile temas kurma biçimi insanın içinde doğduğu toplumun anlam ve değer dünyasına göre oluşur. Eğitimin bu aşaması nedensiz olduğu için, terbiyede esas olan “örnek” ya da “rehber şahsiyettir.” Gelişmiş ya da ilkel tüm kültürlerde terbiye süreci mevcuttur. Bu süreç kültürün iyi ve kötü yanlarını yazılı bir metin gerektirmeden hayatın tüm aşamalarında evde, ailede, sokakta, işyerinde öğreten bir faaliyeti temsil eder (Fazlıoğlu, 2008).

Eğitimin ikinci aşaması, insanın bir bilinç varlığı olarak hayatının ilk aşamasında daha üst bir varoluş biçimini

gerçekleştirmek için fizyolojik kaderinden kurtulduğu, ruhi mekanizmalarını kullanarak daha üst bir varoluş haline geçişini temsil eder. Bu noktada düşünce bize fizyolojik mekanizmanın çoğu zaman inatçı olmadığını öğretir; dahası bu durum belli bir elastikiyeti, daha geniş ve daha yüksek bir hayat için gerekli maddi şartlara kendisini bazı ölçülerde ayarlamayı temsil eder. Bu yüzden akli ve zihni eğitim, doğal olarak fizyoloji ve mekaniğe ilave anlamına gelir. Ancak fizyoloji, insana fiziki mekanizmaya hâkim olmayı, buna ilaveten yeni mekanizmaya göre zihnini özgür tutmayı sağlamayı öğretirken, eşyanın doğal akışında zihin sabit olmaya ve bu özgürlüğe karşı olmaya yönelebilir. William James, zihnin kendiliğinden kronik derdi olan ve “kabuk tutmak” anlamına gelen bu hali eski kafalılık (old-fogyism) olarak niteler (Boutroux, 1912, s. 96-108). Eğer zihnin, koruma ve yaratma arasında etkili bir işlev gören bir aracı olmasını arzuluyorsak, zihni eğitimi olabildiğince öncelikli ve etkin kılmamız gerekir. Bilindiği gibi eski kafalı, kavramlar üzerinde kontrolünü kaybeden; kavramları nasıl sınırlayacağını ve uyarlayacağını bilmez; onları düşünmek istediği objelere uygulayan ve sonuçta yeniyi eskiye indirgeyerek, açıkçası onu inkâr ederek anlayan bir kimsedir. Eski kafalılığın yaşlılara mahsus olduğu bir yanılgıdır, yakından incelendiğinde bu durumun her yaşta görülebileceğini fark edebiliriz. Herhangi bir şeyi anlamaya kabiliyetsizlikleri ile yaşlı insanları aratmayan, fikirlerini darmadağın eden genç ve taze “eski kafalılar” mevcuttur. Bu yüzden eğitimin ikinci aşaması *talim*, temelde eski kafalılığı önleyici yaklaşım olmalı; zihnimizi mümkün sayıda yararlı kavramla zenginleştirmemizi ve aynı zamanda mümkün olduğu kadar bu kavramları uyarlayanın bozulmamış ve dokunulmamış melekelerini sağlamayı, geçmişi geleceğin ilgisini oluşturacak yeni objelerde ifade etmeyi öğretmelidir. Fikrin eğitimi olan bu aşama, fikrin semereleriyle ideal sonuçlara uygun olan imkânları ilave etmeyi; olan ile olabilecek arasında araçlar oluşturmayı temsil eder. Bu aşama her bilincin körlüğünün diğerlerinin bilincinde devam ettiği insan tabiatındaki fitrî illetleri te-

davi etme amacını da gözetir. Bizler çoğu zaman diğerlerini kendimize göre yargılar; eylemlerinin gerekçelerini, hayata bakışlarını, idealleri ve hayallerini anlamayabilir, yanlış yargılayabiliriz. Hatta çoğu zaman sanki onların kalplerindeki gizli olayları açılar veya açıkça görürmüş gibi ifadelerde bulunuruz. Oysa hayata farklı çerçevelerden baktığımızı ve bu yüzden birbirimizden farklı gördüğümüzü anladığımızda; bu kavramsal çerçevelerin esasen bizim oluşturduğumuz yapılar olduğunu fark ettiğimizde ve nihayetinde hangimizin doğru gördüğü sorusuna muhatap olduğumuzda; hakikat, iyi, değer, adalet, ahlak, eğitim vb. kavramların tek bir ferdin ya da toplumun kavrayamayacağı derecede çok farklı ve boyutlu anlamları içerdiğini görürüz. Bu nokta, bilincin gözlerini açması, diğer şahısların bizden farklı olarak sahip oldukları değer/ler/i tanınması; değeri ve ideali anlamak için ortak çabanın mümkün olduğu kadar çok işçinin seslendirdiği bilinçli katılımı ortaya çıkıldığını fark etmek gerekir. Hele bu farkındalık çabasının ahlaki olanı gerçekten neyin oluşturduğunu, insan hayatına neyin değer verdiğini tespit etmede daha anlamlı olacağı söylenebilir.

Peki, eğitimde bu safha son evre midir? Öyle olsa bile yeni olanın aşkına, başka safhaları araştırmaya niyetlenmemiz gerekir. İkinci aşamayı temsil eden düşünceler bizatihi ona havale edilen meselelerden farklıdır. Onlar, “verilen” kalıbına dönüşür ve böylelikle, iyi ve kötü, düzen ve düzensizlik, adil ve adaletsiz gibi var olma biçimlerini ifade ederler. Oysa eylem yöneldiği objeleri arayan, düşünceler gibi sadece gerçeklikleri seyretmeyi ve belli düzen kalıplarını ifade etmeyi değil “değer”leri arayan bir hususiyete yönelir. Bu nokta iradenin gerçek değerlere yönlendirilmesi, yani eğitimin üçüncü evresidir. Bu aşama, tam olarak, eylemin eğitimi veya ahlakın eğitime karşılık gelir. Kültürümüzde tedib kavramıyla ifade edilen bu aşama, terbiye ve talimin (davranış ve düşüncenin) birleşimini temsil eder. Davranıştaki “iyi” ve bilgidaki “doğru” davranış ve düşünceye yansıtılmazsa edep, yani ahlak gerçekleşmez; iyi ve doğru adına benimsenen davranış ve düşünceler bütün-

lkl, yaratıcı bir yaşama biçimine dönüşmez. Bu hal, iyi ve doğrunun yaşanarak, belirli bir kıvamda birleştiğı bir süreci temsil eder. Estetik bir hali ve bir üst sistemi temsil eden bu aşama “güzel”e karşılık gelir ve büyük oranda incelikli kültürlere mahsustur. Bu aşamayı sağılayan kültürler, varoluşun tezahürünün farkına varmış, toplumsal yapı ve davranışları değıştirecek ve dönüştürecek gçte şahsiyetler, yaratıcı “kişiler” üretilirler. Bilgiyi değıil bilmeyi; düşünceyi değıil düşünmeyi hedefleyen bu kişiler terbiyesi, talimi ve edebi güçlü olan kültürlerde doğıal olarak yetişirler (Fazlıoğılu, 2008). Başka bir ifadeyle kültür, bir anlam ufku oluşturduğı, kavrama ve anlama modelleri ürettiğı, ait olduğı düşünme küresini ya da Heideggerci ifadeyle *imlenimselliğı* sorguladığı ya da eleştirdiğı müddetçe yaratıcı kişiler üretebilir.

V. Ahlaki Küre

İyi yaşamaya dair kaygılarımızı seslendiren ahlak ile hayal deneyimlerimizi düzenleyen ve hayatın getirdiğı yeniliklere yanıt olabilecek perspektifler oluşturan eğitimin hayata anlam vermek ve bu anlamı derinleştirerek yaşamak hususunda birleştirmesi gerektiğı ifade edilebilir. Bu noktada hem ahlak hem de eğitim, muhtevaları ve yöntemleri vasıtasıyla kişiye bir yaşama üslubu kazandırmada, kültür ya da medeniyete ait bir şahsiyetin inşaa edilmesinde ortaklık sağılayabilirler. Öncelikle varoluştta bir tezahür olarak ahlakın, iyi yaşamaya dair kaygılarımızı yönlendiren ve yaygınlaştıran eğitime ufuk olması gerekir. Eğitimde ahlakın ufuk oluşı, onun bu hususta ne kadar temel ya da ne kadar düzenleyici rolü olduğunu keşfetmek anlamına gelir. Bunu lçmenin ideal bir yolu, moral teorizasyonun eğitime getirisinin sorgulanması ve birbirlerini zenginleştirecek ve mkemmelleştirecek soru ve problemler bulup bulamayacaklarının araştırılmasıdır. Söz gelimi şöyle bir soru sorulabilir. Moral teorizasyon temel eğitimsel çıkmazları aydınlatacak kavramsal-laşmalara sahip midir? Hatırlanmalıdır ki günümüzde ahlak

teorileri, modernitenin sonunda eğitim ile aynı paradigma değişimine uğramışlardır. Etikte teorik bir temellendirme bulma ümidinin sonu, eğitimde de teorik bir öz bulunamayışına evrilmiştir. Bu noktada modernite insanı kendi praxisine yerleştirmiş ve eğitim felsefesi zorunlu olarak pratik felsefeye yönelmiştir. Oysa eğitim nihayetinde ahlakın içinde ve tümüyle ahlaki bir olaydır. İnsanlar arası bir ilişki olarak eğitim aşkın bir alanda/değerler sahasında gerçekleştiği için, eğitim, ahlaki duyarlılıkla sürdürülen derinlikli bir ahlak faaliyetidir. Bu yüzden hem ahlak, hem de eğitim daha fazla insan olmamızın yollarını oluşturmali; hayata anlam vermek ve bu anlamı derinleştirmek hususunda birleşmelidir. Anlamaların araştırılması, şahsiyet zemininde gelişen ve derinleşen bir faaliyet olduğu için, bu görevin başarılmasında ahlak ve eğitim ele ele vererek hayatımızdaki anlamların sınır ve derinliğini geliştirebilir. Söz gelimi iyi, erdem, özgürlük, demokrasi, çoğulculuk, insan hakları gibi ahlakın temel konuları, aktüel eğitimin temel konuları arasında yer alarak şahısların anlam ufuklarını genişletebilir. Aynı şekilde ahlak ve eğitim, bir şahsın fizikî, sosyal ve manevî dünyaya uygun düşen davranış kuvvetlerine dair kaynakları organize eden bir süreç oluşturmali. Bu süreç deneyimi yeniden inşa ederek; önceki fikir ve kavramları ya da anlayışları yeni durumlar içinde yeniden oluşturan bir akış haline gelebilir, yeni alışkanlıklar oluşturabilir. Bu akış *terbiye*, *talim* ve *tedip* süreçleriyle şahsiyeti ve dolayısıyla istenilen hayatı oluşturabilir. Bu noktada terbiye iyiyi, talim doğruyu, tedip ise güzeli oluşturarak şahsiyette varoluşun üç boyutunu temsil edebilir. Bu boyutların insanı (varoluşu içerisinde) anlamının ya da değerler hiyerarşisini/ahlak küreyi keşfetmesinin veyahut da varlığın manasının ne olduğunu içerdiğini de görebiliriz (Türer, 2015, s.60-61).

Kaynaklar

Boutroux, E. (1912). *William James*, New York.

Fazlıoğlu, İ. (2008). *Felsefî Açıdan İyi'ye Eğitmek Doğru'yu Öğretmek*. erişim <http://www.ihsanfazlioglu.net/EN/publication/articles/1.php?id=211>.

Tatar, B. (2008). Ahlakın Kaynağı. Bünyamin Erul (Ed.), *İslam'a Giriş: Ana Konularıyla Yeni Yaklaşımlar* içinde, İstanbul: DİB.

Tatar, B. (2013). Din ve Ahlak İlişkisi. M. Selim Saruhan (Ed.), *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi* içinde, Ankara: Grafikler.

Türer, C. (2015). "Ahlaktan Eğitime: Yine Ahlak", *Felsefe Dünyası*, sayı 60.

DİZİN

A

- A. Camus 61
ahlak ~ hermenötiği 26 ~ küre
147, 148 ~ tecrübesi 14
~ teolojisi 124 ~ yasası
68, 119 ~ın kaynağı 29,
30 ~-en iyi 17 ~ -lı olmak
zorunda mıyız? 55 -lı siya-
set 138 ~ -lılığın bileşen-
leri 96 ~ -lılık 60, 69, 93,
95, 101, 105, 109, 120 ~
-sız siyaset 133, 138
ahlaki ~ (törel) bilinç 124 ~ bilinc
19 ~ buyruk 117 ~ bütün-
lük 44, 50 ~ din 124 ~ du-
yarlılık 145 ~ duygu 113 ~
ilke 15 ~ ilkelerin kaynağı
29, 30 ~ küre 153
akıl inancı (dini) 121, 123
akıl-motiv çatışması/uyuşmazlı-
ğı 46, 50
Alfred Ayer 25
Alkan 141
amaçlar kralığı/ülkesi 118, 128
amaçların sistematik birliği 119
anarşizm 77
Anscombe 47
Ariel Durant 100
Aristoteles 18, 20, 21, 22, 57,
65, 111, 124, 132, 134,
135
aşkın olana yöneliş 146
Aydınlanma 24

B

- Bernard Williams 49
bireysel ahlak 22, 24
Boutroux 151

C-Ç

- Camus 57
Cevizci 14
Cibril hadisi 92
Coady 134
çıkar ahlakı 15
Çilingir 14

D

- Darwin 57
Davidson 37
değerleri yeniden değerlendirme
67
Demiurg 124
Descartes 112
Dilan Ergün 74
din-ahlak ilişkisi 87
dinci 89
dindarlığın bileşenleri 89
dindarlık 88, 95, 101, 105 ~ -ah-
laklılık ilişkisi 87
dini ahlak 112
dinin bileşenleri 89
dinsel değer yargıları 66
doğa yasalarına göre olan neden-
sellik 116
doğadaki amaçlılık 111
doğal ahlak 112 ~ yasası 111
Donald Davidson 36
Dostoyevski 30
down sendromu 7
Dursun 133

E

- E. Levinas 65
Ebbinghaus 128
ebedi barış 128

Ebenstein 134
 Elizabeth Anscombe 46
 en iyi eyleme yolunu 55
 en yüksek iyi 19, 113, 119, 121,
 122, 126 ~ idesi 17 ~ -nin
 imkânı 128
 entelektüel körlük 20
 erdemli siyaset 138
 eski kafalılık (old-fogyism) 151
 Eş'ariler 30
 etik 113

F

faıdacı ahlak 102
 fıtrat 12, 13
 fızyolojik kaderi 150
 formalizm 114
 Frege 11

G

Garner 134
 Geist 58
 genel (evrensel) 13 ~ ahlaki ilke-
 ler 14
 genelleştirilebilirlik 117
 Güngör 141
 Gyges 136

H

H. Jonas 65
 Hakan Poyraz 79
 Hegel 46, 127
 Heidegger 7
 hergünküleřmiř 7
 Herzog 109
 Hıristiyan ahlakı 25
 Horner&Westacott 138
 Horowitz 45
 Hume 35, 37, 39, 42, 43, 65
 huy 12, 13
 Hümanizm 112

İ

iç dünya 36
 ideal 126
 ilke ahlakı 102
 insan için iyi 21
 insan nedir? 56
 İoanna Kuçuradı 53, 61, 63, 64,
 71
 iradenin özerkliği ilkesi 118
 İsyân İradesi 81
 iyi gerekçelere dayanan 55
 iyi ~ hadisesi 22 ~ idesi 18, 23
 ~ iradesi 16 ~ -lik gereğı
 111 ~ -yi arzulama 15

J

J. Hospers 55, 56

K

K. Baier 55
 K. Nielsen 55
 kabuk tutmak 151
 Kant 20, 21, 37, 39, 40, 42, 43,
 57, 59, 65, 68, 70, 72, 73,
 109, 112, 124, 127
 karakter 12, 13
 Karakuş&Poyraz 141
 Karamazov Kardeşler 29
 karşı konulamamazlık 111
 kategorik imperatif 15, 114
 kayıtsız-şartsız iyi 21 ~ irade 27
 kendi-başına 82
 kendisi-için 82
 kesin buyruk 117
 kişilik 146
 kolektivizm 77
 koyutlamak (postulieren) 121
 Köker 141
 kültür 118

L

lâik ahlak 61

Levy-Bürhl 79

Locke 37

Louden 42

M

MacIntyre 133

Makyavelli 131, 134

manevi dünya 154

Marck 134

Matüridiler 30

Max Scheler 57, 58

meslek ahlakları 61

Michael Stocker 47

milli ahlak 61

modern ahlak kuramları 46

motivasyon sorunu 110

mutluluk 120

N

Nancy Sherman 42

nasıl davranmalıyız? 7

ne umabilirim? 121

ne yapmamız gerekir? 8

neden ahlaklı olmalıyım 56

Nielsen 56

Nietzsche 57, 65, 66, 67

nihai amaç 119

Nurettin Topçu 81, 83

O-Ö

olması gereken 23, 114

ödev ~ etiği 102 ~ gereği 114 ~
gereği/ödevden dolayı
115 ~ e uygun 115

ön-anlama sorunu 11

ötanazi 7

özel (bireysel) 13 ~ ahlak tecrü-
besi 14

özgürlük 24, 40, 66, 67, 68, 69,
80, 84, 110

özgürlükle olan nedensellik 116

P

Paulhan 77, 81

Platon 17, 18, 19, 20, 21, 22, 57,
65, 110, 111, 124, 134,
136, 137

Plotinus 15

postulat inancı 123

postulat teorisi 124

pratik ~ akıl 116 ~ çatışma 126

R

Reformizm 112

rehber şahsiyet 150

S-Ş

saf ~ pratik akıl 16, 17 ~ teoloji
124

salt bilinç 15

samimiyet 89

Sartre 57, 78, 82

saygı duygusu 43, 44, 115

Schelenker 45

Scheler 57, 59

seciye 12, 13

Sherman 41

sıdk/doğruluk 94

sınırlı bir iyi 22

siyasal canlı 131

Sokrates 17, 18, 19, 20, 21, 22,
136

son gaye 119, 122

sonuçsalci etik 102

sorumluluk 83, 85

sosyolojizm 80

Stoa 42, 111

Stocker 48

sürü insanı 66

şahsiyetin inşası 146

T

takva 90

Tanrı uğruna 111

tasviri ilkeler 22
Tatar 143, 144, 145
teknolojik düşünce 25
teknolojik düşünme 26, 27
temellendirme 21
teolojik 113 ~ ahlak 124
Tepe 53
trajik insan 67
transendental özgürlük 117

U-Ü

umut 121
üstinsan 67

V

varoluşun merkezi 146
vicdan 28, 29
Victor Hugo 63

W

W. K. Frankena 55
Will 100
William James 151
Wolf 48

Y

yapısalcılar 26
yaptırım gücü 23
yararcı ödev ahlakı 48
yaratıcı insan 67
Yeni-Platonculuk 124
yeryüzünün anlamı 67
Yunus Emre 106

Z

Zerdüş 67

Editör: Lokman ÇİLİNGİR

Ahlak Felsefesi Yazıları

İnsan eylemde bulunmadan yapamaz. Her eylem ise ahlakiliği zorunlu olarak içerir. Diğer bir deyişle, bizler düşünüp taşınarak, seçimler yaparak, doğruluk ilke ve ölçülerine uyarak eylemek zorundayız. İnsani eylemler salt davranışlar olarak alınamaz veya kendimizi özgür olmayan, seçimler yapmayan varlıklar olarak konumlayamayız; yani yükümlülükten kaçamayız. Çünkü realitede biz eylemlerimize özgür bir şekilde karar veririz. Tercihlerimiz intihar gibi veya uyuşturucu kullanmak gibi, kendi özgürlüğümüzü ortadan kaldıracı sonuçlara yol açsa da, durum böyledir. Sonuçta 'Ne yapmamız gerekir?', 'Neyi seçmeliyiz?' veya 'Belli (siyasi, iktisadi, hukuki, dini vb.) durumlarda nasıl davranmalıyız?' soruları kaçınılmaz olur. Bu yüzden akıl ve irade sahibi bir varlık olarak insan, ahlaki davranmaya mecburdur.

