

T.C.
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

AHLAKIN TANIMI, TASAVVURLARI VE
TEMELLENDİRİLMESİ BAĞLAMINDA SEKÜLER
AHLAK İLE İSLAM DÜŞÜNCESİNDE AHLAKIN
MUKAYESESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Gülhanım IŞIK

İstanbul
Haziran-2025

T.C.
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

AHLAKIN TANIMI, TASAVVURLARI VE
TEMELLENDİRİLMESİ BAĞLAMINDA SEKÜLER AHLAK İLE
İSLAM DÜŞÜNCESİNDE AHLAKIN MUKAYESESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Gülhanım IŞIK

Tez Danışmanı

Dr. Öğr. Üyesi Abuzer DİŞKAYA

İstanbul

Haziran-2025

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürlüğüne,

Bu çalışma, jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Danışman Dr. Öğr. Üyesi Abuzer DİŞKAYA

Üye Prof. Dr. Turan KOÇ

Üye Prof. Dr. Mustafa TEKİN

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Erhan İÇENER

Enstitü Müdürü

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Yüksek lisans tezi olarak hazırladığım “**Ahlakın Tanımı, Tasavvurları Ve Temellendirilmesi Bağlamında Seküler Ahlak İle İslam Düşüncesinde Ahlakın Mukayesesi**” adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlandığı aşamaya kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığımı, bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

Gülhanım IŞIK

ÖN SÖZ

Çalışma, ahlak düşüncesinin tarihsel gelişimini merkeze alarak, İslam Ahlâk anlayışı ile seküler ahlak yaklaşımının ortaya koyduğu perspektifleri karşılaştırmakta ve bu iki yaklaşımın günümüzde doğurduğu teorik ve pratik zorlukları incelemektedir. Çalışmanın konusu belirlenirken ve hazırlanma sürecinde sunduğu kıymetli katkılar nedeniyle danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Abuzer DİŞKAYA'ya, tez sürecine yapıcı öneri ve yönlendirmeleriyle katkı sunan değerli dost ve arkadaşlarıma teşekkür ederim. Eğitim hayatım boyunca maddî ve manevî desteğini esirgemeyen aileme ve tez süresince gösterdiği anlayış, özveri ve sürekli desteğiyle katkıda bulunan eşim Kani Işık'a teşekkürlerimi sunarım.

Gülhanım IŞIK

İstanbul- 2025

ÖZET

AHLAKIN TANIMI, TASAVVURLARI VE TEMELLENDİRİLMESİ BAĞLAMINDA SEKÜLER AHLAK İLE İSLAM DÜŞÜNCESİNDE AHLAKIN MUKAYESESİ

Gülhanım IŞIK

Yüksek Lisans, Felsefe ve Din Bilimleri

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Abuzer DİŞKAYA

Haziran, 2025-158+ ix Sayfa

Bu tez, insanın doğruyu yanlıştan ayırt etme arzusuyla şekillenen ahlak düşüncesinin zamanla sistematik bir etik felsefesine dönüşümünü incelemekte; seküler ahlak ve İslamî ahlak anlayışlarını ahlakın tanımı ve temellendirilme biçimleri üzerinden karşılaştırmalı olarak ele almaktadır. Seküler düşüncede ahlak, akıl ve deneyim yoluyla temellendirilirken; İslam düşüncesinde akıl, vahiy ve ilahi irade temel belirleyiciler olarak öne çıkmaktadır. Çalışma, literatür taraması ve kavramsal analiz yöntemine dayanarak klasik ve çağdaş kaynaklar üzerinden ahlakın kaynağı, evrenselliği, birey-toplum ilişkisi ve erdem anlayışı gibi temaları iki farklı paradigma çerçevesinde değerlendirmektedir. Ahlaki değerlerin bireyin yaşamındaki kurucu rolü ile çağdaş etik sorunlara yönelik çözüm arayışları felsefi ve teorik bir zeminde tartışılmış; özellikle klasik dönem İslam düşünürlerine odaklanılmıştır. Tez, seküler etik ile İslam ahlakı arasında kavramsal bağ kurmak isteyen araştırmacılara mütevazî bir katkı sağlamayı ummaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ahlâk, Etik, Değer, Erdem/Fazilet, Sekülerizm, Vahiy, Seküler Ahlak, Dini Ahlak.

ABSTRACT

COMPARISON OF SECULAR MORALITY AND MORALITY IN ISLAMIC THOUGHT IN THE CONTEXT OF DEFINITION, CONCEPTIONS AND FOUNDATIONS OF MORALITY

Gülhanım IŞIK

Master, Philosophy and Religious Studies

Thesis Advisor: Asst. Prof. Dr. Abuzer DİŞKAYA

June, 2025-158+ ix Pages

This thesis explores how moral thinking, which begins with the human desire to distinguish right from wrong, has gradually developed into a systematic ethical philosophy. It compares secular and Islamic views on morality by looking at how morality is defined and justified. In secular thought, morality is based on reason and experience, while in Islamic thought, reason is combined with revelation and divine will as key foundations. Using a literature review and conceptual analysis, the study examines important topics such as the source of morality, its universality, the relationship between the individual and society, and the understanding of virtue within these two different frameworks. It also discusses the foundational role of moral values in individuals' lives and approaches to solving modern ethical problems, focusing especially on classical Islamic thinkers. This thesis aims to provide a helpful contribution for researchers interested in connecting secular ethics with Islamic morality.

Keywords: Morality, Ethics, Value, Virtue, Secularism, Revelation, Rational, Secular Morality, Religious ethics

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAYI.....	i
BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ.....	ii
ÖN SÖZ.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR LİSTESİ	ix

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ	1
1.1. Tezin Konusu ve Amacı	6
1.2. Tezin Önemi	8
1.3. Tezin Yöntemi ve Sınırlılıkları.....	9
1. 4. Tezin Hipotezi, Varsayımları ve Temel Soruları	11
1.5. Tanımlar \Temel Kavramlar	13

İKİNCİ BÖLÜM

ANA HATLARIYLA AHLAK VE KURAMSAL ÇERÇEVE.....	15
2.1. Ana Hatlarıyla Ahlak.....	15
2.1.1. Felsefe -Ahlak İlişkisi.....	16
2.1.2. Din-Ahlâk İlişkisi	18
2.1.3. Ahlakın Kaynağı Problemi	21
2.1.4. “İyi ve Kötü” Dikotomisi.....	24
2.1.5. Ahlâkî Görecilik (Relativizm)	26
2.2. Kuramsal Çerçeve	31

2.2.1. Ahlâk Nedir? “Ahlâk” Kavramının Tanımı.....	31
2.2.1.1. Ahlak İlminin Konusu.....	33
2.2.1.2. Ahlâk İlminin Gayesi	34
2.2.2. Ahlak Felsefesi ve Ahlakın Temellendirilmesi	36
2.2.2.1. Ahlak Felsefesi (Etik).....	36
2.2.2.2. Olgu- Değer İlişkisi Kesişiminde Ahlâk	39
2.2.2.3. Ahlâkın Temellendirilmesi	43

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TANIMI, TASAVVURLARI VE TEMELLENDİRİLMESİ BAĞLAMINDA

İSLAM AHLÂK FELSEFESİ.....	53
3.1. İslam Ahlak Felsefesinin Teşekkülü.....	53
3.2. İslam Ahlâk Felsefesinin Kaynakları	57
3.2.1. Temel Kaynaklar	57
3.2.1.1. Kur’an-ı Kerim.....	57
3.2.1.2. Hadis ve Sünnet	60
3.2.2. Diğer Kaynaklar.....	61
3.2.2.1. Kültür, Örf, Adet ve Gelenekler	61
3.2.2.2. Antik Çağ Filozoflarının Ahlak Görüşleri.....	63
3.2.2.3. İslam Filozoflarının Ahlakla İlgili Eserleri	65
3.3. İslam Düşüncesinde Ahlâk Ekolleri	67
3.3.1. Geleneksel Dinî Ahlâk.....	69
3.3.2. Kelamî Ahlâk.....	72
3.3.3. Felsefi Ahlak.....	75
3.3.4. Tasavvûfi Ahlâk.....	79

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TANIMI, TASAVVURLARI VE TEMELLENDİRİLMESİ BAĞLAMINDA

SEKÜLER AHLAK	84
4.1. Modernleşme ve Sekülerizm.....	84
4.1.1. Sekülerizmin Etimolojik Temeli.....	88
4.1.2. Sekülerizmin Tanımsal Çerçevesi	90
4.1.3. Sekülerizmin Tarihsel Dönüşümü	94
4.1.4. Ahlakın Sekülerleşmesi	99
4.2. Seküler Ahlak Teorileri	102
4.2.1. Metaetik Ahlak Teorileri	104
4.2.2. Normatif/Klasik Ahlak teorileri.....	105
4.2.2.1. Erdem Ahlakı (Aksiyolojik Etik).....	108
4.2.2.2. Ödev Ahlakı (Deontolojik Etik).....	111
4.2.2.3. Fayda Ahlakı (Teleolojik Ahlâk).....	116
4.2.3. Betimleyici Ahlak Teorileri	126

BEŞİNCİ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE AHLÂK VE SEKÜLER AHLÂK MUKAYESESİ

5.1. Dinin Kaynaklığının Ahlakın Oluşum ve Gelişimine Etkisi.....	128
5.2. Din-Ahlak İlişkinine Olumsuz Yaklaşanların Başlıca Gerekçeleri	131
5.3. Seküler Ahlâk- Dini Ahlâk (İlahi Emir Teorisi)	136
5.4. Tanım, Kaynak ve Tasavvurların Mukayesesi	139
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	144
KAYNAKÇA.....	146
ÖZ GEÇMİŞ.....	1581

KISALTMALAR LİSTESİ

C	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed.	: Editör
Hz.	: Hazreti
Nak.	: Naklen
No.	: Numara
s.a.v.	: Sallallahu Aleyhi Ve Sellem
Fak.	: Fakülte
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
vd.	: Ve Diğerleri
vb.	: Ve Benzeri
trc.	: Tercüme
ö.	: Ölümü
M.Ö.	: Milattan Önce
yy.	: Yüzyıl
a.s.	: Aleyhisselam

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

Ahlak, insanlık tarihinin en eski ve en derin felsefi problemlerinden biridir. İnsanlık, doğadan ve toplumdan aldığı derslerle doğruyu yanlıştan ayırt etme arzusunu her zaman beslemiş, bu çaba zamanla bireysel ve toplumsal yaşamı yönlendiren kurallar ve normlar bütünü olarak ahlakın temelini atmıştır. Ahlak, yalnızca bireyin içsel vicdanını şekillendiren bir değerler sistemi olarak kalmamış, aynı zamanda toplumsal yapının temel taşlarından birini oluşturmuştur. Bununla birlikte, ahlakın ne olduğu, hangi ilkeler üzerine inşa edildiği ve nasıl temellendirildiği soruları, farklı tarihsel ve kültürel bağlamlarda sürekli olarak yeniden ele alınmıştır. Ahlakın bu evrimsel süreci, seküler yaklaşımlar ve dini düşüncelerin özellikle ahlaki ilkelerin kaynağı, temellendirilmesi ve evrenselliği gibi temel meselelerde önemli farklılıklar sergilemesine yol açmıştır (Heinemann, 2001: 363-364; Özlem, 2013: 34).

“Etik” kelimesi Yunanca *ethos*, “moral” ise Latince *mos* sözcüğünden türetilmiştir. Bu iki terim, kavramsal düzeyde iki temel anlamda kullanılmaktadır. İlk anlamda, toplumsal olana bir gönderme söz konusudur; bu bağlamda, içinde yaşanan toplumun değer yargılarını, gelenek ve göreneklerini ifade etmek için kullanılırlar (Cevizci, 2023: 599). İkinci anlam düzleminde “etik” ve “moral” kavramları, bireyle doğrudan ilişkilendirilerek, kişinin zamanla edindiği ahlaki eğilimler, karakteristik davranış biçimleri ve alışkanlıklarını ifade etmek üzere kullanılır (Tepe, 2024: 12-13). Bu bağlamda, Arapça “hulk” kökünden türeyen ve huy, tabiat, mizaç gibi anlamları kapsayan “ahlâk” kavramı devreye girmektedir. İslam ahlak düşüncesinde “ahlâk”, insanın ruhsal yapısında kökleşmiş ve düşünmeksizin ortaya çıkan davranışlara kaynaklık eden bir meleke olarak tanımlanır. Bu anlamda, ahlâk sadece dışsal davranış kalıplarıyla sınırlı olmayan, bilakis insanın içsel yönelimlerini ve niyet boyutunu da kapsayan derin bir yapıya sahiptir.

Etimolojik düzeyde bakıldığında, “etik” in dayandığı Yunanca *ethos* ile “moral” in kökenini oluşturan Latince *mos* arasında anlam farkı neredeyse yoktur. Her iki kelime de başlangıçta alışkanlık, karakter ve davranış düzeni anlamına gelir. Ne var ki bu

kavramlar tarihsel süreç içerisinde farklı bağlamlarda gelişmiş, özellikle Batı felsefesiyle İslam düşüncesinde kazandıkları anlamlar bakımından ayrılmıştır. Modern Batı'da “etik”, daha çok felsefi düzlemde normatif değerlendirmeleri ve evrensel ilkeleri ifade eden teorik bir disiplin olarak gelişirken; “moral” veya ahlâk ise bireysel ya da toplumsal düzeydeki uygulamalı değerler sistemini ifade eden pratik bir boyut kazanmıştır. İslam düşüncesinde ise bu ikilik daha bütüncül bir yapı arz eder; ahlâk hem nazarî hem amelî yönleriyle birlikte ele alınır ve insanın varoluşsal yönüyle doğrudan ilişkilendirilir (Fahri, 2016: 21-24).

Sekülerlik terimi, en genel ifadeyle, Latince *saeculum* sözcüğünden türemiştir. Bu terim, “dünya” anlamını çağrıştıran iki Latince kelimedenden biridir. Diğerisi ise *mundus* kelimesidir. *Saeculum*, yalnızca mekânsal bir boyut değil, aynı zamanda zamansal bir anlamı da içeren çok katmanlı bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda, sekülerlik kavramının etimolojik temeli hem bu dünyaya ait olanı hem de belli bir zamanla sınırlı olanı ifade eder. Nitekim sekülerlik, sadece dinî olandan ayrılmayı değil, aynı zamanda aşkın ya da uhrevî olana karşılık bu dünyayla sınırlı bir anlayışı da temsil eder (Cox, 1974: 33). Bu terim, Türkçeye farklı bağlamlara göre “dünya”, “şimdi”, “ırk”, “çağ”, “asri”, “devir”, “yüzyıl”, “çağa uymak”, “çağcıl”, “dünyevileşme”, “modernleşme” ve “çağdaşlaşma” gibi çeşitli anlamlarda çevrilmiştir. Sözcüğün bu denli geniş bir anlam yelpazesiyle aktarılması, *saeculum* kavramının hem zamansal hem de kültürel dönüşümü ifade eden çok katmanlı yapısını yansıtmaktadır (Altındal, vd., 1986: 15).

Sekülerleşme süreci, dinin toplumsal yapılar üzerindeki etkisinin giderek azalması, doğaüstü inançların yerini akılcı ve dünyevi yaklaşımlara bırakması ve dini tecrübenin bireysel vicdan alanına çekilmesiyle karakterize edilir. Bu dönüşüm, genel olarak dinin kamusal alandaki belirleyiciliğini yitirmesi şeklinde tanımlanabilir. Özellikle Batı bağlamında, sekülerleşme; kilise gibi dinî kurumların siyasal ve ekonomik etkisinin sınırlandırılarak merkezi otoriteye devriyle, dinî ve siyasî otoritelerin ayrışması anlamına gelmiştir. Bu olgu, sosyoloji, felsefe, siyaset bilimi ve ilahiyat gibi disiplinlerde farklı boyutlarıyla ele alınmakta; teolojik açıdan ise, Hristiyan kutsal metinlerinin modern toplumsal koşullara uygun biçimde yeniden yorumlanması sürecine işaret etmektedir (Armağan, 1990: 367).

Sekülerleşme terimi, günümüzdeki anlamını ilk kez 1648 tarihli Westfalya Antlaşması'yla kazanmış; bu süreçte kiliseye ait mülklerin sivil otoriteye devri, dinî ve hukuki alanların ayrışmasına zemin hazırlamıştır. Ancak sekülerizmin modern

anlamda sistematik bir düşünce biçimi olarak şekillenmesi, 19. yüzyılda İngiliz düşünür George Jacob Holyoake (1817-1906) tarafından gerçekleştirilmiştir. Holyoake, sekülerizmi yalnızca din ve devlet işlerinin ayrımı olarak değil, aynı zamanda metafizikten arınmış, akla dayalı ve pratik bir yaşam felsefesi olarak tanımlamış; kurduğu “*Secular Society*” aracılığıyla bu anlayışı toplumsal düzeyde yaygınlaştırmıştır. Bu yaklaşım, ahlakî sekülerizmin de temelini oluşturmuştur (Özel, 2023: 508).

Seküler etik, modern çağın etkisiyle, akıl ve deneyimle şekillenen bir etik anlayışına dayanmaktadır. Bu yaklaşımda, ahlaki değerlerin kaynağı insan aklı ve toplumsal deneyimlerdir. Seküler düşünürler, ahlakın, insanın rasyonel düşünme kapasitesine ve toplumlar arasında uzlaşmaya dayalı olarak inşa edilmesi gerektiğini savunur (Gökhan, 2023: 260). Ahlak, bireylerin özgür iradeleri ve rasyonel kararları ile şekillenir ve dinin dışındaki toplumsal normlarla belirlenir (Ayer, 1998: 88). Öte yandan, İslam ahlakı ise farklı bir temele dayanır; burada ahlaki ilkelerin temelinde akılla beraber vahiy ve ilahi irade de bulunmaktadır. İslam düşüncesinde ahlaki sorumluluklar, Allah’ın emirlerine ve insanın bu emirleri yerine getirmedeki sorumluluğuna dayanır. İslam ahlakı, ahlaki değerleri sadece bireysel yaşamda değil, aynı zamanda toplumsal düzeyde adaletin, eşitliğin ve huzurun sağlanmasında bir araç olarak görür (Alper, 2012: 13; Saruhan, 2014: 59).

Ahlak, genellikle doğru ile yanlış, iyi ile kötü arasında ayrım yapma gücü olarak tanımlanır. Bu tanım hem bireysel hem de toplumsal düzeyde geçerliliği olan normların ve değerlerin temelini oluşturur. Ancak ahlakın bu temel tanımı, tarihsel olarak farklı düşünsel ekoller ve gelenekler tarafından farklı biçimlerde temellendirilmiştir. Seküler ahlak anlayışında, ahlaki değerler bireyin akıl yoluyla karar verme ve toplumla uzlaşma süreçlerine dayanır. Burada, evrensel ahlaki değerlerin insan aklından ve toplumsal yaşamdan türediği kabul edilir. Ahlak, sosyal sözleşme, bireysel haklar ve toplumsal yarar gibi temeller üzerine inşa edilir ve her bireyin rasyonel aklı ile şekillendirilir (Özturan, 2024: 153; Bulut, 2021: 103).

İslam ahlakı ise, ahlaki ilkelerin Allah’ın vahyi ve ilahi iradesine dayandığını vurgular. İslam’a göre, doğru ve yanlış arasındaki sınırlar, bireylerin sosyal yaşamını şekillendiren kutsal metinlerde belirlenmiştir. Ahlaki değerlerin temeli, yalnızca insana ait akıl yürütme kapasitesinden değil, Allah’ın insanlara sunduğu öğretilerle doğrudan ilişkilidir. Bu bağlamda, İslam ahlakı, insanın vicdanını ve toplumsal

ilişkilerini ilahi öğretilerle yönlendirir. İslam, ahlaki değerlere ilişkin bireysel sorumluluğun ötesinde, toplumsal barış ve adaletin sağlanması için de güçlü bir temel sunar (Karaman, 2018: 41;Çağrı, 2020: 30;Yaran, 2020: 14).

Seküler ahlak, insanın doğasında var olan rasyonel düşünme kapasitesine ve toplumsal uzlaşmaya dayalı olarak şekillenir. Seküler etik, genellikle bireysel özgürlüğü ve toplumsal refahı ön planda tutar. Ahlak, bireysel hakların, özgürlüklerin ve toplumsal uzlaşmanın sağlanması amacıyla evrensel normlar üzerinden şekillendirilir. Burada, her birey kendi ahlaki değerlerini oluştururken, akıl ve mantık doğrultusunda hareket eder. Ahlak, mutlak dinî buyruklardan bağımsız olarak, toplumsal gerçekliklere ve insan deneyimlerine dayanır (Attas, 1989: 49).

İslam ahlakı ise, insan aklının sınırlarını aşan ve tüm insanlığa rehberlik eden bir etik anlayışına sahiptir. İslam, doğru ile yanlış belirlerken, vahiy ve ilahi iradeyi esas alır. Bu temele dayalı olarak, İslam'da ahlaki değerler, bireylerin sadece dünyevi sorumluluklarını değil, aynı zamanda ahiretteki sorumluluklarını da kapsar. İslam, erdemi ve ahlaki davranışları, Allah'a yaklaşma çabası ve toplumda adaletin sağlanması ile ilişkilendirir (Türker, 2020: 220).

Seküler ahlak anlayışında ahlaki normlar, toplumların kolektif deneyimleri ve bireysel akıl yürütme süreçleriyle belirlenir. Evrensel etik, insan aklının ortak kabul ettiği ilkelerle şekillenir. Bireylerin özgür iradesi, ahlaki normların şekillenmesinde merkezi bir rol oynar. Toplumlar, farklı değerleri, kültürel bağlamlara göre uyarlayarak evrensel ahlaki normları oluşturur (Aydın, 2011: 3).

İslam ahlakında ise evrensellik, Allah'ın insanlara gönderdiği öğretilere dayanır. Ahlaki değerler, tüm insanlık için geçerli olup, birey-toplum ilişkisi bu değerler çerçevesinde şekillenir. İslam ahlakında bireyin sorumluluğu, Allah'a karşı kulluk ve topluma karşı adalet gibi iki temel ilkeye dayanır. Ahlak, bireyin fitrî yönelimleriyle uyumlu olarak toplumsal barış ve adaletin sağlanmasına hizmet eder (Akyol, 2017: 87-100).

Seküler ve İslam ahlakı, ahlakın kaynağı dair sorunlar ve çağdaş etik sorunlara farklı çözüm önerileri sunar. Seküler etik, bireysel haklar, toplumsal eşitlik ve çevresel sorumluluk gibi çağdaş etik sorunlarına, insan aklı ve toplumsal uzlaşma yoluyla çözümler arar. Her birey, kendi ahlaki sorumluluklarını akıl yoluyla belirler ve toplumsal normlarla uyum içinde yaşar (Aydın, 2011: 3).

İslam ahlakı ise ahlakın kaynağı ve çağdaş etik sorunlara, dini ilkeler ve vahyi rehber olarak yaklaşır (Karaman, 2018: 41). İslam, bireysel ve toplumsal etik sorunlara yönelik çözümlerini, Allah'ın koyduğu sınırlar ve ilkeler doğrultusunda sunar. Ahlak, sadece dünyevi sorumlulukları değil, aynı zamanda insanın manevi sorumluluklarını da kapsar (Çağrı, 2020: 30).

Kısaca ifade etmek gerekirse, ahlâkın temellendirilmesi sorununu ele alırken, bu konuda düşünce geliştirenlerin felsefe yapma tarzlarının, konuya nasıl yaklaşacaklarını belirlediği söylenebilir. Ahlâkın kaynağı ya da temellendirilmesi sorusuna anlamlı bir cevap verilebilmesi, bazı belirgin nüansların dikkate alınmasını gerektirir. Bunlardan birincisi, felsefenin genel olarak ve ahlâk felsefesinin özelde bir hakikat arayışı olarak kabul edilmesidir. İkincisi ise, felsefi düşünmenin, değer üretme geçerliliği taşıdığı kabulüyle, ahlâkın temellendirilmesine dair sadece açıklamalarla yetinilmeden, derinlemesine bir anlatıya ulaşılmasının mümkün olduğudur.

Bu bağlamda, ahlâk düşüncesi üç ana başlık altında ele alınabilir: normatif etik, açıklayıcı etik ve metaetik (Özturan, 2024: 153-154). Ahlakın temellendirilmesi konusu, genel bir tasvirle sınırlandırılmaksızın ele alınmakta; ahlâkın kaynağı olarak ileri sürülen unsurların, aynı zamanda insan eylemlerinin temel ilkelerini belirlediği ve bu bağlamda "iyi" olarak kabul edilen ahlâkî değerlerin nasıl öğretileceği sorusuna yönelik bir amaç ortaya koyduğu varsayılmaktadır. Bu çalışma, söz konusu amaç doğrultusunda, normatif etik teorilerini kapsamlı bir şekilde incelemeyi hedeflemektedir.

Bu tez, seküler ahlak ve İslam ahlakını, ahlakın tanımı, temellendirilmesi ve evrenselliği bağlamında karşılaştırmalı bir şekilde incelemeyi amaçlamaktadır. İki farklı etik anlayışının temel yapı taşlarını ve temel ilkelerini ele alırken, ahlakın kaynağından birey-toplum ilişkisine, ahlaki değerlerin toplumsal kabulüne kadar geniş bir yelpazede analiz yapılacaktır. Literatür taraması ve kavramsal analiz yöntemine dayalı bu çalışma, her iki paradigmanın ahlaka dair farklı yaklaşımlarını sistemli bir biçimde ortaya koymayı hedeflemektedir.

Tez beş ana bölümden oluşmaktadır. Tezin birinci bölümü giriş kısmında araştırmanın konusu, amacı ve önemi aktarılacaktır. Bunun yanında araştırmanın yöntemi ve sınırlılıkları hakkında bilgi verilecek, gerekli kavramların tanımları yapılacaktır. İkinci bölümde kuramsal çerçeve kapsamında üç ana başlık halinde teorik yapı ortaya

konacaktır. Üçüncü bölümde ise İslam düşünce dünyasında ahlakın tanımı, geliştirilen ahlak tasavvurları ve bunların temellendirilmesindeki argümanlar taranan bilgi, belge ve dokümanlar doğrultusunda başlıklara ayrılarak açıklanacaktır. Dördüncü bölümde sekülerizm ele alınacak olup kelimenin etimolojisi, sekülerizm olgusunun kullanımında tarihsel olarak geçirdiği farklılıklar, son olarak da ahlakta sekülerizmin ne olduğu, kavramın nasıl anlaşıldığı, bu kavram bağlamında oluşturulan çeşitli ahlak tasavvurlarındaki seküler değerlerin neler olduğu konuları ilgili başlıklara ayrılarak açıklanacaktır. Beşinci bölümde, üçüncü ve dördüncü bölümde açıklanan bilgiler bağlamında İslam düşüncesinde ahlâk ve seküler ahlak kavramının mukayesesi yapılacaktır. Bu değerlendirmelerde ilgili başlıklar açılarak konunun çerçevesi çizilecek ve anlaşılması kolaylaştırılacaktır. Bölüm elde edilen bilgi, belge ve bulgulara göre değerlendirme yapılarak bitirilecek, sonuna kaynakça ve ekler dâhil edilerek çalışmaya son şekli verilecektir.

Çalışma, seküler ve İslam ahlakı arasındaki farklılıkları, benzerlikleri ve her iki paradigmanın ahlaka dair temel ilkelerini detaylı bir şekilde incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışma, her iki etik sisteminin temellendirilme biçimlerini, ahlaki evrensellik anlayışlarını ve birey-toplum ilişkisini ele alınacaktır. Bu bağlamda, seküler ahlak ile İslam ahlakı arasında kavramsal bir köprü kurarak, bu iki paradigmadan en iyi şekilde faydalanmayı hedeflemektedir.

1.1. Tezin Konusu ve Amacı

Tezin konusu ahlâk felsefesinin en temel konularından olan ahlâkın tanımı, çeşitli ahlâk tasavvurları ve bunların İslam ahlakı ve seküler ahlâk bağlamında temellendirilmesi meselesidir. Son asırda oldukça tartışılan “sekülerizm” kavramı da çalışmada ele alınacak olup, ahlâka konu olması ve yön vermesi cihetiyle İslam Ahlâk Tasavvuruyla mukayesesi yapılacaktır.

Felsefe tarihinde en erken tartışılan konulardan birika ahlâk olgusu olmuştur. Ahlâkî yargıların temellendirilmesine yönelik arayışlar, bu alanda çeşitli ilke ve ölçütlerin kaynağına dair farklı teorilerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Kimi düşünürler ahlâkî haz, doğa, duygu veya sezgi gibi bireysel temellere dayandırırken; kimileri toplumsal normlara, vahye ya da aklın evrensel ilkelerine başvurmuştur. Bu çeşitlilik,

ahlâkın felsefî bağlamda zengin ve çok boyutlu bir tartışma alanı haline gelmesini sağlamıştır (Özturan, 2013: i).

Ahlâk tanımlanırken öncelikle kelimenin kökeni ve işaret ettiği anlam dikkatle incelenmelidir. “Ethik”, “moral” ve “ahlâk” gibi farklı dillerdeki karşılıkları bulunsa da, bu kavram temelde insan idrakinin bir yansımasıdır. Ahlâk, bireyin bilinç dünyasından doğarak tecrübeyle somutlaşır; bu somutlaşma ise davranışlar aracılığıyla anlam kazanır ve toplumsal uzlaşıyla pekişir. Bu noktada, ortaya çıkan uzlaşma ve pekişmenin ne ifade ettiği sorgulanmalıdır (Türer, 2017: 89).

Ahlâk, günlük yaşamda farklı biçimlerde karşımıza çıkan bir olgudur. Bu bağlamda iki temel ayırım yapılır: İlki, değişken hal, tavır ve değer yargılarına dayalı ahlâklar; ikincisi ise daha durağan ve sabit nitelikteki ahlâklardır. Her iki türden normlar, bireylerin davranışlarını yönlendirmesi ve eylemlerine değer atfedilmesi açısından ölçüt işlevi görmektedir (Kuçuradi, 1994: 22).

Düşünce tarihi boyunca ahlâkın temelini hangi öncüllere dayandığı konusu insanları meşgul eden önemli meselelerden olmuştur. Günümüzde de bu konu öneminden bir şey kaybetmemiştir. Bu sorun genel olarak, “*bir davranışı ahlâklı yapan şey nedir?*” sorusu üzerine yoğunlaşmaktadır.

İslam ahlâk düşüncesi ve ona dair tasavvurlar, İslam düşünürlerinin yoğun olarak ilgilendiği temel araştırma alanlarından biridir. Bu alan yalnızca felsefenin değil, aynı zamanda kelam, tasavvuf ve fıkıh gibi çeşitli İslami ilimlerin de konusu olmuş; disiplinlerarası bir nitelik kazanmıştır. Ancak Türkçe literatürde yapılan çalışmalar incelendiğinde, ahlâk konusunun ağırlıklı olarak felsefi perspektifle ele alındığı görülmektedir.

Ahlaki ilke ve değerlerin sadece bireysel bağlamda zihinsel kurgu ve tasarımlar düzeyinde algılanması neticesinde, bireyin "iyi" yi yaşama ve "kötü" den uzak durma şeklindeki motivasyonunun gerektiği kadar olup olmadığı sorgulanacaktır. Bu çerçeveden bakıldığında, dini kural ve temelden yoksun ahlak sistemlerinin, bireyi ahlaki ilke ve değerlere göre eylemde bulunmaya sevk edecek gerekli içsel gücü hangi kaynak ve olgulardan elde edebileceği sorusu tartışmaya açılacaktır. Bütün bu değerlendirmeler sonunda nihai olarak, seküler temelli bir ahlak sisteminin imkânı ve sınırları değerlendirilecek olup; bu bağlamda dinin, ahlakı temellendirme ve

yönlendirme cihetinden hangi noktada durduğu ortaya konmaya çalışılacaktır (Aydın, 2011: 1).

Bu çalışmada, sekülerliğin mahiyeti doğrultusunda geliştirilen ve yalnızca akıl ve pozitif bilimlere dayanan bir ahlâk tasavvurunun, ahlâkın esas gayelerini ne ölçüde gerçekleştirebileceği, İslam ahlâkının temel esasları ışığında değerlendirilecektir. Bu bağlamda, vahye dayalı bir referans sistemine sahip olan İslam ahlâkının, sadece akıl ve deneyle sınırlandırılmış seküler yaklaşımlara kıyasla bireyi ve toplumu kuşatıcı, nihai anlam ve amaçlara yönelten daha kapsamlı bir ahlâk anlayışını mı sunduğunun mukayesesi yapılacaktır.

1.2. Tezin Önemi

Ahlâk, insanın hal, tutum ve davranışlarını yönlendiren temel ilke ve değerler bütünü olarak, bireysel ve toplumsal hayat üzerinde belirleyici ve kapsayıcı bir etkiye sahiptir. Bu yönüyle ahlâkın tanımı, muhtevası ve temellendirilmesine ilişkin tartışmalar, özellikle modern dönemde dinî düşünce ve seküler yaklaşımlar arasında belirgin farklılıklar ortaya koymaktadır. Bu çerçevede, ahlâkın hangi epistemik ve ontolojik zemine dayandırılması gerektiği sorusu hem teorik hem de pratik düzlemde önemini koruyan temel bir mesele olarak gündemdeki yerini sürdürmektedir.

Ahlâk felsefesine yönelik mevcut çalışmalarda genellikle yüzeysel ve tasvirî yöntemlerin tercih edildiği gözlemlenmektedir. Bu tür çalışmalarda, incelenen filozoflar ya da eserler çoğunlukla sadece belirli başlıklar altında sıralanmakta ve çözümlenmeler yapılmaksızın içerik aktarımıyla yetinilmektedir. Oysa bu yaklaşımın, ahlâk düşüncesi bağlamında "ahlâk felsefesi yapmak" şeklinde nitelendirilmekten uzak olduğu söylenebilir. Zira burada esas olan, bir düşünürün görüşlerini ya da bir metindeki bilgileri sıralamaktan ziyade, söz konusu görüşlerin ahlâk felsefesine dair hangi problemi ele aldığı ve bu probleme ne tür çözümler sunduğunun analiz edilmesidir. Bu anlayıştan hareketle, çalışmamızda salt bilgi aktarımından kaçınılmış; bunun yerine, ele alınan konular bağlamında temel kaynaklardan elde edilen metinler analitik bir yaklaşımla değerlendirilmiş ve aynı yöntem, kavramsal açıklamalarda da sürdürülmüştür. Böylece ahlâkın tanımı, ahlâk tasavvurları ve temellendirilmesi ile sekülerizm ve seküler ahlâk gibi başlıklarda bütünlüklü ve akıcı bir anlatım ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Ayrıca, ahlakın temellendirilmesi meselesinde yaşanan epistemolojik ayrışma ve tartışmalar, bireylerin ahlaki yükümlülüğünü ve tercihte bulunma süreçlerini doğrudan etkilemektedir. Bu anlayışta yapılan karşılaştırmalı analiz hem felsefi yaklaşımların hem de dini perspektiflerin kavranmasına önemli katkı sağlayacaktır. Ahlaki ilke ve değerlerle donanmış bir toplumun inşasında hangi referansların daha etkili olabileceğini ihtiva eden önemli veriler sunacaktır.

Bu yaklaşımla, ahlakın tanımı, tasavvuru ve temellendirilmesi konulu yapılacak olan disiplinler arası karşılaştırmalı bir araştırma, günümüzdeki insanın ahlâkî konu ve problemler karşısında daha incelikli bir bakış açısı geliştirmesine katkı sağlayacaktır. Bilhassa İslam düşünce dünyasında akılla beraber vahiy, fitrat ve ilahi irade merkezli bir ahlak anlayışının; seküler etik yaklaşımlarda ise insan zemininde, akıl ve deneyimi referans alan bir ahlâk anlayışının nasıl temellendirildiğinin karşılaştırılması, çeşitli paradigma ve farklı medeniyetlerin değer sistemlerinin anlaşılması açısından büyük bir öneme sahiptir.

Tezimiz mukayeseli bir çalışmadır. Ancak mukayeseli olarak yapılan çalışmalarda konumuz dahilinde ele alınan her bir materyal ve mevcut çalışma ayrı bölümlerde incelenip daha sonra farklı bir bölümde mukayesesi yapılarak çalışma sonlandırılmaktadır. Bu tezde ise problem merkezli bir çalışma yapılarak önce kavramlar açıklanmış sonrasında bu problemlere cevaplar aranmıştır.

Çalışma, bilhassa dinî ahlâk ve seküler etik anlayışlarının karşı karşıya geldiği çağdaş ve modern toplumlarda, ahlaki çoğulculuğun ne şekilde idare edileceğine dair teorik bir zeminin oluşmasına katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Böylelikle hem akademik literatüre katkı sağlamak amaçlanmakta hem de uygulamalı ahlaki meselelerde düşünsel manada rehberlik yapmak arzulanmaktadır.

1.3. Tezin Yöntemi ve Sınırlılıkları

Bir akademik çalışmada uygulanılacak yöntem ve sınırlılıklarının belirlenmesi, yapılan çalışmanın konusu ve varılmak istenen hedefleri doğrultusunda en uygun olan yaklaşımın seçilmesini, veri ve bilgi toplama sürecini ve nihayetinde elde edilen bilgilerin analizini doğrudan etkileyen en temel unsurdur. Bu incelemede, ahlâk felsefesinin en temel konularından olan ahlakın tanımı, çeşitli ahlâk tasavvurları ve bunların temellendirilmesi meselesiyle son günlerde oldukça revaçtaki bir kavram olan

“sekülerizm” konusu ahlâk ilmi ve ahlâk felsefesi bağlamında incelenecek, ahlâka konu olması ve yön vermesi cihetiyle İslam Ahlâk Tasavvuruyla mukayesesi yapılacaktır. Ana hatlarıyla anlamaya ve karşılaştırmaya yönelik bir yaklaşım benimsendiğinden, nitel araştırma deseni tercih edilmiş ve bununla beraber mevcut literatür çalışmaları üzerinde sistematik bir tarama gerçekleştirilmiştir.

Araştırmanın temel amacı, ahlâk kavramının sosyal değişim ve gelişimle beraber geçirdiği anlam çeşitliliğini ve beraberinde sekülerleşme sürecinde yaşadığı dönüşüm ve gelişimi konumuz dahilinde bir perspektifle değerlendirmektir. Bu bakışla, ahlâk kavramının bireylerin gündelik yaşamlarına yansıyan algısal ve pratik değişimlerin niteliği, ahlâkî telakkilerinde din ve dindarlık kavramlarını nasıl anlamlandırdıkları, ahlâk tasavvurlarının bireylerin dini uygulamalara yaşamlarında ne düzeyde yer verdikleri gibi sorulara ışık tutacak niteliksel değerlendirmelere zemin oluşturacak bilgiler elde edilmeye çalışılmıştır. Bu sayede, sekülerleşmenin bireylerin ahlâkî tasavvurları ve beraberindeki toplumların ahlâk telakkileri üzerindeki etkileri daha somut bir şekilde ortaya konulmak istenmiştir.

Niteliksel araştırma yöntemi, sosyal bilimlerde bireyi ve bireyin hal, tutum ve davranışlarını kapsamlı, esnek ve derinlikli bir biçimde inceleme imkânı tanıyan bir yaklaşımdır (Yıldırım, 2013: 41). Yıldırım ve Şimşek’in “*Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*” isimli eserlerindeki tanıma göre, bu yöntem; görüşme, gözlem ve belge inceleme gibi nitel veri toplama araçlarının kullanıldığı, bireylerin yaşantılarının ve olayların kendi bağlamları içerisinde doğal ve gerçekçi biçimde analiz edildiği bir süreci içermektedir. Bu çerçevede niteliksel araştırma, sosyal olguları anlamada indirgemeci olmayan, çok katmanlı bir değerlendirme imkânı sunmaktadır (Yıldırım, 2013: 45).

Çalışmamızı yaparken sadece filozof ve eser isimlerine dayalı bir usül takip edilmemiştir. Konu eksenli bir çalışma hazırlanmış düşünceler aktarılırken konulara göre sıralanışının daha açıklayıcı bir izah tarzı olacağı düşünülmüştür. Çalışmanın konusu gereği önce ahlakla ilgili genel bilgiler ilk çağdan günümüze kadar sıralanmış, konularımız çerçevesinde daha sonra özellikle 19. yy.’dan sonra bahsetmiş olduğumuz bu ahlâkî mesele, fikir, kavram ve kuramların nasıl değerlendirildiği, kabul mü yoksa red mi edildiği, herhangi bir dönüşüm veya aktarım olup olmadığı, yine ilk kaynaklardan herhangi bir yorumun yapıp yapılmadığı mukayeseli olarak incelenmiştir. Çalışmanın temel gayesi “Ahlâk” kavramının tarihsel serüvenini

konumuz dahilinde günümüze kadar topluca ele almak, Ahlâk Felsefesinin aynı zamanda İslam Ahlâk Felsefesinin de değerlendirmesini sunmasıdır. Bu bölümdeki temel başlıklar Ahlâk felsefesindeki ana konular ve kavramlar şeklinde olsa da alt başlıklar İslam Ahlâk Felsefesi ve Seküler Ahlâkı mukayese edebileceğimiz şekilde seçilmiştir. Sözelimi ahlakın tanımı, konusu, tasavvurları, iyinin ne olduğu meselesine dair cevaplar bulunmaya çalışılmıştır. Bundan dolayı erdemler, ahlakî eğitim, metaetik vb. meselelere konumuz kapsamında gerektiğçe bahsedilmiştir. Yani ikinci ve üçüncü bölümlerdeki içerik ahlâkın kapsamındaki konular değil İslam ahlak felsefesiyle seküler ahlâkın mukayesesine imkân veren konu ve kavramlardan seçilmiştir. Bu durum çalışmamızı konu dahilinde sınırlandırmamızı gerektirmiştir.

1. 4. Tezin Hipotezi, Varsayımları ve Temel Soruları

Bu çalışma, seküler ahlâk anlayışı ile İslam düşüncesi ekseninde teşekkül eden ahlâkî perspektiflerin; ahlâkın tanımı, değerlerin menşei, temellendirme yöntemleri ve insan tasavvuru gibi temel boyutlarda ciddi ve köklü ayrışmalar içerdiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Söz konusu ayrımların, bireyin ahlâkî eylemlerini gerekçelendirme biçimi ve toplumsal düzeyde ahlâkî yönelimlerin oluşumu üzerindeki yansımaları, analitik bir yaklaşımla ele alınarak incelenmektedir.

Çalışmanın varsayımlarını ise şöyle sıralayabiliriz:

1. “Ahlâk” kavramı, tarihsel süreçler ve kültürel zeminler içerisinde farklı şekillerde tanımlanmış; her bir dinî ve felsefî gelenek, kendi ontolojik ve epistemolojik perspektifi doğrultusunda özgün bir ahlâk anlayışı inşa etmiştir.
2. Seküler düşünce biçimi, ahlaki ilkeleri metafizik referanslardan bağımsız olarak temellendirmeyi amaçlar; bu bağlamda akıl, deneyim ve toplumsal uzlaşma gibi dünyevi kaynaklar seküler ahlakın temel belirleyicileri olarak öne çıkar.
3. İslam düşüncesinde ahlak, vahiy temelli bir çerçevede ele alınmakta; insanın yaratılış gayesi, ilahi buyruklar ve peygamber örnekliliği üzerinden şekillenen bir sistem içinde anlam kazanmaktadır.
4. İnsan tasavvuru ve özgürlük anlayışı, seküler ahlak ve İslamî ahlak yaklaşımları arasında önemli farklılıklar barındırmaktadır. Seküler yaklaşımlar insanı özerk ve birey merkezli bir varlık olarak konumlandırırken, İslam

düşüncesi insanı ilahi iradeye muhatap bir varlık olarak tanımlar ve özgürlüğü bu bağlamda ele alır.

5. Ahlaki davranışın gerekçelendirilme biçimleri açısından, seküler yaklaşımlar çoğulcu ve öznel temellere yaslanma eğilimindeyken; İslam düşüncesi, ahlaki değerlerin evrensel ve nesnel ilkeler doğrultusunda temellendirilebileceğini savunur.
6. Modernleşme süreciyle birlikte seküler ahlak anlayışı yaygınlık kazanmış; ancak bu sürece eşlik eden görecelik, bireycilik ve ahlaki yönelimsizlik gibi sorunlar da gündeme gelmiştir. Buna karşın İslam ahlakı, değişmeyen temel ilkelere dayansa da çağdaş meseleler karşısında yeniden yorumlanmaya ihtiyaç duymaktadır.

Bu çalışma, belirtilen hipotez ve varsayımlar doğrultusunda, ahlâkın tanımı ve temellendirilme biçimlerinin farklı düşünce sistemleri bağlamında nasıl ayrıştığını ortaya koymayı; bu ayrışmaların teorik yaklaşımlar ve pratik uygulamalar düzeyinde ne tür yansımalar doğurduğunu analitik bir şekilde incelemeyi hedeflemektedir. Bu çerçevede araştırmanın merkezini oluşturan sorular ise şu şekilde yapılandırılmıştır:

1. Seküler ahlak ve İslam ahlakı arasındaki temel farklar nelerdir ve bu farklar ahlaki normların kaynağını nasıl etkiler?
2. Ahlakın evrenselliği konusunda seküler ahlak ile İslam ahlakı hangi ontolojik ve epistemolojik temellere dayanır?
3. Birey-toplum ilişkisi seküler ve İslam ahlakı bağlamında nasıl şekillenir? Bu ilişki, ahlaki sorumlulukları nasıl etkiler?
4. Seküler ahlak ve İslam ahlakı erdemi nasıl tanımlar ve bu anlayışlar, toplumsal ve bireysel düzeyde nasıl uygulanır?
5. Seküler ahlak ve İslam ahlakı çağdaş etik sorunlara temellendirildikleri unsurlar bağlamında nasıl yaklaşır ve sundukları çözüm önerileri arasındaki farklar nelerdir?
6. Seküler ahlak ve İslam ahlakı, toplumsal değişimlere ve ahlaki değerlerin değişimine nasıl yaklaşır?

1.5. Tanımlar \Temel Kavramlar

Ahlâk: Belli dönemde belli insan gruplarınca kanıksanmış, kişilerin aralarındaki ilişkilerini tanzim eden törel davranış ilkelerinin, kanunlarının, değerlerinin alanı. Felsefe dalı olarak ise, insanların kişisel ve toplumsal hayattaki ahlakî fiilleriyle ilgili meseleleri araştıran felsefe öğretileri (Akarsu, 1975: 13). Ahlâk, etikten farklıdır. Ahlâk bir insan topluluğunun töreleşmiş ve veya gelenekselleşmiş hayat biçimidir. Bu pratik olgunun teorisine ise etik denir. Etik, doğru ve yanlış davranışın teorisi, ahlâk ise bu teorinin uygulaması ve pratiğidir. Buradan hareketle ahlâkî ilkelerden ziyade etik ilkelerden yine, etik davranıştan ziyade ahlâkî davranıştan söz etmek daha yerinde bir kullanımdır (Cevizci, 2023: 16).

Etik: Ahlâk felsefesi. Ahlâkla ilgili olan şeyin özünü ve temellerini araştırma konusu yapan bilim, kişinin bireysel ve toplumsal hayattaki ahlâkî tavır ve davranışlarla alakalı meseleleri araştırıp ele alan felsefe çeşidi (Akarsu, 1975: 68). Uygulamalı bir faaliyetler sahası olan ahlakı, düşünsel bir araştırma meselesi haline getiren felsefe dalıdır (Özlem, 2013: 27). Felsefenin değerle alakalı kısmını oluşturan bir ana disiplin olarak, doğru-yanlış teorisi, olması lâzım gelen normları inceleyip araştıran felsefe disiplini. Normatif, betimleyici ve metaetik olarak üç bölümden oluşur (Cevizci, 2023: 166).

Değer: İstekte bulunan, ihtiyaç duyan ve amaç belirleyen insanın, nesnelere kurduğu anlamlı ve erekli etkileşim biçimi (Akarsu, 1975: 44). Herhangi bir şeyin önemini tespit etmeyi sağlayan soyut ölçü biçiminde tanımlanır (TDK,2005: 483). Değer, insanın ontolojik yapısıyla ve aşkınlık taşıyan bir varlıkla kurduğu bağ üzerinden temellenen değer, varoluşun ikili karakterini doğrudan çözümleyemeyen bilgiyi aşamalı bir bütünlüğe eriştirir ve bilginin ortaya koyduğu karşıt imkânları uzlaştırıcı bir rol üstlenir (Sanay, 2012: 291-293).

İnsanın ilgisini celbeden dört asıl şey olduğu tezine göre dört ayrı değer çeşidinden bahsedilir. Bunlar, doğruluk/hakikat, iyilik, güzellik ve faydadır. Yani epistemolojik, etik, estetik ve ekonomik değerlerden söz edilse de asıl anlaşılana; nesnelere, olayların, eylem ve hayatların eylemi ve yaşanılacak hayatın sürecinin tayini gâyesi için sahip oldukları mana ve ehemmiyeti izhar eden nitelik olan “etik” değerlerdir (Cevizci, 2023: 112).

Erdem/ Fazilet: İradenin ahlaki olarak iyiye yönelmesi. Kişinin duygusal ve ruhsal olgunluğu (Akarsu, 1975: 65). Ahlakî yetkinlik ya da mükemmeliyetin ana ölçüsü olan özellik veya nitelik şeklinde tanımlandığı için “değer” bağlamında ele alınır. Antik Yunan’da sadece ahlakî yetkinliği değil, herhangi bir şeyi kendindeki özsel işlevini yapma yönüyle yeterliliğine ölçüt gelen meziyetleri tarif etmek için de kullanılır. Bu terimi, kendi tabii bağlamından çıkararak, yalnızca ahlakî erdemi tanımlayacak biçimde kullanan ilk düşünürün Socrates olduğu kabul edilir. Sonrasında onun erdem teorisini veya erdem ahlakını zirveye taşıyan Aristoteles’tir. Modern Dönemde ise erdem tasavvurunu önemseyip çalışmalar yapan filozof ise Kant’tır (Cevizci, 2023: 160).

Sekülerizm/ Sekülerleşme: Sekülerleşme “asır-devir” manasına gelen Latince *seaculum* sözcüğünden gelmektedir. Zamanla sözcüğe “dünya” veya “Tanrı’yla uyuşmayan bir hayat şekli” manası yüklendi. Daha sonraları ise kavram, sivil hukukla kilise hukukunu, sivil mülkiyetle kilise mülkiyetinin ayrımını tanımlamak için kullanılmaya başlandı (Köse, 2020: 12).

Dünyevileşme, otorite ve karar alma gücünün dinî oluşum ve teşekküllerinde alınarak dünyevî oluşum ve kurumlara aktarılması işlemi veya sürecidir. Öznel ve nesnel iki cihetinden söz edilir. Öznel yönü, bu dünyaya ait şeylerin anlaşılmasında dinî duygu ve tasavvurların ortadan kaybolup hiçbir değere haiz olmamasına vurgu yapar. Şöyle ki bu oluşum nihayetinde din bağımsız ve tayin edici bir güç olmaktan önemli ölçüde çıkar ve tamamen özel (kişisel) alanla sınırlanır. Nesnel yönünde ise dinin, dinî oluşum ve pratiklerin gündelik yaşamın bütün kalemlerinden (eğitim, hukuk, yönetim) çıkarılması teorisi bulunur (Cevizci, 2023: 389).

İKİNCİ BÖLÜM

ANA HATLARIYLA AHLAK VE KURAMSAL ÇERÇEVE

2.1. Ana Hatlarıyla Ahlak

İnsanlık tarihinin var oluşuyla birlikte birey, yaşamını anlama ve anlamlandırma, yine kendisini bireysel ve toplumsal zeminde doyum sağlayacak bir yaşam şekli oluşturma arayışı içinde olmuştur. Bu arayışın temelinde yer alan sorulardan biri de "*İyi bir yaşam nasıl olmalıdır?*" sorusudur. Bu ana soruya verilen yanıtlar süreç içerisinde bir düşünsel disiplin ve tasavvur hâlini almış ve "ahlâk" olarak kavramlaşmıştır. Ahlâk, bireylerin hal, tutum ve davranışlarını şekillendiren normatif ilkeleri, değer hükümlerini ve doğru ile yanlış ayırmaya yarayan kuralları konu edinmektedir.

Ahlak düşüncesi, yalnızca eylemleri değil, insanın niyetlerini ve yönelimlerini de değerlendirir; bu bağlamda "İnsan yaptığı şey midir, yoksa arzu ve yöneldiği şey midir?" sorusu ahlaki kimliğin hem dışsal davranışlarla hem de içsel yönelimle şekillendiğini gösterir. Ahlakın ilahi bir temele dayanmaksızın inşa edilip edilemeyeceği sorusu ise modern etik tartışmaların merkezindedir. Tanrı inancı olmaksızın kurulan ahlak sistemlerinin ne derece evrensel ve bağlayıcı olabileceği felsefi olduğu kadar pratik bir sorundur. Zira dinî inancı olup ahlaki davranmayanlarla, inançsız olmasına rağmen erdemli yaşayan bireylerin varlığı, ahlak ile din arasındaki ilişkinin bireysel düzeyde farklı şekillerde tezahür ettiğini ortaya koyar. Bu durum, ortak etik ilkelerin gerekliliğini gündeme getirir; "evrensel bir ahlak mümkün mü?" sorusu, kültürel ve ahlaki parçalanmalar bağlamında önem kazanır. Sonuç olarak, etik değerlere bağlılık yalnızca metafizik inanca değil, bireyin içsel sorumluluğuna ve insanî duyarlılığına da dayanabilir (Izzetbegoviç, 2008: 176;Ovacık, 2018: 96;Ovacık, 2018: 104;Oktay, 2007: 133).

Etik ya da bir diğer bir tanımlamayla ahlâk felsefesi, bireylerin hal, tutum ve eylemlerine yön veren kuralları yalnızca kültürel veya geleneksel esaslar üzerinden değil, rasyonel şekilde bir sorgulama ve akılcı eleştirel düşünce perspektifinde ele almaktadır. Etik, ahlâkî hal, tutum ve davranışın temelini oluşturan ilke ve değerleri sistematik bir şekilde açıklamayı ve temellendirmeyi hedeflemektedir. Bu çerçevede

etik, sadece neyin, nasıl yapılması gerektiğini değil, bununla birlikte neden öyle yapılması gerektiğini de mütalaa etmektedir.

Etik tasavvurunun temelindeki en önemli kavramlardan birisini değer oluşturmaktadır. Değerler ana hatlarıyla; bireylerin ve toplumların sosyal yaşamda neye ehemmiyet verdiklerini, neyi kıymetli, manevi ya da anlamlı bulduklarını belirlemektedir. Doğruluk, adalet, özgürlük, dürüstlük gibi olgular, etik kuramların içerisindeki temel değerlerdir. Bu çeşit değerlerin içselleştirilmesiyle biçimlenen ahlâkî tutum ve davranışlar bireyin kişilik ve karakterinde ortaya çıkarak ve çoğunlukla da bunlar “erdem” ya da “fazilet” kavramlarıyla tanımlanmaktadır. “Erdem”, bireyin ahlâkî kemalini, olgunluğunu, ruhsal tutarlılığını ve mutlu bir yaşam hedefine yönelimini ifade etmektedir. Düşünce dünyasında Antik felsefeden modern düşünce sistemlerine kadar uzanan düzlemde erdem hem bireysel gelişimin, değişimin hem de toplumsal beraberlik uyumunun ana umdesi olarak değerlendirilmektedir.

Etik araştırmalarında, bireysel tutum ve eylemlerin, genel geçer ilke ve değerlerle olan ilişkisi temel bir mesele olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda, ahlaki ilke ve değerlerin temellendirilmesi, etik felsefesi içinde derin tartışmalara yol açar. Etik çalışmalar yalnızca bireysel niyet ve davranışları değil, aynı zamanda bu davranışların evrensel geçerliliğini ve normatif temellerini de kapsayarak daha geniş bir perspektiften değerlendirilmelidir (Badio, 2013: 17).

Bilhassa modern dönemde, ahlâk düşüncesi ve etik sistemler farklı bir boyuta doğru evrilmiştir. Modernizm ve Sekülerizmin yükselişiyle beraber, ahlâkî ilke ve değerlerin sadece dini metinler, kabuller ya da ilahi otoriteyle açıklanması sorgulanmış; bu argümanların yerine insan aklı, özgür irade ve ortak insanlık tutum ve deneyimi esasına dayanan yeni etik sistemler geliştirilmiştir. Bu bağlamda seküler etik anlayışları, ahlaki ilke ve değerlerin evrensel ve rasyonel zemin üzerinde yeniden bina edilmesini savunurken; aynı zamanda çoğulculuk, bireysel haklar ve toplumsal sözleşme gibi modern dönem ilke ve değerlerinin ön plana çıkmasına sebep olmuştur.

2.1.1. Felsefe -Ahlak İlişkisi

Filozof, ahlâk fenomenleri üzerinde düşünen, fikirler üreten ve bazı teoriler geliştiren kişidir. Bu eylemi ahlaki olayları değerlendirip bunlarla diğer ilimler arasında muhakemeler ve mukayeseler yapmak suretiyle yerine getirir. Ahlâk teorileri ve ahlâkî

ilkeleri geliştirir ve bunların aklî olarak temellendirilmesini yapar. Fertlere yaşamlarına nasıl yön vereceklerinin bilgisini gösterir. Yine ahlâk filozofu sadece neyin iyi, neyin kötü olduğunu değil, iyi bir birey olmak için ne yapılması gerektiğini öğütler. Bir nevi ahlak teorisi geliştirir.

Ahlâk filozofu değer, iyi-kötü, doğru- yanlış vb. ahlâkla ilgili kavramları izah eder ve ahlâkî kuralları aklî olarak temellendirir. Aslında bu kuralların ne kadar isabetli olduğunu delillendirmenin imkanına çalışır.

Toplumların kendi kültürel ilke ve değerlerini evrensel bir bağlamda anlamlandırma ve yeniden inşa etme süreci, bu değerlerin felsefi bir zeminde kavramsal olarak ele alınmasını gerektirir. Felsefe, kültürel unsurları yalnızca yerel deneyimlerin ürünü olarak değil, aynı zamanda insanlığın ortak düşünsel mirasına katkı sağlayabilecek evrensel kavramlara dönüştürme potansiyeli taşır. Bu bağlamda felsefi düşünce, yerel değerleri küresel ölçekte ifade edilebilir hâle getirmenin en işlevsel entelektüel aracıdır (Durak, 2009: 47).

Felsefenin ahlaka yaklaşımından iki şekilde söz edebiliriz. İlki normatif ikincisi de analitik şekilde olur. Analitik felsefe geleneğinde olan filozoflar ahlak konusunda farklı fikirler ileri sürmüşlerdir. Belli ahlâkî ilkeler ortaya atıp, bunları aklî olarak temellendirmeye çalışan, ahlâkî olarak iyi- kötü tanımlamasını yapan Eflatun, Aristoteles ve Kant gibi sistem sahibi filozoflar olduğu gibi; ahlâk filozofunun görevinin sadece ahlâk terimlerinin analiz edilmesi olduğunu iddia eden analitik felsefe geleneği içinde yer alan filozoflar da vardır. Onlara göre ahlâk konusunda filozof herhangi bir olguya değer atfetmez. O sadece iyi-kötü, doğru-yanlış vb. dikotomileri ve diğer ahlâkî terimleri açıklar. Böylece ahlâkî yargıların mahiyetlerini izhâr ederek, diğer toplumsal yargılardan farklılıklarını ortaya çıkarmaya çalışırlar. Bunu yaparken de akli, epistemolojik ve etimolojik açılardan sorular sorup yanıtlarını ararlar. Buradan hareketle geleneksel normatif ahlâk teorilerinden farklı, “meta-etik ahlak teorileri” adlandırılması kullanılmıştır. Richard Mervyn Hare (1919-2002), Alfred Jules Ayer (1910-1989), Norwell-Smith (1914-2006) bu filozoflara örnek sayılabilir (Kılıç, 2016: 14-15).

Ahlâk İslam düşünce geleneğinde de sadece eylemsel yönelimleri tanzim eden normatif bir sistem olarak değil, insanın ruhsal olgunlaşma, varoluşsal imkân ve anlamını biçimlendiren esas bir yapı olarak değerlendirilmiştir. Bu tasavvurda, ahlakın

bilgiyle olan ilişkisi, sadece kuralları göstermekle sınırlı kalmaz; bilakis, bireyin hem zihinsel hem de ruhsal derinliğini muhatap alan hikmet merkezli bir oluşum sürecini de içermektedir. Bu bakışla felsefe, yalnızca nazarî düşüncenin bir alanı değil, aynı zamanda insanın hakikate ulaşma ve nefsini kemale erdirme yolunda gösterdiği hikmet temelli bir çaba olarak İslami düşünce geleneğinde özel bir konumda durmaktadır.

İnsanın teorik düşünce ve aynı zamanda uygulamalı hayata dair yönelimleri ve tercihleri, onu sadece eylemlerle değil, niyet ve gayeleriyle de sorgulanabilir bir varlık kılmaktadır. Bu sebeple İslam ahlak anlayışında, amelin kıymeti sadece gözlemlenen neticelere göre değil, irade ve istenci, sorumluluk duygusu ve ilahi rızaya uygunluk gibi içsel verilere göre de şekillenmektedir. Böylelikle ahlak, kişinin Allah ile olan bağını içselleştiren bir ruhsal disiplin ve karakter terbiyesi süreci biçiminde ortaya çıkmaktadır.

Bu anlayışla şekillenen felsefi çalışma, insanın yaratılış gayesinin, doğru yaşam biçiminin ve erdemli oluşu anlamlandırma sürecinin ayrılmaz bir ögesi olmaktadır. Ahlaki olgunluk ve tekâmül, yalnızca toplumsal mutabakat ve beklentilerle değil, aynı zamanda vahyin rehberliğinde şekillenen bir kavrayışla bina edilmektedir. İslam düşüncesine sahip filozoflar, bilhassa ahlakı hikmetin bir şubesi olarak değerlendirirken, onun bireysel ve toplumsal uzanımlarına ehemmiyet vermekle beraber; insanın ruh dünyasındaki dengeyi de adalet, merhamet ve doğruluk gibi değerler zemininden temellendirmektedir.

Netice itibariyle İslam ahlak düşüncesinde felsefeyle kurulan ilişki, ahlaki ilke ve değerlerin rasyonel temellerini açıklamaktan ziyade, bu ilke ve değerlerin insanın manevi gelişimine ve ruhi tekamülüne nasıl katkı sağladığını anlamaya yönelik bir çabadan ibarettir. Bu kavrayışla felsefe, ahlaki olgunluğun akli ve kalbi tesirlerini birlikte geliştiren bir unsur olarak kıymet kazanmaktadır. Ahlak, sadece bir ilke ve kurallar sistemi değil, insanın Rabbine doğru olan yolculuğunda bir oluşum ve gelişim sürecini ifade etmektedir (Çağrı, 2012: 22).

2.1.2. Din-Ahlâk İlişkisi

Din kavramı, metafizik bir inanç sistemi değil, aynı zamanda bireye iyi ile kötüyü ayırt etme imkânı sunan, ahlaki normların ve değerlerin temellendirilmesine katkı sağlayan kurucu bir yapı olarak değerlendirilir. Bu çerçevede din, ahlaki ilke ve değerlerin

sistematik bir biçimde bireylere aktarıldığı ve toplumsal düzenin ahlaki temeller üzerine inşa edildiği ilk formasyonlardan biri olarak görülür. Dolayısıyla ahlak ile din arasındaki ilişki, yüzeysel bir etkileşimden ziyade, varlık ve değer sorunlarının kesişiminde ortaya çıkan derin bir bağ niteliğindedir. Tüm dinlerin kendi içlerinde barındırdığı ahlaki öğretiler, sadece inanç sistemlerinin değil, aynı zamanda insanın etik tarihinin de kurucu unsurlarındandır. Bu nedenle dinlerin tarihî gelişimi ile ahlaki düşüncenin evrimi birbirinden bağımsız değil, çoğu zaman iç içe geçmiş bir biçimde ilerlemiştir (Çuhadar, 2022: 12).

Hani Tanrı Ölmüştü? adlı eserinde Amerikalı yazar Lee Strobel, yaratıcı bir tanrıya inanmayan insanın ahlâk anlayışını, “*Tanrısız yaşam, bana göre, ‘sadece kendin için yaşa’ demektir. Bir gün yaptıklarından hesaba çekileceğimi düşünmeden, neye mal olursa olsun, şahsi zevklerimin peşinden gidebilecektim*” sözleriyle ifade etmektedir (Büyük, 2014, s. 5). Bu değerlendirme, ilahi bir referans noktasından mahrum olan bir yaşamda bireyin, sorumluluk bilincinden uzaklaşarak haz merkezli bir varoluşu meşrulaştırabileceğine işaret etmekte; bununla birlikte Tanrı inancının, bireyin etik tutumlarını belirlemede esaslı bir işlevi olduğunu vurgulamaktadır.

Herhangi bir dinî inanca sahip olmayan bireyler, gerçekten her zaman din dışı bir ahlâk anlayışıyla mı hareket etmektedirler? Yoksa bu bireylerin de benimsedikleri ve bağlı kaldıkları belirli ahlâkî kurallar bütünü mevcut mudur? Eğer böyle bir kurallar sistemi söz konusuysa, bu ilkeler hangi temellere dayandırılmaktadır? Bu sorular, ahlâkın kaynağına dair tartışmaları da beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda, “ahlâklı olmak” ve “ahlâklı davranmak” için zorunlu olarak Tanrı’ya inanmak mı gerekir? Yoksa Tanrı inancı olmaksızın da iyi bir insan olmak mümkün müdür? Ahlâkî ilkeleri meşru kılacak aşkın bir dayanağın yokluğunda, birey her türlü eylemi meşru görebilir mi (Büyük, 2014, s. 5-6) ? Bu noktada Dostoyevski’nin “*Tanrı yoksa her şey mubahtır*” şeklindeki ifadesi, ahlâkın temellendirilmesinde ilahî bir referansın gerekliliğine dair önemli bir tartışmayı gündeme getirmektedir (Dostoyevski, 2007, s. 1025).

Tanrı’ya inanan bireyler için Tanrı, sadece evreni yaratan ve her şeyi bilen bir yaratıcı olmanın ötesinde, aynı zamanda yarattığı canlıların yaşamlarına müdahale eden ve onların ahlâkî yönelimleriyle ilgilenen bir varlıktır. Bu bağlamda, Tanrı, insanlara doğruyu ve yanlışı, iyiyi ve kötüyü bildiren, ahlâkî ilkeleri belirleyen bir otorite olarak kabul edilir. Teistik inanca sahip bireyler, Tanrı’nın emir ve yasaklarını bir kılavuz

olarak benimserler. Dolayısıyla, teistik dinî inancın hâkim olduğu toplumlarda, Tanrı inancı üzerine inşa edilen ahlâkî normlar, bu toplumlar için mutlak ve vazgeçilmez kabul edilir. Bu toplumlar, toplumsal düzenin ve barışın sağlanabilmesinin, "iyi ve kötünün" ortak bir şekilde tanımlanmasına dayalı bir kabulle mümkün olduğuna inanırlar.

Bununla birlikte, bazı ahlâk savunucuları, mutlak bir Tanrı referansına dayanmadan da geçerli ahlâkî sistemlerin oluşabileceğini ileri sürmektedirler. Bu görüş, Tanrı'ya inanmayan bireylerin de ahlâklı olabileceklerini savunmakta, Tanrı inancı olmaksızın da ahlâklı davranan bireyler ve toplumlar örnek gösterilmektedir (Büyük, 2014: 5-6).

Din ve ahlak ilişkisi çerçevesinde tartışılan önemli konulardan biri de, fiillerin ahlaki niteliğini etkileyen dışsal unsurlar arasında yer alan kültürel çeşitliliğin varlığı meselesidir. Değişik toplumların tarihsel, coğrafi ve sosyokültürel koşulları, ahlaki ilke ve yargıların biçimlenmesinde ayırt edici bir rol oynamakta; bu durum ahlakın dış kaynaklı cihetini teşkil etmektedir. Bu dışsal farklılıklar, bireyden bireye, toplumdan topluma değişkenlik gösterebilir. Fakat bunun yanında, insanın doğasında var olan, fitratından kaynaklanan bir ahlak anlayışı da vardır ki bu yönüyle evrensel bir karakter taşır. Zira bu içsel ahlak, belirli bir kültürün, etnik yapının ya da dinin tesirinde olmayıp, akıl ve idrak sahibi her bireyde ortak bir zeminde tezahür etmektedir. Bu bağlamda her toplumda erdemli davranışlara ve fazilet sahibi bireylere rastlanabilmesi, söz konusu "doğal ahlakın" varlığını teyit eder niteliktedir. Doğal ahlak olarak tanımlanan bu kavrayış, herhangi bir dinî ya da kültürel aidiyete ihtiyaç duymaksızın insanda doğuştan var olan etik eğilimlere işaret etmektedir. Bu ahlak ilkelerini bilmek ve benimsemek için yalnızca insan olmak yeterli bir ölçüttür. Bununla birlikte, söz konusu ahlaki ilkelerin süreklilik kazanması ve bireyin şahsiyetinde istikrar bulması, ancak bu ilkelerin belirli bir amaç doğrultusunda yönlendirilmesi ve nihai bir gayeye bağlanmasıyla mümkündür. Bu noktada doğal ahlak, bir dinin metafizik ilkeleriyle veya dinden bağımsız belirli inanç sistemleriyle ilişkilendirildiğinde, bireyin ahlaki yapısında kalıcı ve tutarlı bir nitelik kazanmaktadır (Ceylan, 1998: 6-7).

2.1.3. Ahlakın Kaynağı Problemi

"Erol Güngör' n *"Suyun bulunduğu yerde nasıl hayat varsa, insanların bulunduğu yerde de ahlak vardır"* ifadesi, ahlak kavramının insanın varlık sahasında her daim mevcut olduğuna dair en öz l  anlatımlardan biri olarak değerlendirilmektedir ( nal, 2015: 183). Ahlâk kavramından söz edildiğinde esasen kastedilen, insanın bilinçli ve iradeli davranışlarıdır. Diğer canlıların eylemleri 'iyi' ya da 'kötü' gibi etik değerlendirmelere tabi tutulmaz;  nk  bu yargılar, ancak akıl ve muhakeme yetisine sahip varlıklar için anlamlıdır. Bu bağlamda, ahlak ancak insanın olduğu yerde var olabilir. Toplum halinde yaşam ise ahlaki ilke ve kuralları zorunlu kılar. Bu nedenle ahlak, bireyler arası ilişkileri düzenleyen temel bir normatif yapı olarak tanımlanabilir (Güngör, 2010: 11-12).

Ahlâk, en basit tanımıyla, insanın karakterini, eylemlerini, fiillerini değerlendiren ve tavırlarını düzenleyen ilkelerdir. Terimsel anlamda ise ahlâk, üç farklı bağlamda kullanılmaktadır. İlk olarak, ahlâk yaşam tarzı ve belirli bir topluluğa ait tavır ve davranış kurallarını ifade eder;  rneğin, Müslümanlık veya Hıristiyanlık ahlâkî gibi tanımlamalar bu grupta yer alır. İkinci olarak, meslek veya iş ahlâkî gibi, profesyonel alanlarda belirlenen etik kurallar üzerinde yapılan tartışmalar ahlâkın başka bir kullanımını oluşturur.  nc  olarak ise ahlâk, felsefenin bir dalı olarak, insan eylemlerinin doğru ve yanlış, iyi ve kötü gibi etik değerlere dayalı olarak incelendiği bir alandır. Bu kullanım, ahlâkın teorik ve felsefi boyutlarını yansıtmaktadır (Kılıç , 2016: 11-12).

İnsanoğlunun varoluşuyla eşzamanlı olarak başlayan öğrenme süreci, bilgi ediniminin temelini oluşturmuş ve bu süreç, epistemolojinin merkezinde yer alan "bilgi" kavramını gündeme getirmiştir. Bilginin kaynağı, yapısı ve sınırlarını inceleyen filozoflar, bilgiyi genellikle "kavramlar" ve " nermeler" temelinde tasnif etmişlerdir. Epistemolojik açıdan bilginin taşıyıcısı olan önermeler, doğruluk değeri taşıyan yargılar olarak bilgi inşasında önemli bir yerdedir. Aristoteles, bu önermeleri "fiziksel, mantıksal ve ahlâkî" Şekilde üç kategoriye ayırarak bilginin türlerine göre bir sınıflama yapmıştır. Aynı biçimde Farabi de bilgi türlerini "nazarî, mantık  ve amelî" olarak tasnif ederek, İslam düşünce geleneğinde bilgiyi sistemli bir biçimde ifade etmiştir.

Aristoteles'in "ahlâkî", Farabi'nin ise "amelî" olarak adlandırdığı bu önermeler, bireyin iradesine dair değerleri gösteren ifadelerdir. Örneğin, "Yalan söylemek kötüdür" veya

"Yardım etmek iyidir" gibi ifadeler, ahlâkî değerleri belirten yargılardır. Bu tür ahlâkî ifadeler, aynı zamanda soru, şaşırma veya emir cümleleri olarak da kullanılabilir. Örneğin, "Yalan söyleme" diyerek, "Yalan söylemek kötüdür" yargısını referans alırız. Aynı şekilde, "Yardım etmeyecek misin?" ifadesiyle de "Yardım etmek iyidir" yargısına dayanarak hareket ederiz. Bu bağlamda, ahlâkın ana ögesi insan iken, ahlâk felsefesinin esas konusu ise bu ahlâkî ve ameli önermelerdir.

Ahlâkın temellendirilmesi veya ahlâkın kaynağı meselesi, bahsedilen önermelerin öngördüğü ilkelerin ne olduğuyla doğrudan ilişkilidir. Yani, ahlaki ilkelerin hangi referans noktalarına dayandığının belirlenmesi, ahlâkî olarak "iyi" ve "kötü" şeklinde nitelendirilen yargılarımızın titiz bir şekilde incelenmesiyle mümkündür. Bu süreç, metaetik alanında olduğu gibi, ahlâk kavramlarının ve bu kavramların mahiyetinin analiz edilmesini de kapsar. Aynı zamanda, iyiliğin ne olduğuna dair normatif tartışmalar çerçevesinde de yapılabilir. Burada ön plana çıkan temel soru, bir olgunun iyi ya da kötü, ahlâkî ya da ahlâk dışı olarak nitelendirilebilmesini sağlayan kriterlerin neler olduğudur. Bu soruyu ele almak, ahlâkın tanımı, kaynağı ve bağlamına dair çeşitli ahlâk tasavvurlarının normatif açıdan sorgulanmasına yol açmaktadır (Özturan, 2013: 17-19).

Düşünce tarihinde filozoflar bu konuda epeyce değişik temellendirmeler yapmışlardır. Bu temellendirmelerdeki esasları öncelikle "din" veya "din dışı" şeklinde tavsif edebiliriz. Din dışı temellendirmeler de filozoflar tarafından "akıl, sezgi, duygu, haz, tabiat ve toplum" gibi sınıflandırılmıştır (Kılıç, 2016: 22).

Ahlâkın kaynağı özellikle ilkçağ filozoflarına göre "haz" dır. Hazzı veren davranışı yapıp, haz vermeyen davranıştan sakınınca istenilen biçimde hareket edilmiş olunmaktadır (Özturan, 2013, s. 22). Stoacılar ve bazı erken dönem Rönesans düşünürlerinde olduğu gibi ahlâkın kaynağının tabiat olduğunu düşünenler bu tabiatı bir ahlak eseri olarak düşünürler. Yani ahlaklı bir hayat için, kozmik sistemle uyumlu olunmalıdır. Bu ahlaki idealde olgu ile değerler arasında temas kurulmuş ve dahi olgular değer yerine geçmiştir. Bir nevi "olması gereken" için tabiattaki tam önümüzdeki "olana" bakılmalıdır. Bu uyumu yakalayan bireyin ahlaken son gayesi ise mutluluğu yakalamış olmaktır (Cevizci, 2002: 17-18).

David Hume (1711-1776), ahlâkın temel kaynağını "duygu" da bulmaktadır. Filozofa göre, ahlâkî yargılar, bireylerin yaşadıkları olaylar karşısındaki duygusal tepkilerine

dayanır. Dolayısıyla ahlâkî seçimler, akıldan ziyade, duyumsal tecrübelerin bir ürünüdür. Hume’ un bu yaklaşımı, ahlâkın rasyonel ilkelerden daha çok empatik ve duygusal bağlamlarda temellendiğini ortaya koyar. Diğer taraftan ahlâkın kaynağını “sezgi” olarak kabul eden bazı düşünürler ise, ahlâkî eylemlerin herhangi bir dışsal otorite veya toplumsal normdan değil, öznenin içsel sezgisel kapasitesinden ortaya çıktığını savunurlar. Bu görüşe göre ahlâkî değerler, bireyin doğasında var olan doğal eğilimler ve sezgisel bir bilinç aracılığıyla kavranır. Bu anlayışın en önemli temsilcilerinden biri olan George Edward Moore (1873–1958), bireylerin ‘iyi’ olanı, tıpkı bir rengi tanıdıklarında olduğu gibi, doğrudan ve aracısız biçimde sezebileceklerini ileri sürmüştür. Bu yaklaşıma göre, ahlâkın temeli akıl yürütmeye değil, sezgiye dayanmaktadır ve bu sezgi, bireyin içsel yapısında ontolojik bir varlığa sahiptir (Özturan, 2013).

Filozof John Stuart Mill (1806-1873) de ahlâkın kaynağını “duygu” olarak görmektedir. Filozof duyguların olaylar esnasında ahlâkî olanı belirlemeye olanak sağlayacak prensipler oluşturacağını ifade etmiştir. Mesela “sempati duymak yetisi” bireye toplumu da önemseme duygusunu canlandıracak bir farkındalık kazandıracaktır. Bu yeti devamında ahlâkî sınırlamalara da zemin oluşturacak çok sayıda insanın fazlaca mutluluğunun tesis etmek için “faydacı” ilkeye referans teşkil edecektir. Mill herkes için fayda sağlama ilkesine kaynaklık teşkil eden “sempati duygusunun” insan tabiatında içkin olduğunu ve ahlâka kaynaklık ettiğini dile getirmektedir (Kılıç , 2016: 70-80).

Emile Durkheim (1858-1917) ve “toplum sözleşmesi” teorisiyle tanınan Thomas Hobbes'un (1588-1679) felsefelerinde ise ahlâkın kaynağı “ortak duyu” yani toplumdur. Ahlâkta asıl olan insan yaşadığı toplumda asırlar boyu biriken değerler düzeninin olduğunu, ahlâkın da bu bireyin deneyimleriyle temellenen bir yapı olduğunu savunurlar. Buradan hareketle ahlâkın başka bir kaynaktan neşet etmediğini dile getirirler. Yani insan iyiyi, içinde bulunduğu toplumun değer düzenine göre tanımlayacak ve buna göre davranışta bulunacaktır.

Ahlâka çeşitli biçimlerde kurallar koymak suretiyle kaynaklık eden diğer bir olgu akıldır. Bu teoriyi savunan filozoflar temellendirme noktasında akli ahlâkın kaynağı kabul ederken, ahlâklı davranışın ne olduğu meselesindeki kriterin hangisi olduğu hususunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Felsefe dünyasında “ödev ahlâkı” tasavvuruyla tanınan Immanuel Kant (1724-1804), ahlâklı davranışa aklın verdiği

referansı ancak, “evrensel bir ahlâk kuralı olabilecek bir davranışta bulunulmalı” diye özetlemiştir.

Bu bağlamda varoluşçu filozoflardan olan Jean-Paul Sartre (1905-1980) de ahlâkı temellendirirken “aklı” kıstas alır. Onlara göre akıl sorumluluğu gerektirir. Dolayısıyla insan herhangi bir aşkın varlığa karşı ödevi olduğu için değil de kendi özgür edimiyle diğer insanlara sorumluluğunun gereği olduğu biçimde davranışta bulunması kıstastır.

Ahlâkı akılla temellendiren filozofların en önemlilerinden birisi de Aristoteles’tir. İnsanın son gayesini, ahlâkî değer ve önermeleri teorik akla bağlamıştır. Bahsettiği pratik aklın da deneyim, tecrübe ve toplum gibi dış kaynaklardan yani çevresel koşullardan da etkilendiğini söylemektedir. Tikeller aleminde rehber olan, aklın kaynak alındığı ana ahlâkî kıstas “orta olma ilkesi” dir.

Ahlâkın diğer bir kaynağı da “aşkın bir ilke” veya “aşkın bir varlık” tır. Aşkın bir ilkeye Platon’un iyi ideası örnek olarak verilebilir. Ona göre, insanlığın iyi ve kötünün, günlük yaşamında ahlâklı olanın ne olduğu bilgisine dünyadan kaynaklanan körlükten uzaklaştıkça ontolojik olarak aşkın şekilde var olan iyi ideasına yaklaşıldıkça ulaşılır. Aşkın bir varlığa da bütün ilâhi dinlerdir örnek olarak verilebilir. Burada yaratıcının emir ve nehiyleri ahlâkın temellendirilmesini sağlamaktadır (Özturan, 2013: 10-11).

2.1.4. “İyi ve Kötü” Dikotomisi

İnsan, yaratılışı itibariyle hal, tavır ve davranışlarını sorgulayan ve denetleyen yegâne varlıktır. İnsan “*aminal rationale* (düşünen canlı)” dır. İnsanlar var oldukları bu alemde öylesine yaşamazlar; yaşamımıza direkt katkısı olsun veya olmasın çevremizdeki diğer nesnelere ve canlıları izleyip karşılaştırır, birbirleriyle ilişkilendirerek bu nesne ve canlıları kendi dünyalarına münhasır bağlantılar ve bağlamlar üzerinden değerlendiririz. Yine insan bilir, bakar ama eylemde de bulunur. Hatta bilen “teorik” akıldan önce insanda eylemde bulunan yani; yaşadığı alemini tasarlayıp amacı doğrultusunda projeler tasarlayıp, bunları özenlice yerine getirmeyi sağlayan bir yetisi vardır. Felsefeciler, insanın eylemlerini yönlendiren ve ahlâkî karar alma süreçlerinde belirleyici olan bu yetiyi 'pratik akıl' kavramıyla açıklamışlardır. Buna göre insan, yaşamına devam ederken sadece içgüdüsel tepkilerle değil; düşünerek, tasarlayarak ve çeşitli yargılarda bulunarak hareket etmektedirler. Pratik

akıl, insanın eylemlerini değerlendirme, ahlaki sorumluluklarını kavrama ve amaçlı kararlar alma kapasitesini belirtmektedir (Heimsoeth, 2022: 15).

Bu vasfı gereği insan hem yaşamını sürdürdüğü çevresiyle hem de muhatap olduğu hemcinsleriyle etkileşim halindedir. İnsan sosyal olarak aile, mahalle, millet ve devletin bir unsurudur. Buradan hareketle birey, toplum içindeki davranışını rastgele yapamaz (Büyük, 2014: 18). Çünkü toplumsal olarak birliktelik ve kolektifliğin sağlanması için ortak değer yargıları ve hareket tarzlarının olması gerekmektedir. Bunu sağlayacak olan en önemli olgu da iyi- kötü dikotomisini anlayacak bir ahlâkî şuura sahip olmaktan geçer. Yani insan edimlerinde iyi ve kötüyü fark ederek; iyi eylemlerin fazîlet, kötü addedilen eylemlerin de rezîlet olduğunun bilincinde olmalıdır (Türkgülü, 1998: 291).

İnsanlık tarihi boyunca, “iyi” ve “kötü” kavramlarının farklı biçimlerde değerlendirilmesine rağmen, genel olarak “iyi” olarak kabul edilenlerin ahlâkî, “kötü” olarak nitelendirilenlerin ise ahlâk dışı olarak kabul edildiği görülmektedir. En ilkel toplumlardan en gelişmiş toplumlara kadar çeşitli ahlâk anlayışlarının varlığı, bu farklılıkların bir gerçeğidir. Bu noktada en belirleyici faktör, toplumların ahlâk anlayışlarının dayandığı ilkeler ve bu ilkelerin, bir eylemin ahlâkî olup olmadığını belirleyen kriterler üzerindeki farklılıklardır. Ayrıca, günlük yaşamda edindiğimiz deneyimler, bizim için “iyi” ve “kötü” ölçütlerini belirleyen temel kaynaklardır.

Ahlâk felsefesinin ana meselelerinden birisi, 'iyi' ve 'kötü' kavramlarına ilişkin bilgilerin epistemolojik olarak nasıl temellendirileceği konusudur. Bu kavramlar, ahlaki açıdan neyin 'iyi', neyin 'kötü' olduğu sorusunu gündeme getirerek, etik değerlendirmelerin temelini oluşturur. Çoğu zaman toplumun onayladığı davranışlar 'iyi', toplum tarafından reddedilenler ise 'kötü' olarak değerlendirilir. Bu yaklaşım, ahlaki yargıların ölçütünü toplumsal normlar, ilkeler ve değerler üzerinden belirlemektedir. Dolayısıyla, bir eylemin ahlâki açıdan olumlu ya da olumsuz olarak nitelendirilmesi, büyük ölçüde içinde bulunulan toplumun değer yargılarına ve kolektif vicdanına bağlıdır (Büyük, 2014: 19-21).

İnsanların fiillerini ahlâkî değerler sisteminde devam ettirebilmelerindeki belirleyici unsur, güçlü ve dirayetli bir ahlâkî vicdandır. Kişi, ahlâk kurallarını bilişsel düzeyde kavrayabilir; ancak bir eylemin ahlâken 'iyi' ya da 'kötü' olarak değerlendirilmesi, sadece bilgiye değil, o eylem karşısında geliştirilen duygusal tepkilere de bağlantılıdır.

Sevgi, keder, nefret gibi duygulanımlar, ahlâkî yargıların oluşumunda önemli bir işlev görür. Bu nedenle, ahlâkî davranışın en önemli dayanağı bilgi değil, duyarlılıkla şekillenen güçlü bir vicdan yapısıdır. Doğru kabul edilen eylemler, bireyin vicdanında olumlu duygular meydana getirirken; yanlış ya da kötü kabul edilen eylemler, suçluluk ve pişmanlık duygularını harekete geçirir. Böylelikle vicdan, sadece bireyi bilinçli ve sorumlu davranmaya yönlendirmekle kalmayıp, aynı zamanda dışsal bir kontrol veya baskıya gerek duyulmaksızın ahlâklı bir hayatı içselleştirmeyi mümkün kılmaktadır. Burada, ahlâken özgür bir şekilde davranabilmenin esası; irade, onay (tasvip) ve bilinçle donatılmış, duyarlı bir vicdanın varlığına dayanmaktadır (Güngör, 2010: 57-63).

“İyi” ve “kötü” problemi çok eski çağlardan beri dünya üzerinde dinî sistemlerin yanında, dinle karışmış veya dinden bağımsız olarak gelişmiş ahlâk sistemlerinin her dâim ilk olarak ele aldığı temel meselelerden birisidir. Yine ahlâken iyinin ne olduğu konusu da farklı kültür ve toplumlar, farklı etnik kökenlere dâhil insanlar arasında değişiklikler göstermiştir. Aynı zamanda iyinin mahiyetinin kaynağı problemini inceleme ve değerlendirme mevzusu yapmış olan filozoflar arasında da farklı görüşler oluşmuştur (Kılıç, 1998: 19).

Bazı ahlâk filozofları “iyi” ve “kötü” nün bilgisinin insanın şuurunda, fitratında veyahut aklında hazır olarak bulunduğunu söylemektedirler. Bazıları da “iyi” ve “kötü” nün bilgisini haz, elem ve fayda sağlama gibi sonuçlara bağlarken; diğer bir takım ahlâk filozofları da insanın sorumluluğunu yerine getirmesi ve mutlak güç olan Tanrının emirlerine itaat edilmesi ve yasaklarından sakınılması olarak değerlendirmişlerdir. Özetlemek gerekirse bir eylemin veya şeyin “iyi” ve “kötü” olması ya kendisindedir yani ontolojiktir. Ya da çeşitli durum ve sonuçlara göre değişir yani ilintiseldir (Çevik, 2008: 97).

2.1.5. Ahlâkî Görecilik (Relativizm)

Ahlaki görecelik çerçevesinde, hangi yargı ve ilkelerin ahlâkî sayılacağı meselesi, insanlığın varoluşundan bu yana süregelen ve farklı kültürler ile bireyler arasında değişkenlik gösterebilen kadim bir tartışma konusudur. Epistemolojik açıdan değerlendirildiğinde, ahlâkî inançlar, değerler ve normlar ile bilimsel kavramlar ve teorilerin anlam ve gerçekliklerinin kesinlik taşımadığı, bunun yerine kavramsal

yorumlara bağlı olarak bireyden bireye veya toplumdan topluma farklılık arz edebileceği savunulmaktadır. Bu yaklaşım, ahlak felsefesi içerisinde, evrensel ve mutlak ahlak ilkelerinin varlığına dair şüpheler doğurarak, ahlakı yargıların kiltrel ve bireysel bağlamlara göre değişkenlik gösterebileceğini vurgulamaktadır (Cevizci, 2023: 195).

Genel olarak bakıldığında, ahlakı yargılar ve değerler konusu, iki temel yaklaşımla açıklanabilmektedir. İlk yaklaşımda, ahlakı yargıların ve değerlerin özünde insan tarafından belirlendiğini savunulmaktadır. Bu grre göre, ahlakı normlar bireylere, zamana ve toplumun onayına bağlı olarak değişkenlik göstermekte; bu anlayış “ahlakı görecelik” (ahlakı rölativizm) olarak tanımlanmaktadır. Ahlakı rölativizm temelinde, ahlakı kurallar ve kabuller, zamana ve bireylere göre farklılık arz eder ve dolayısıyla mutlak veya sorgulanamaz değildir. Bu yaklaşım, ahlakı ilke ve değerlerin öznel olduğunu, her bireyin kendi ahlakı ilkelerini oluşturma sorumluluğuna sahip olduğunu ileri sürmektedir. Neticesinde, tek bir evrensel doğrunun varlığı reddedilir ve ahlakı doğruların birden çok olduğu kabul edilmektedir (Altunışık, 2018: 261-282). Bu anlayışta nesnel hiçbir ltn olmadığı kabul edilip, ahlakı değer yargılları öznel bir yapıya haizdir. Buradaki lt kişinin kendi değer yargıları, öznel his ve düşünceleridir. Kişiler ahlakı değer ve yargılarını kendileri oluşturur. Oluşan bu değer yargıları kişiye özgüdür, tektir. Diğer insanlar ve toplumlar için de bağlayıcı değildir. Pek tabii bunların doğruluk ve yanlışlıkları üzerine bir değerlendirmede bulunmak da imkansızdır (Cevizci, 2023: 196).

Bu düşünceyi benimseyen filozoflara göre, ilke ve değerler insan ya da toplum tarafından inşa edilen, onlardan bağımsız olmayan kavramlardır. Bu nedenle, ahlakı ilkeler, yargılar ve değerler bir takım farklılıklar gösterebilir; tek bir mutlak doğrudan ya da ahlakı yargıların evrensel doğruluk veya yanlışlık ltlerinden söz edilmemektedir. Çünkü bir kişinin ahlakı değer atfettiği bir durum, başka bireyler için ahlakı açıdan anlam ifade etmeyebilir. Bu görüş doğrultusunda, ahlakı değer yargılarının evrenselliği reddedilmekte; bunun yerine, ahlakın bağlamsal koşullara göre şekillenen değişken bir yapıya sahip olduğu savunulmaktadır (zturan, 2019: 95-96).

Sofistler felsefe tarihinde göreceliğin ilk savunucularıdır. “*İnsan her şeyin lsdr*” diyen Protagoras (M. 481-420) ve sofistlere göre, bilginin temelini algılarımızdır. Onlara göre mutlak ve değişmeyen hakikatler yoktur, bilgi ve hakikat kişinin

algularına, içinde bulunduğu topluma, kültürel düzeyine ve kendi ilgilerine göre değişir. Zamanla bu filozoflar bile yaşamda önemli olan hususun değişken olduğunu savundukları değerler için uğraşmak değil de başarılı ve mutlu olmak gibi daha yapılabilir amaçlar olduğunu savunmuşlardır (Yaran, 2022: 24).

17. yy.'da tamamen insan merkezli bir ahlâk anlayışı oluşturan İngiliz filozof Thomas Hobbes, çevremizdeki şeylerde insanlara iyi ve kötüyü belirleyecek bir ölçütün olmadığını savunur. Ahlâkî değerlerin kişiye özgü olduğunu, bireyin duygu durumlarının değişebileceğini dolayısıyla da ahlâkî ilke ve değerlerin öznel olduğu çıkarımını yapmıştır (Cevizci, 2002: 101).

Aydınlanma Çağı'yla birlikte tutarlı ahlâkî kurallar oluşturmak için akıl ön plana alınmış, iyi ve kötü bilgisine insanın kendisinin ulaşabileceği iddia edilmiş neticesinde de bu göreceli ahlâk anlayışı yeniden önem kazanmıştır. Göreceli ahlâk anlayışının iki türü öne çıkmıştır. İlki her insanın kendine has ahlâkî ölçütlerini ortaya koyabileceğinin savunulduğu bireysel göreceliktir. En önemli savunucusu Friedrich Nietzsche (1844-1900)'dir. Onun "*üstün insan*" idealine göre topluluklar köle ahlâkına benzer sistemler yerine tepkisel olarak kendi ahlâkî değerlerini oluştururlar. Ona göre ahlâkın içeriğini belirleyen en önemli parametre toplumsal statülerdir. Gereğince özgür ve kuvvetli ruhlara sahip olan insanların eski değerleri kaldırarak yeni kendi görece yargılarını oluşturacağını savunur (Yaran, 2022: 24).

Bu yaklaşımın olumlu ve olumsuz tarafları vardır. Ahlâk kavramı etrafında bireylerin birbirine baskı yapmalarının önlenmesine faydası bulunduğu için bu olumlu bir yöndür. Ahlâkî değer yargılarının kişiselleştirilmesi ve keyfileştirilmesi yine ortak ahlâkî ilkelerin olmadığı varsayımı neticesinde evrensel ahlâk ilkelerini ortadan kaldırması ise olumsuz yönlerindedir. Çünkü herkes kendi ahlâkî değer ve ilkelerini oluşturacak aklî ve vicdanî olgunluğa ve dirayete sahip değildir. Yine bireylerin büyük kısmı bir takım hukukî kuralların caydırıcı gücünde ahlâkî değerleri anlamaktadırlar. Ama hukuk her ne kadar caydırıcı bir düzenleme sistemine sahip olsa da toplumsal hayatın her noktasına nüfûz edememektedir. Sağlıklı toplumsal bir hayatın ikâmesi ve idâmesi için işte burada ahlâkî değerlere ve ilkelere hayatî bir şekilde ihtiyaç vardır. Ahlâkî göreceliğin diğer türü ahlâkî değerlerin kaynağını, içinde bulunulan toplumun bir fiili onaylayıp onaylamaması olarak belirtilen kültürel göreceliktir. Görüşün temsilcisi *Denemeler* adlı eserin yazarı Michel de Montaigne (1533-1592)'dir (Yaran, 2005: 37).

Rölativizm 'in diğeri bir problemi de insanlarda ortak olan ahlâkî kural ve uygulamaları görmezden gelirken, bireylerin farklı düşünce ve uygulamalarını referans almasıdır. Tarihsel süreçlerde elbette insanlar farklı düşünceler de hem fikir oldukları meseleler de oldukça fazladır. İlk çağdan günümüze kadar pek çok toplum ve insanda ortak olarak doğru ve yanlış değerlendirilen eylemler vardır. İstisnalar olsa da haksız yere cana kıymak, hırsızlık yapmak vb. fiiller ahlâken kötü kabul edilirken; dürüstlük, doğru sözlülük, hoşgörü vb. olgular da ahlâken iyi olarak kabul görmüştür (Yıldız, 2018: 49-70).

2.2.6. Ahlâkî Mutlakçılık

Felsefe literatüründe mutlakçılık, mutlak gerçekliklerin varlığına ilişkin genel inanç çerçevesinde, etik ilke ve değerlerin temel ahlaki yargıların zaman ve kültür farkı gözetmeksizin sabit ve değişmez olduğunu savunan bir yaklaşımdır. Bu görüş, ahlaki doğruların evrensel nitelikte olduğunu ve her koşulda geçerliliğini koruduğunu ileri sürer. Böylece ahlaki mutlakçılık, ahlâkî normların görecelilikten uzak, nesnel ve bütün bireyler için bağlayıcı olduğunu vurgulamaktadır (Cevizci, 2023: 310).

Ahlâkî yargıların oluşturulmasında benimsenen bir diğeri yaklaşım da zamandan ve şahıstan bağımsız bir şekilde var olan gerçeklik yani ahlâkın mutlak olduğu anlayışıdır. Ahlâkî değerler bireyden, toplumdan, zamandan, inançtan ve kültürden bağımsızdır. Nesnel ahlâkî ilkeler ve yargılar vardır. Dolayısıyla sadece bunların doğruluk ve yanlışlığından söz edilebilir. Bu ahlâkî ilkeler ve yargılar insandan ayrı teşekkül ettiği için kişiler bunları yeniden oluşturamaz var olanı ortaya çıkarmaya çalışırlar. Neticesinde de bireyden bireye, toplumdan topluma, devirden devire değişmeyen, insanlığın sahiplendiği ortak değer yargıları ve evrensel ahlâk ilkelerine ulaşmak kaçınılmaz olur (Özturan, 2019: 95).

Ahlâkî ilke ve değer yargılarının evrensel nitelikte olduğunu savunurlar, kişinin doğuştan ahlâkî olan eylemi yapmaya meyilli olduğu, asıl olan ahlâkî değer ve ilkelerin aşkın ve akıllı bir varlık tarafından insana lütfedildiğini iddia ederler. Onlar bu ahlâkî değer ve yargıların herkes için bütün olaylarda her vakitte hiçbir zaman değişmeyeceğini ve metafizik olduğunu savunurlar. Peki değişen şey nedir? Ahlâkî kurallar değişir mi? Veyahut bu kuralları uygulama şekilleri mi değişir (Arslan, 2010: 41-43)?

Ahlâk şekil ve öz olmak üzere iki biçimden müteşekkildir. Saygı göstermek ahlâken bir değerdir ve özü ifade eder. Ama bunu bazen toplumlar büyüklerin elini öperek bazen de fikirlere önem vererek gösterir. Yani bunlar biçimdir. Buradan hareketle değişim biçimde olmuştur. Değişen şeylerin örf, adet, gelenek-görenek, kanunlar olduğu gözlemlenirken ahlâkî değerlerin ve ilkelerin öz kısmı değişimlerden etkilense de sabit kaldığı görülmüştür.

Zaman zaman insanlar arasında ahlâkî değerler ve ilkeler karşısında tavırlar değişse de çoğu ahlâkî değer yargılarında ve ilkelerinde mutabakat vardır. Mesela “empati yapmak güzeldir.”, “iftira atmak kötüdür”, “çevreyi korumalıyız”, “insanlara saygılı davranmalıyız” vb. ilke ve değerler her zaman her bireyin kabul edeceği ahlâkî değer yargıları ve ahlâk ilkeleridir. Yine belirtmeliyiz ki ahlâkî değer yargılarına ait tavır ve davranışlar farklı olsa da temellendirildiği değer ve yargılar aynı yani mutlakdır (Altunışık, 2018: 270-271).

Sokrates (MÖ 469- 399) ve Platon (MÖ 427-347) bu görüşün en önemli temsilcilerindendir. Sokrates’e göre kişinin asıl özü, onu insan yapan unsur ruhudur ve ruhun özü de akıldır. Yani filozof ruhu akılla, kişinin aklî davranış veya yetileriyle benzeştirmiştir. Onun anlayışına göre alemde var olan bütün canlıların yapmak zorunda oldukları bir görev veya varlıklarının bir amacı vardır. Bunu erdem düşüncesiyle açıklar. Akılla ilgili bir özellik olan erdem yalnız insana hastır. Sonuçta örnek bir ahlâkî modelin bulunabileceğini ve bu modele göre yaşanabileceğini, bireyin mutluluğu yakalayacak mutlak ve nesnel bir ahlâkî doğruların olduğunu söyler (Cevizci, 2006: 221).

Platon da ahlâkî olarak iyinin ne olduğu sorunsalına yanıt mahiyetinde, her bir insanda mevcut olan ortak anlayışla “iyi” idesinden ahlâkî iyinin geldiğini söylemiştir. Ona göre de bütün insanlığın benimseyip anlaştığı mutlak ve evrensel ahlâkî değerler ve ilkeler vardır. Aristoteles (MÖ 384-322) de bütün insanlığın anlaştığı ve paylaştığı ortak ahlâkî değerler ve ilkeler olduğunu belirtir. O da çevredeki iyi kişilere bakıp, onların erdemli ve faziletli davranışları örnek alınarak insanların şahsiyetlerini geliştirerek evrensel ve mutlak ahlâkî değer ve ilkelere ulaşılabilceğini vurgular. Hülâsa Sokrates, Platon ve Aristoteles göreceli ahlâkî değerlerin ve ilkelerin mevcudiyetine karşı, kişilerin yaşadıkları dönemlerin ve sahip oldukları kültürlerin ötesindeki ahlâkî hakikatleri bulmaya çalışmalarını ve bu hakikatler doğrultusunda yaşamalarını belirtmişlerdir (Yaran, 2022: 22-23).

Burada değinmenin doğru olacağını düşündüğümüz diğer bir grup da ahlâkî olarak “iyi” ve “kötü” yü bilmenin ancak “vahiy” le mümkün olabileceğini iddia edenler de bu değerlerin ve ilkelerin her yerde olması gerektiğini savundukları için bir nevi mutlakçı düşünceye sahiptirler. Ahlâkî hakîkati bireylerin akıllarıyla bulamayacağını, çünkü herkesin kendine göre bir hakikat telakkî ettiğinde ahlâkî göreceliğe düşüleceğini iddia ederler. Bundan dolayı tüm zaman ve mekânlar için müteber bir ahlâkî oluşturabilmenin bir tek vahiyle mümkün olacağını ifade etmektedirler (Güler, 2000: 35).

Ahlâk, öncelikle gündelik yaşantımızda bazı seçkilerin dillendirildiği ve münakaşa edildiği bir sahadır. Din itikadında tazimle beraber gönüllü bir şekilde inanılan kutsal bir kudretin var olması ilk sırada gelir. Bu açıdan bakarsak iki olguyu ilişkilendirdiğimizde dua ve çeşitli ubûdiyetlerimizin merkezinde olan Tanrı, elbette ahlâkî değer ve seçimlerimizin de temel noktası olacaktır. Yani dinî inançlarımız ahlâkî seçimlerimize bazen direkt tesir edecek bazen de kendisine paralel olacak seçimlerimizi güçlendirecektir. Böylece ahlâkî değer ve yargılar, zorunlu ve mukaddes bir kudretten güç alınca farklı bir kapsama girecek, süreçte alemde var olanları “mutlak iyi” nin idâre ettiği telâkkisi, her şeyin müspet olacağı, kötülüğün ve kötünün galip gelmeyeceğine olan inancı pekiştirecektir (Aydın, 2010: 318).

2.2. Kuramsal Çerçeve

2.2.1. Ahlâk Nedir? “Ahlâk” Kavramının Tanımı

Aslen Romalı olan eski bilginlerden ozan Horatius (MÖ. 8-65) bir sözünde: *“İnsanoğlu üzerine bildiğim en acı gerçeklerden biri de onun yaşamayı bilmediğidir”* demiştir. Burada ozanın yaşamaktan maksadının yemek, içmek birtakım imkanları kullanmaktan öte; kimseyi ezmeyip ezilmeden, kimsenin hakkını yemeden, karşımızda duran varlığın insan olduğu gerçeğini unutmadan, yalan, hile, aldatma ve bencillik olmadan, içtenlikle, estetikle ve ahlâkla nasıl yaşayabilirim? sorusuna netlik kazandırmayı hedeflediği muhakkaktır (Türer, 2017: 7-8).

Günümüzde, insan yaşamı içinde ahlâk genellikle ayrıntılarından yoksun veya yalnızca belirli konularla sınırlı bir şekilde ifade edilen değerlerden oluşmaktadır. Ancak, ahlâk, doğrudan hayatın içinde var olan, yaşla birlikte gelişen ve dönüşen; idrâkimiz arttıkça eylemlerimizin sebeplerini belirleyen ve genel davranış biçimlerinin

nasıl şekilleneceğini temellendiren bir alanı oluşturur. Bu durum, ahlâkın hayatın her anında, bireyden bireye geçiş yapan ve somut örneklerden öğrenilebilen bir ilim olduğunu gösterir. Bu bağlamda, "nasıl yaşamalıyım?" sorusu, bizi doğrudan "ahlâkın" ne olduğu sorusu ile karşı karşıya bırakmaktadır. Bir olgu olarak ahlâk, insanı diğer canlı varlıklardan ayıran en temel kavramlardan biridir. Ahlâkı ele alırken, mutlaka insana özgü bir mesele üzerinde durulmuş olunur (Öztürk, 2006: 103-127).

Arapça kökenli bir terim olan "ahlâk", yaratılış ve huy anlamına gelen "*hulk*" veya "*huluk*" kelimelerinin çoğul formudur. İslam filozofları ise ahlâkı, "nefis içinde yerleşik olan yatkınlıklar" olarak tanımlamışlardır; bu tanım, bireyin karakterini ve davranış eğilimlerini belirleyen içsel özellikleri ifade eder (Çağrııcı, 1989: 10-14). Kelime Türkçe 'de de aynı manada kullanılmaktadır (Özturan, 2011: 169-202). Türkçe sözlüklerde, insan kişiliğinde mevcut olan olumlu ve olumsuz huylar, kişinin manevi gelişim ve değişimini destekleyen erdemli nitelikler ve karakter özellikleri bütünü "faziletler" olarak tanımlanmaktadır (Ayverdi, 2005: 58). Toplumda kişiler arasında var olan ilişkileri düzenlemek gayesiyle geliştirilen ilke, kural ve değerlerin hepsine "ahlâk" denir. Yani bir toplumun gelenekselleşmiş ve töreleşmiş davranış biçimleridir (Cevizci, 2023: 16-17). Ahlâk kelimesi İslam düşüncesinde meleke-yeti veyahut hal olarak anlamlandırılmıştır (Kılıç, 2014: 17-18). Gazzâlî ahlâk kelimesini açıklarken, insanda yerleşmiş olan bir melekedir ve fikri bir zorlama olmadan kolayca ortaya çıkar demiştir (Gazzâlî, 1302: 3- 49). Müslüman düşünürler tarafından Aristoteles ve Farabi (870- 950)'den sonra üçüncü öğretmen "*el-muallimü's-salis*" olarak bilinen İbn Miskeveyh (ö. 421/1040) "*tezhibü'l- ahlâk*" isimli eserinde "Ahlâkı" hal olarak anlar ve insanın bir hali olduğunu işaret eder ve bu halin insanı davranışlarını kolayca yapmaya sevk edeceğini belirtmektedir (Bayraktar, 1999: 201-208).

Genel tanımlamalar incelendiğinde, "ahlâk" kavramının çoğunlukla olumlu ve değer yüklü bir anlam taşıdığı görülmektedir. Başka bir ifadeyle, ahlâk, hem "iyi" olanı hem de "iyi olması gerekeni" ifade eden normatif bir yapıya sahiptir. (Özturan, 2019: 4). Yine bu tanımlara dikkatle baktığımızda İslam düşünürlerinin ahlâkı algılayışlarında psikolojiyi ahlâktan, ahlâk ilmini de din ve siyasetten ayırarak şekil vermek pek mümkün görünmemektedir. İslam düşünürleri "Ahlâk nedir?" sorusunu sormadan önce "insan nedir?" sorusunun cevaplanması gerektiğini vurgulamaktadırlar (Çağrııcı, 1989: 10-14). Bu yaklaşımın felsefe dilindeki izahı "ahlâkın" "normatif- buyurucu"

olduğudur. Öyleyse ahlâk veya ahlâk ilmi denildiğinde “iyi bir insan olmak için yapılması gereken hal, tavır ve davranışların” açıklandığı ilmin ifadelendirildiği açıklanmıştır (Özturan, 2019: 5). Bu değerlendirmelere baktığımızda İslam Filozoflarının yaptıkları ahlâk tanımlarında birbirlerini tamamlayan iki yön dikkatimizi çekmektedir. İlki ahlâkın “insanda yerleşmiş olan bir meleke/hal” olması böylece insanın bir oluş ve varoluş halinin olmasıdır. Bir diğer dikkati çeken konu da bu meleke/halden insanın davranışlarının “herhangi bir zorlamaya gerek kalmaksızın” kolaylıkla oluşmasıdır ki bu durum kişinin yapıp etmeleri yani davranışlarıyla ilgili yönüdür (Kılıç, 2017: 18).

Hülasa ahlâk, bir normlar sistematiğidir. Oluşturulma amacı fertlerin fiillerini ve birbirleriyle olan münasebetlerini tanzim etmektir. Buradan da anlaşılacağı gibi insan olan her yerde bireylerin eylemlerini ve toplumsal davranışlarını düzenleyen ve denetleyen değerler ve kurallar meydana gelmiştir. Bu değerler ve normlar bütününe “ahlâkî değerler” denilmiştir.

2.2.1.1. Ahlak İlminin Konusu

Ahlâk ilmi tanımlandığında, bu disiplinin çalışma alanı da büyük oranda belirginleşmektedir. Bu ilmin esas konusu, irade yetisine bağlı olarak iyi ve kötü davranışların kaynağı olan insan veya insan nefsidir. Bireylerin tutum ve davranışları, hak ve sorumluluklar ile iyilik-kötülük ya da fazilet-rezilet ekseninde değerlendirilmesi, ahlâk ilminin en önemli işlevlerinden biridir. Daha geniş bir çerçevede, ahlâk ilmi; bireyin nefsinin ve onun çeşitli hallerini anlamlandırmayı, bu hallerin ahlâkî niteliklere göre sınıflandırılmasını ve ahlâkî denetime tabi tutulabilir hale getirilmesinin yöntemlerini ortaya koymayı amaçlar. Bu bağlamda, ahlâk ilminin konusu ve içeriği bir bütün olarak şekillenmiş olur (Çelikkol, 2023: 8).

Ahlâk ilmi ahlâkî konular, değerler ve ilkeler üzerinde zihinsel faaliyette bulunmayı, bunları araştırmayı ve bunlarla ilgili bakış açıları geliştirmeyi sağlayan bir ilimdir şeklinde tarif edilmiştir. Bu tariftan anlaşılacağı üzere ahlâk bireyin şuurlu eylemlerini konu edinir. Yani kişinin eylemlerinden bahsedilirken kendisinin farkında olarak, kastederek, isteyerek ve başka bir idrake gerek olmaksızın özgür istemiyle meydana getirdiği fiillerine yön veren kural ve kavramlar zikredilmektedir (Bolay, 2007: 181). Daha genel bir tanımlamayla ifade edersek ahlâk, bu eylemlerdeki iyinin ne olduğu ve

bu fiilleri yerine getiren bireyin özgürlüğünün ne olduğunu anlatmaya çalışır (Cevizci, 2002: 4). Yine ahlâk iyi ve kötünün mahiyetini, ahlâklı olmanın ne ifade ettiğini konu edinir. Ferdin hangi davranışının ahlâkî olduğunu, ahlâklı olmanın ne ifade ettiğini, bireyin davranışlarında hür olmağını araştırır. Ahlâkî bir hayatın nasıl olduğu hakkında, kişinin hal ve hareketleri özelinde belli bir yöntemle inceliğini düşünme, irdeleme ve soruşturmadır. Ahlâkî kuralları ve aklî olan davranış ilkelerini düzenleyerek herkes için yapılabilecek değerlere ve davranışlara ulaşmayı hedeflemektedir (Bolay, 2007: 182).

İslam ahlâk düşüncesi geleneğinde de ahlâk ilminin temel konusu insandır. Bu ilim, insanın özellikle iradeye dayalı fiillerini merkeze alır; dolayısıyla bireyin kendi nefesine, karakterine ve davranışlarına yönelik bir sorgulamayı içerir. Konusu doğrudan insanın kendisi olduğundan, bu disipline kimi kaynaklarda “kendilik ilmi” (‘ilm al-nafs / ‘ilm-i hod) adı da verilmiştir. Bu bağlamda, İslam ahlâk anlayışında ahlâk ilmi, bireyin iradi eylemlerini değerlendirerek, onun içsel dünyasını anlamlandırmayı ve bu doğrultuda faziletli bir hayatın inşasını hedeflemektedir (Sina, 2013: 134). Çünkü insan iyi ve kötü hal ve mizacın sahibi olarak var olmuştur. Ama ahlâk ilmi bireyi yalnızca maddi öğeleriyle araştırıp ele almaz. Bununla beraber ruhî kuvveler ve kişinin yerine getirmesi gereken bir takım ödev ve vazifeler de ahlâk ilminin konusuna dahildir. Akıl, öfke ve şehvet ruhî kuvveler olarak sayılabilir. İşte bireyin eylemlerine hükmeden bu kuvveler mutedil olarak kullanılırsa iyi ve tasvip edilen davranışlar, ifrat ve tefrit olarak kullanılırsa kötü ve istenmeyen davranışlar meydana gelir. Şahsın yerine getirmesi gereken bir takım ödev ve vazifelerden kastedilen ise kendine, topluma ve yaratana karşı yerine getirmekle yükümlü olduğu fiillerdir (Aydın, 1989: 10-11).

2.2.1.2. Ahlâk İlminin Gayesi

Ahlâk ilmi, bireylerden müteşekkil olan toplumun temelini oluşturmakla kalmayıp, aynı zamanda bu toplumun sürekliliği, gelişimi ve güçlenmesinde de belirleyici bir rol oynamaktadır. Hem teorik hem de pratik unsurları bünyesinde barındıran ahlâk bilgisi, herkes tarafından bilinmesi gereken önemli bir disiplin olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda, ahlâk toplumsal yapının vazgeçilmez bir unsurudur. İyi bir insan ve iyi bir Müslüman olmanın elzem koşullarından biri, bireyin mutluluğa götüren üstün ahlâkı

ve mutsuzluğa neden olan kötü ahlâkı ayırt edebilme becerisini kazanmasıdır. Bu yetkinlik ise hem ahlâkî teorik bilgiyi hem de pratik uygulamaları bilmeye dayanmaktadır (Çuhadar, 2022: 5).

Ahlâk ilminin gayesi ilme tâlip olan bireyin bilgi ve fiilleriyle nefsinin ve fiziksel varlığını eğitmesi, var olan kabiliyetlerini ortaya çıkarmak suretiyle onu mutluluğa götürecektir. Ahlâk ilminin bu ilmi teçhizatla donatılmasıdır. Ahlâk ilminin bu ilmi teçhizatla kişiyi donatma nedeni, bireyin kendi kendisini kontrol etme ve yönetme yeterliliğine sahip olmasını sağlamaktır. Müslüman filozoflar bundan dolayı ahlâk ilmine “kendini yönetme ilmi (*ilmü tedbiri'n-nefs*)” demişlerdir. Yine bu ilmi huyların güzelleştirilmesi ve eğitilmesi anlamına gelen “tezhîbü'l ahlâk” kavramıyla ifade etmişlerdir (Cengiz, 2024: 22).

Kuramsal ahlâk, bireyin doğasını, sahip olduğu güç ve yetenekleri, ruhsal eğilimlerini, kaynaklarını ve bunları nasıl yönettiğini sistematik biçimde ortaya koymaktadır. Uygulamalı ahlâk ise, birey, aile ve toplumların yaşamına ilişkin belirlenen prensip ve değerleri teorik zeminden alarak, iyi, doğru ve güzel olanı hayata geçirmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda, iyi ve doğruyu amaçlayan birey, kuramsal bilgi ile uygulamayı birleştirerek beden ve ruhunu kötülüklerden arındırarak, değerlerle donanmaktadır. Böylece hem kendi iç dünyasında hem de toplumsal yaşamda mutluluk ve huzura ulaşmaktadır.

Ahlâk ilmi, yalnızca bireyin davranışlarını değerlendirmekle kalmaz; aynı zamanda insanda bulunan manevî rahatsızlıkları ve ruhsal huzursuzlukları gidermeyi de amaçlar. Nasıl ki beden çeşitli sebeplerle hastalanarak doğal işleyişinden saparsa, benzer şekilde insan ruhu da bozulabilir ve dengesini yitirebilir. Bu bağlamda, ahlâkî değerler açısından yalan söylemek, cesaretsizlik, kibir, kendini beğenme ve iftira gibi tutumlar, ruhsal hastalıklar olarak değerlendirilir. Ahlâk ilmi, bu tür manevî hastalıkların tespiti ve tedavisiyle de doğrudan ilgilidir. Dolayısıyla, bu ilmin nihai hedefi, insanın hem bireysel hem de toplumsal düzeyde ruhsal olgunluğa ulaşarak, dünya ve ahiret mutluluğunu elde etmesini sağlamaktır.

Ahlâk literatüründe, ahlâk ilminin gayesi genellikle bireyin "saik ve gayeleri" çerçevesinde tanımlanır. İnsan, belirli bir amaç doğrultusunda yaratılmış olup, gerçekleştirdiği her eylem bir saik (harekete geçirici sebep) ve bir gaye (hedeflenen sonuç) doğrultusunda şekillenir. Saik, bireyi eyleme sevk eden anlık etkendir; gaye ise

bu eylem aracılığıyla ulaşılmak istenen nihai amacı ifade eder. Bu saik ve gayeler, fayda sağlama, haz ve lezzet duyma, saygı gösterme, görev bilinciyle hareket etme ya da kemâle ulaşma gibi hem dünyevî hem de uhrevî boyutları kapsayabilir. Bu çerçevede, ahlâkî açıdan olgun bir bireyin temel gayesi, sorumluluk ve ödevlerini yerine getirerek manevî bir kemâle ulaşmak ve bu yolla kalıcı bir mutluluğu elde etmektir (Çağrıcı, 2020: 38-39).

Ahlâk, insanın ruhunu erdemlerle donatmayı ve faziletli davranışları sürekli kılarak bireyin olgunlaşmasını amaçlayan bir disiplin olarak tanımlanabilir. Belki de en yüce sanat dallarından biridir; çünkü insanı diğer varlıklardan ayıran en temel özellik, özgür iradesiyle seçim yapabilme ve düşünme yeteneğine sahip olmasıdır. Birey, bu özgün yetilerini kullandığı ölçüde insan olma görevini yerine getirmiş ve kemâle doğru ilerlemiştir. İnsan için anlamlı olan da, bu olgunlaşma sürecini bilinçli ve kararlı bir şekilde sürdürmektir. Bu bağlamda ahlâk ilmi devreye girer; zira bireyin iradesini eğitip güçlendirerek, hayatının anlamına uygun eylemler gerçekleştirmesini sağlar ve hem dünya hem de ahiret açısından huzur ve mutluluğa erişmesine olanak tanır. Bu yönüyle ahlâk, sadece bir bilgi alanı değil, aynı zamanda bir sanat dalı olarak da değer taşımaktadır. (Çelikkol, 2023: 9).

2.2.2. Ahlak Felsefesi ve Ahlakın Temellendirilmesi

2.2.2.1. Ahlak Felsefesi (Etik)

“Etik” kelimesinin kökeni Yunanca *ethos* sözcüğü, “moral” de Latince *mos* sözcüğünden gelmektedir. İki kelime kavram olarak iki anlamda kullanılır. İlki toplumsal olana bir gönderme yapma manasında içinde yaşanılan toplumun değer yargıları, gelenek ve göreneklerini ifade etmek için kullanılır (Cevizci, 2023: 599). Diğer manası ise kişiyle ilişkili olarak, bireyin zamanla kazandığı birtakım alışkanlıklar anlamında kullanılır. Bizim kullandığımız Arapça “hulk” kökünden gelen gelenek, görenek, alışkanlık vb. manalara gelen “ahlâk” sözcüğüne karşılık olarak kullanılan kelime “*moral*” dir. Buradan hareketle etimolojik olarak bakıldığında etik “*ethos*” ile moral- ahlâk “*mos*” arasında bir anlam farkı yok denilebilir. Fakat bu sözcüklerin kullanıldığı bağlamlara bakıldığında çoğu zaman farklı şeyleri niteledikleri görülmüştür (Tepe, 2024: 12-13).

Bu açıklamalardan hareketle, ahlâk ilminin iki temel boyuttan oluştuğu söylenebilir: "etik" ve "moral (ahlâk)". Etik, ya da diğer adıyla ahlâk felsefesi, belirli bir sistematik ve tutarlılık içinde ahlâk üzerine düşünmeyi ve bu düşünceyi eleştirel bir zeminde değerlendirmeyi ifade eder. Bu yönüyle etik, ahlâkî yaşamın temel ilkelerini sorgulayan, tartışan ve rasyonel temellendirmelerle açıklamaya çalışan teorik bir disiplindir. “İyinin mahiyeti ve kaynağı nedir?”, “İnsan neden iyi olmalıdır?”, “Doğru ve erdemli davranışın ölçütü nedir?” gibi sorular, etiğin temel meseleleri arasında yer alır. Etik, bu sorular doğrultusunda ahlâkî kavramların anlamını, ahlâkî yargıların gerekçelerini ve değerini akla dayalı, nesnel, kapsamlı ve dengeli bir yaklaşımla analiz etmeye ve açıklamaya çalışır (Fahri, 2016: 21-24). Bireyin şuurlu edimlerinin ve ruhi temayüllerinin özlerini anlamlandırarak bunları idâre ve idâme tarzlarını belirler (Akseki, 2006: 26). Değerlerin mahiyeti, temelleri, bu bağlamda olgu- değer ilişkisi, ahlâkî değer ilkeleri ve ahlâk kurallarının evrensel veya göreceli olmağının sorgulanması da etiğin konularındandır. Bu sorgulamalarda doğru-yanlış, iyi-kötü, mutluluk gibi ahlâkî kavramların felsefi bir bakışla analiz eder (Erdem, 2002: 16).

Etik kavramını anlamaya çalışırken, aynen ahlâk terimi ve ona bağlı kavram ve olgular üzerinde durduğumuz gibi, öncelikle etik sözcüğünün de yukarıda belirttiğimiz anlam dünyasına, temel tanımlarına ve kavramsal çerçevesine odaklanarak ilerlemek yerinde olacaktır. Etik, en genel anlamıyla, “iyi” nin ve “iyi olan” ın mahiyetini, kaynağını ve yapılış şekillerini inceleyen; bireyin hayatına yön verecek ilke ve değerlerin, eylemlerin ve istençlerin hangi ilke ve yargılara dayanması gerektiğini soruşturan felsefi bir disiplindir. Bu tanımlamayla etik, “Nasıl yaşamalıyım?”, “Nasıl bir hayat yaşamaya değerdir?” ve “Doğru bir yaşam için hangi tercihlerde bulunmalıyım?” gibi esas sorulara cevap bulmaya çalışan normatif bir düşünce sahası olarak öne çıkmaktadır.

Etik sadece soyut bir kuramsal gayret değil, aynı anda insanın ontolojik yönelimlerini, evrendeki konum ve manasını da sorgulayan bir düşünsel eylemdir. İnsanın asıl itibarıyla doğasına uygun olan ile olmayanı; iyi ile kötü, doğru ile yanlış olguları arasında nasıl bir seçim yapılabileceğini araştıran etik, bu bağlamda hem bireyin öznel hayatına hem de toplumun ortak yaşamına ait meseleleri çok yönlü bir şekilde ele almaktadır. Bu doğrultuda etik, sadece birtakım davranışlara yönelik yargılarda bulunan bir disiplin olmayıp, aynı zamanda yaşamın tümünü kuşatan, ilke ve

değerlerin temellerini, ahlaki kuralların geçerliliğini ve evrenselliğini sorgulayan kuşatıcı, kapsamlı ve eleştirel bir düşünce pratiğidir.

Başka bir ifadeyle etik, insanın bizzat kendisiyle, sosyal yaşamdaki diğer bireylerle ve toplumun geneliyle kurduğu iletişimde hangi hal, tavır ve tutumları benimsemesi gerektiğini temellendirmeye çalışmaktadır. Bu süreçte, insanın varoluşsal bütünlüğüyle mutabık ilkeler üretmeyi; bu ilkeleri akıl yürütme ve eleştirel düşünme yoluyla zenginleştirerek yeni etik tasarımlar oluşturmayı amaç edinmektedir. Yani etik, sadece normatif değil, bununla beraber reflektif ve yapıcı bir felsefi sorgulama şekli olarak değerlendirilebilmektedir (Bodur, 2017: 173).

Ahlâk, yargılar ve ilkeler sisteminden oluşan değerler toplamıdır. Etik ise bu sahayı inceleyen felsefe disiplini. Yani etik, kişilerin fiillerini ve edimlerin kökeni olan prensiplerden bahseden felsefe disiplini olup ahlâkın menşei ve esasını araştırır. Asıl olan ilke ve erdemlerden hareketle birey için iyi ve kötünün ne olduğu sorusuna yanıt bulmaya çalışır. Ahlâkî fiillerin kişilere, toplumlara ve kültürlere göre değişmeyen doğru ve kati olan bilgilerine erişmeye çalışır. İnsanın hangi mana ve cihette özgür olduğunu, bunun ne kadar mümkün olduğunu anlamaya çalışır. Etik insanlar içinde mevcut bulunan veyahut bulunması lâzım gelen eylem ve ilkeler arasında bir etüt yaparak bunların ahlâkîliğini sorgulamada kriterler belirler. Ahlâk uygulamayı yani pratiği ifadelendirirken, etik ise düşünceyi, kuramları yani teoriyi ifade eder (Cevizci, 2010: 130-131).

Özetle, “ahlâk”, bir toplumun zaman içinde gelenekleşerek töreleşmiş yaşama biçimi olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda, bu pratiklerin sistematik hale getirilmiş teorik yapısına ise “etik” denilmektedir. Başka bir deyişle, etik, doğru veya yanlış olsun herhangi bir davranışın teorik açıklamasını ifade ederken, ahlâk bu teorilerin uygulama alanındaki pratiğidir. Dolayısıyla, ahlâkî ilkelerden ziyade etik ilkelerden; davranışların etikliği yerine ahlâkîliği üzerine konuşmak daha isabetli bir yaklaşım olacaktır. Bu ayrım dikkate alındığında, ahlâk daha çok yerel ve toplumsal özellikler taşıyan bir alan iken, etik daha evrensel bir boyut arz eder. Bu perspektiften hareket eden birçok filozof, etik alanında ahlâkî içermeyen bir teorinin boş ve anlamsız kalacağını; benzer şekilde, ahlâksız bir etiğin de yönünü yitireceğini savunmaktadır (Cevizci, 2023: 16-17).

Felsefede etik disiplini, sadece kuramsal bir bakışla değerlendirilen bir alan olmayıp aynı zamanda güncel yaşam pratiklerine eğilen bir bakış da taşımaktadır. Bu çerçevede etik, genel itibarıyla teorik etik ve pratik (uygulamalı) etik şeklinde iki ana kola ayrılmaktadır. Teorik etik, ahlaki ilke ve değerlerin, yargıların ve normların felsefi zeminini sorgulamakta olup; erdem etiği, deontolojik etik ve faydacılık gibi çeşitli kuramlar bu alanın temelini oluşturmaktadır.

Pratik etik ise, bilhassa 20. yüzyılda bilimsel, teknolojik ve toplumsal dönüşümlerin etkisiyle tekrar güncellenmiş; günümüzde yaşanan somut ahlaki meselelere cevaplar arayan, hareketli ve uygulamaya yönelik bir etik algılayışını ifade etmektedir. Pratik etik, teorik ilke ve değerlerin bireylerin yaşamlarındaki uygulanmasıyla birlikte, yeni olaylar karşısında eleştirel ve çözümleyici bir duruş geliştirmeyi de amaçlamaktadır. Bu sahanın etki alanı oldukça geniştir. Tıp etiği, biyoetik, kürtaj, ötanazi, çevre etiği, ekosantrik ve ekofeminist etik, iş etiği, medya etiği, siyasal ve kamu etiği, hayvan hakları, ırkçılık, ayrımcılık, sivil itaatsizlik, yozlaşma, klonlama, açlık, yoksulluk, insan hakları ve gelecek kuşaklar etiği gibi kavramlar, pratik etiğin araştırma ve inceleme alanına dair olan belli başlı mevzular arasındadır.

Bu bakışıyla pratik etik, çağdaş ve modern dünyanın çok boyutlu ahlaki problemlerini inceleyen; bireysel, toplumsal ve küresel düzeyde etik sorumluluk algısını oluşturmaya ve geliştirmeye ait felsefi bir çaba olarak öne çıkmaktadır (Bodur, 2017: 181).

2.2.2.2. Olgu- Değer İlişkisi Kesişiminde Ahlâk

Olgu sözlükte, düşünsel olanın zıttı, olmuş olan, hakîkî olan, gerçekleşmiş olan anlamına gelir (Akarsu, 1975: 127). Dış hakikatte veya alemde birbirlerine belirli biçimlerde bağlanmış olan objeler topluluğudur (Cevizci, 2023: 326). Terim olarak ise tabiat ve cemiyette meydana gelen olayları çeşitli özelliklerle ayırt etmemize ve tasnif etmemize zemin hazırlayan genellemelerdir. Öyleyse olgular tekrar edebilir genel hadiseleri işaret ederken, olaylar bunların anlık ve tek misalleridir.

Varlıklar aleminde insan, doğayla organik bir ilişki içerisinde olmak zorundadır; zira insanlar tabiat olmadan varlıklarını sürdüremezler. Ancak tabiat, insan varlığına bağlı kalmaksızın kendi devamlılığını sağlayabilir. Bu önemli tespit, doğal ve toplumsal olgu ile bu olgulara ilişkin kanunların birbirinden ayrıştırılmasının zemininde bir

referans noktası oluşturmaktadır. Doğal ve toplumsal olgular, zaman ve mekân içinde ortaya çıkan somut vakialardır ve bu vakıalar, bireylerin algı ve değerlendirmeleri doğrultusunda çeşitli manalar kazanmaktadır. Fakat, özellikle akli düşüncenin sınırlı kaldığı ahlâkî ve politik alanlardaki bu vakıaların tam manasıyla kavranamaması ve genel kuralların uygulanmasında karşılaşılan zorluklar, bireyin doğasını sadece kısıtlamaya yönelik geleneksel toplulukların, modern ve seküler toplumlar karşısında varlıklarını sürdürememelerine neden olmuştur (Çuhadar, 2022: 8).

Etimolojik olarak kökeni Yunanca *axia* sözcüğüne, yani "değer" manasına gelen aksiyoloji; felsefe terminolojisinde "değer felsefesi" veya "değer teorisi" olarak bilinmektedir. Bu felsefe disiplini, değer kavramını çok yönlü bir biçimde araştırmıştır. Bu bağlamda değerlerin doğasını, temel yapılarını, geçerlilik ölçütlerini ve metafiziksel durumlarını sorgulayan sistematik bir araştırma alanıdır. Aksiyoloji bireysel ve toplumsal zeminde var olan değer yargılarını felsefe açısından delillendirmeye gayret ederken, ahlâkî, estetik, dinsel ve kültürel değerlerin hangi düzlemde nasıl bir manaya geldiğini ve ne şekilde bir gerçekliğe sahip olduğunu da tartışma konusu yapmaktadır (Cevizci, 2000: 250).

Felsefî terminolojide, bir varlık ya da duruma atfedilen anlam, önem veya kıymet genellikle "değer" kavramıyla ifade edilmektedir. Bu kavram, bireyin bir nesneye veya olaya yüklediği anlamdan kaynaklanır. Ancak burada özellikle vurgulanması gereken nokta, "değer" ile "değerler" terimleri arasında kavramsal bir ayrımın bulunmasıdır.

“Değer” kavramı, bir varlığın kendi türü içindeki konumunu, benzerleriyle arasındaki farkları ve somut olarak gözlemlenebilir karşılığını ifade etmektedir. Bu bağlamda, bir insanın değeri, bireysel özellikleri, nitelikleri ve farklılıkları üzerinden şekillenen, toplum içerisindeki konumunu ve sosyal etkisini ortaya koyan bir kavramdır. Dolayısıyla değer, kişinin kişisel vasıfları, gerçekleştirdiği eylemler ve toplumdaki katkıları temelinde oluşan özgün ve belirgin bir statüyü temsil eder.

Bu bakış açısıyla “değerler”, insan yaşamına yön veren, seçimlerine zemin oluşturan ilkeler, idealler ve normatif eğilimlerdir. Bu kavram, sadece somut olanlarla yetinmeyip; aynı zamanda gerçekleşmesi imkân dahilinde olan, temayül edilen ya da istenen hedefleri de kapsamaktadır. Özgürlük, adalet, dürüstlük veya sevgi gibi kavramlar, tüm toplumların müşterek zihinlerine yerleşmiş ve tarihsel süreçte şekil almış değer örneklerinden bazılarıdır.

Dolayısıyla “bir insanın değeri” ifadesiyle, onun kişisel özellikleri bağlamında barındırdığı mana ifade edilirken; “bir insanın değerleri” ifadesiyle, o bireyin benimsediği, müdafaa ettiği veyahut hayatında örnek aldığı ana ilkeleri ve inanç sistemini anlatmaktadır. Bu tanımlama ve ayrıştırma, değerler üzerine yapılan teorik tartışmalarda asıl bir dayanak noktası olmaktadır (Kuçuradi, 1998: 40-41).

Ahlâk felsefesi bağlamında olan ve olması gereken ilk olarak irdelenmesi lazım gelen bir meseledir. Ana hatlarıyla “olgu”, olan şeyleri “değer” de olması gereken veya olması istenen şeyleri temsil eder. Olgular şahsi ve toplumsal istek ve arzularımızdan müstağni tüm olayları tanımladığı söylenebilir. Bir nevi zâhir olan, gözlenebilen ve değerlendirmeler yapılan hadiseler alanı ifade eder. Yağmurun yağması görülebilen, tecrübe edilebilen doğal bir atmosfer olayıdır. Ama bu olgusal hakikatin aynı zaman zarfında değişik kişilerde değişik etkilere sebep olması da farklı bir olgu durumudur. Tarımla uğraşan insan için vakitsiz yağın yağmur ifade ettiği değerle, su sıkıntısı çeken insanlar için bu vakitsiz şekilde yağın yağmurun ifade ettiği değer aynı değildir. İlki için kötü bir hadise iken, ikincisi için çok iyi bir olaydır (Cevizci, 2002).

Yaşadığımız topluluğa veya değişik toplumları gözlemlediğimizde ahlâkî, dinî, siyasî, estetik vb. pek çok alanda değerlerin misalinin varlığını müşahade ederiz. Dindar bir insan için ibadet ettiği yerin, dindar olmayan bir şahsa göre önemi ve değeri farklı olacaktır. Yine bir ekonomist için yatırımın ifade ettiği anlam ve değer ile normal vatandaşınki aynı olmayacaktır. Ahlâkî açıdan bakacak olursak hırsızlık yapma, başkasına ait bir malda ondan izinsiz tasarrufta bulunma fiillerinde bütün insanlar için ortak değerlendirilecek bir yargının varlığından söz edilemez. Bazı insanlar için aklıktan ölmektense hırsızlık yapmanın çok daha ahlâkî olduğu ön görülürken bazı kişiler için ise hangi durumda kalınırsa kalınsın hırsızlık yapmak son derece kötü bir davranıştır. Öyleyse değerleri; insanları muhtevalarına muvâfık olarak hareket etmeye sevk eden kurallar sistemi diye tarif edebiliriz. Buradan hareketle değerlerin her biri de birer toplumsal olgudur (Billington, 2011: 94-95).

Değerler felsefesinin en temel meselelerinden biri, değerlerin kökeninin ne olduğu sorusudur. Bu konuda iki başlıca görüş ön plana çıkmaktadır. Birinci görüş, değerlerin kaynağının Tanrı olduğunu savunan teolojik yaklaşımdır; bu görüşe göre değerler ilahi temellidir ve değişime tabi değildir. İkinci görüş ise, değerlerin insan aklı aracılığıyla belirlenip tarihsel ve kültürel bağlamlar içinde şekillendiğini ileri süren felsefi yaklaşımdır. Bu ikinci yaklaşım, etik görelilik (rölativizm) tartışmalarını gündeme

getirerek, değerlerin mutlaklığı ve evrenselliği konusundaki soruları ortaya koymaktadır.

Ahlâk felsefesinde değerlerin nesnel (objektif) bir gerçekliği olup olmadığı konusu, felsefi inceleme ve tartişmaların önemli bir alanını oluşturmaktadır. Eğer değerler, insan düşünce ve yargılarından bağımsız olarak varlıklarını sürdürüyorsa, farklı yorum ve değerlendirmelere rağmen özlerinde değişmezlik taşımaktadırlar. Bu durumda değişken olan, değerlerin kendisi değil, onları algılayan ve yorumlayan insan zihnidir. Böyle bir yaklaşımla, değerlerin yalnızca öznel görüş ve yargılara dayandığını ileri süren anlayişlara karşı, nesnel bir etik temelinin mümkün ve savunulabilir olduğu ortaya konabilmektedir (Oktay, 2007: 131-132).

Toplumsal olarak kabul görmüş kurallar, ilkeler ve bireysel değer yargıları, kişisel irademizden bağımsız olarak varlık gösterir ve bizi diğer gerçeklik alanları gibi değerlendirip gerektiğinde sınırlar. Değerler, fiziksel olguların aksine gözlemlenip ölçülebilen nesnel değildir. Toplumun oluşturduğu sosyal olgular ve gerçekler karşısında bireylerin geliştirdiği içsel tutumlar ve davranış biçimleri, çoğunlukla düşünmeden, karşılaşılan durumlara refleksif olarak tepki verme eğilimini beraberinde getirir. Bu içselleştirilmiş tavırları, davranış kalıplarını ve hareket sistemlerini rasyonel bir zemine oturtmak; bunların normatif değerini felsefi bir sorgulama ve tartişma süreciyle ele almak ise ahlâk felsefesinin temel görevleri arasında yer almaktadır. Özetle, ahlâk felsefesi, bireylerin eylemlerini şekillendiren değerlerin ve kişilik özelliklerinin akılcı bir düşünce süreci içerisinde sorgulanmasını amaçlamaktadır (Çuhadar, 2022: 9).

Bireye içinde bulunduğu topluluğun düzeni noktasında bir yol gösterme ve nizami bir şekilde olma halini değerler sağlar. Bunları bizler kendi salt içimizden geldiği için ortaya çıkarmayız. Dünyaya geldiğimiz yerde belli değerler sistemi mutlaka vardır. Bundan dolayı gerek yakınlarımız gerekse içinde bulunduğumuz insan toplulukları belli olaylar karşısında belli hareketleri yapmamızı belli tepki ve tavırlar göstermemizi bekler. Bu beklentinin yaptırım gücü de hiç azımsanmamalıdır. İnsanların bu beklentileri şahsi benlik ve beklentilere muhalif davranma isteklerini ortadan kaldırır. Direkt olarak ifadelendirilmeyen bu toplumsal değerler tabi olgulardan değişik nesnel ve kuşatıcı bir görünüşe bürünürler. Bu durum insana sadece tabiatta var olan bir varlık olmadığını aynı zamanda yaşadığı toplumun kültürüyle harmanlanmış bir varlık

olduğunu da hatırlatır. Hülâsa ahlâk, bireyi içinde yaşadığı toplumun kuralları ve değerleri bağlamında daima şekillendirir ve tahkikâtını yapar (Orman, 2016: 18-20).

2.2.2.3. Ahlâkın Temellendirilmesi

Etik, insanlık tarihinin varoluş anlamıyla doğrudan ilgilenen düşünsel bir inceleme alanı olarak, felsefi düşünce dünyasının her döneminde temel bir yere sahiptir. Bu denli esaslı bir alanın temellendirilmesi, çeşitli boyutlarıyla ele alınıp incelenmesini zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda, etiğin sadece felsefenin farklı dallarıyla teması değil, aynı zamanda filozofun genel fikrîsel yaklaşımı ve içinde bulunduğu devrin kültürel yaşantısıyla ilişkisi de son derece önemlidir.

Filozofun felsefe alanında hangi dalı öncelendiği konusu, etik yaklaşımını da bu bağlamda biçimlendirmektedir. Buradan hareketle, tarihsel süreç içinde etik değişik disiplinler vasıtasıyla açıklandığı görülmüş: Antik dönemde ontoloji, Orta Çağ'da ise dini ilimler ve ilahiyat, etik düşünce dünyasının temel referans noktalarını oluşturmaktadır. Ancak modern dönemle beraber bilgi kuramı, felsefenin ana merkezine yerleşmiş ve etik ile olan ilişkisi ve işleyişi büyük dönüşüme uğramıştır. Bu dönemde bilgi kuramı, etiğin dayandığı ana bir zemin olmaktan çıkıp, ondan bağımsız bir disiplin olarak şekillenmiştir. Böylelikle, modern felsefeyle birlikte tartışmalar, ahlaki ilke ve değerlerin nasıl temellendirileceğinden daha çok, ahlaki bilgiye nasıl ulaşılabileceğine odaklanmıştır (Heinemann, 2001: 363-364).

Felsefe tarihi incelendiğinde, antik çağdan bugüne kadar geçen zamanda üretilen ahlâk teorilerinde başat üç ana meseleye cevaplar bulunmaya çalışıldığı görülmüştür. İlki “neyi seçmeliyim?” sorusunun cevabı olan “iyi ve en yüksek iyi” problemidir. Bir diğeri “ne yapmalıyım?” sorusunu açıklayan “doğru eylem” problemidir. Sonuncusu ise “neyi istemeliyim?” sorusuna yanıt bulacak olan “irade(istenç) özgürlüğü” problemidir. Bu üç problem ne tam olarak birbirinden bağımsızdır ne de birisinin yanıtı diğeri de açıklaması hüviyetindedir. Bunlardan birisine öncelikle cevaplar aryan ama diğeri ikisini de açıklamaya çalışan pek çok etik çeşidi de mevcuttur (Özlem, 2013: 34).

Ahlâkın temellendirilmesi meselesi, bireyin bir şeyi nitelerken “iyi” ve “kötü” ayrımını hangi veriye göre yaptığının belirlenmesidir. Yani şahıs herhangi bir eyleme “iyi”, başka bir eyleme “kötü” sıfatını yüklerken bu yargıya çevresi mi, aklı mı,

duygusu mu, dini tecrübesi vasıtasıyla mı varmaktadır? İnsanlar yalan söylemenin, ihanet etmenin, hırsızlığın kötü, cömertliğin, merhametin, adaletli olmanın iyi birer davranış olduğu zannına nereden sahiptir? Bu nitelermeleri insanoğlu tecrübi birikimleriyle mi, aklını kullanarak mı, sezgi ve duygulanımlarıyla mı veyahut başka harici kaynakları kullanarak mı yapmıştır? Harici kaynaklar bağlamında bakacak olursak, örneğın peygamberler ahlâka ait bu niteleme ve bilgilere insana öğretmiş olabilir mi? Aslında sıraladığımız bu sorular etiğın belki de en başat meselesi diyebileceğimiz “ahlâkın temellendirilmesi- ahlâkın kaynağı problemine” dahildir. En başat meselesi olma nedeni ahlakın diğeri alanlarındaki meselelere aranan cevaplara yine bu konu üzerinden ulaşılabilmesidir. Bundan ötürü neredeyse ahlâk felsefesiyle iştiğal eden hemen hemen bütün düşünürler bu probleme dair cevaplar vermişler ve eserler yazmışlardır (Özturan, 2024: 153).

Genel bir ifadeyle “ahlâkın temellendirilmesi”, ahlâkın kaynağını belirlemek, ahlâka bir dayanma noktası tesis etmek maksadıyla yapılan felsefi inceleme ve değerlendirmeleri kapsamaktadır. Ahlâkî olgunun, ahlâk fenomeninin hareket noktası ve bunlara nasıl bir yaklaşım sergilendiğı, ahlâkî kavramların (duygu, düşünce, değer ve normlar) asıllarının neyle referansladığını bulmayı amaç edinir. Sofistler, evrensel değer ve normların olmadığını bunların kişilere göre değıştığını iddia etmişlerdir. Sokrates, erdemın ve ahlaki değerlerin öğrenilebilir olduğunu savunmuş; bu değerlere uygun bir yaşamın, bilgiye donatılmış bir erdemle mümkün olacağını belirtmiştir. Ona göre ahlaki olarak “iyi” olan ile bilgisel olarak “doğru” olan özdeştir. Bu düşüncesine olan bağlılığını, baldıran zehrini içerek yaşamıyla da göstermiştir. En yüksek iyiyi mutluluğun kaynağı olarak tanımlamıştır. Öğrencisi olan Platon ise bu yaklaşımı geliştirerek, ahlakın amacını “iyi ideasına” ulaşmak olarak değerlendirmiştir. Ona göre iyi ideası Tanrı’dır ve bu ideaya ulaşmak, insanın gerçek mutluluğudur. Bireyin iyi, doğru ve güzel olanın bilgisine ulaşarak bu değerlere uygun yaşaması, bu amaca varmanın temel yoludur. Böylece Platon, ahlakı hem ontolojik hem de teolojik bir çerçevede ele almıştır. (Ayvaz, 2023: 19-20).

Düşünce tarihinde ahlâk fenomenini temellendirme teşebbüslerinin, büyük kısmı evrenselci bir bakış açısında evren, insan ve Tanrı olmak üzere üç ana unsura dayandırıldığını müşahede etmekteyiz (Özlem, 2013: 28). Ancak farklı kaynaklarda başka tasnifler ve sayılar da mevcuttur. Bunlar arasında en yaygın olanları “Tanrı.

Evren, insan ve toplum” dur. Bu dörtlü tasnifi referans alan temellendirmeler ise “teolojik, kozmolojik, antropolojik, sosyolojik” çeşitleridir (Ayvaz, 2023: 20).

a) Ahlâkın Dinî Temellendirilmesi

Ahlâk kavramının tanımlanması, “iyi” ve “kötü” nn ne olduğu bilgisinin kaynağı ile ahlâkî doğru ve yanlışın temellendirilmesi hem toplumlar arasında hem de zaman içinde önemli farklılıklar arz etmektedir. Aynı toplumsal grubun bireyleri arasında bile, kişilerin inançları, sosyal gelişimleri ve kültürel algı biçimleri doğrultusunda ahlâkî anlayışlarda farklılıklar ortaya çıkabilmektedir. Değişik ahlâkî yaklaşımlara sahip bireyler, ahlâkî bir tercih yapıp bunu eyleme dönüştürürken, bu süreci destekleyecek ve süreçte motive edecek bir unsura ihtiyaç duyarlar. İnsan davranışlarındaki nedensellik, tabiatta gözlemlenen otomatik hareketlerden farklıdır; zira insan edimlerinin temelinde, bireyin i dünyasında yer alan inançlar, değerler, gelenek-görenekler, amaçlar ve duygular bulunmaktadır. Nesnel varlıklar, dışarıdan uygulanan kuvvetle hareket ederken; insanlar ise iradeleri doğrultusunda bilinçli davranışlarda bulunurlar. Bu bağlamda, “*nesnel hareket eder, insanlar ise davranışta bulunur*” ifadesi anlamlı bir ayırıştırmayı ortaya koymaktadır (Yazıcı, 2015: 35-53).

Bireyi harekete geçiren bu temel destek, ahlâkın dayandığı motive edici eylem olarak tanımlanır. Bu itibarla, bireyin ahlâkî yargılarının, değerlerinin ve bilgisinin kaynağı kimi zaman dinî bir fenomen olabilirken, kimi zaman da din dışı (seküler) unsurlardan oluşabilmektedir. Asıl mesele ise, bireyin ahlâkî ölçütlerin ne olduğuna dair geliştirdiği anlayışın farklılık göstermesidir. Bir başka ifadeyle, dinî bakışa ya da seküler perspektife sahip olan bir bireyin, belirli bir durumu ahlâkî olarak “iyi” veya “kötü” şeklinde değerlendirmesini mümkün kılan bilgi, ilke ve değerler, onun ahlâkî tutum ve davranışlarının esas belirleyicilerini oluşurmaktadır (Bulut, 2021: 103).

Dini temellendirmeler, ahlâkî bilginin kaynağı olarak İlâhi otoriteyi, yani Tanrı’yı temel almaktadır. İyi ve kötünün ne olduğuna dair bilgiler, kutsal metinler aracılığıyla vahiy yoluyla aktarılmıştır. Bu yaklaşımda, ahlâkî kabul edilen davranışlar, Tanrı’nın bizzat belirlediği ahlâkî ilke ve değerler çerçevesinde verilen emir ve öğütlere uygun eylemde bulunmaktadır. Tanrı’nın iradesi, ahlâkî ilkelerin sebebi olarak, ahlâkî alanında tamamlayıcı ve yönlendirici bir işlev görmekte ve birey tarafından içselleştirilerek ahlâkî davranışların asıl motive edici gücünü oluşurmaktadır (Aydın, 2010: 309).

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet, ahlâkî temellendirme açısından önemli örnekler teşkil etmektedir. Bu dinlerin düşünürleri, ahlâkî ilkeleri tarih boyunca sistematik biçimde ele almış ve çeşitli yöntemlerle açıklamışlardır. Örneğin, Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerinde ahlâkî kurallar, “On Emir” gibi açık ve belirgin normlar halinde ifade edilmiştir. Bu ilâhi buyrukların kaynağı, mutlak bir ilâhi varlıktır. Ahlâkî olarak “doğru” ve “iyi” davranış, bu ilâhi emirler doğrultusunda yaşamayı ifade ederken; “yanlış” ve “kötü” davranış ise bu buyrukların ihlali ya da çiğnenmesi anlamına gelmektedir. Esas gaye, Tanrı’nın sevgisine ulaşmak olup, bu gayeye ulaşmak için bireyin ahlâkî olarak “iyi” ve “güzel” davranışları sergilemesi gerekmektedir (Bulut, 2021: 140). “Kitab-ı Mukaddes” olarak zikredilen kutsal metin, bireye “iyi-kötü”, “doğru-yanlış” kavramlarının bilgisini de sağlamaktadır. Bu nedenle, bireyin davranışlarının seçiminde tereddüt yaşaması pek mümkün görülmemektedir. Asıl ahlâkî prensip, “iyi” ve “doğru” olarak tanımlanan eylemlerin, Tanrı’nın iradesi doğrultusunda meydana gelen iş ve oluşlar olmasıdır. Ahlâk, bu bağlamda, Tanrı’nın buyruklarına uygun fiillerde bulunmayı ifade eder. Hıristiyan teolojisinde ahlâk, dışsal bir otorite olan Tanrı’ya ve onun emirlerine tam bir teslimiyet ve itaat biçiminde tezahür eder. Örneğin, hırsızlık eylemi, Tanrı’nın yasakları çerçevesinde değerlendirilerek ahlâkî açıdan “kötü” ve “yanlış” olarak nitelendirilmektedir (Arslan, 1999: 141).

Hülasa Hıristiyan teolojisinde Protestan mütefekkirler, “iyi-kötü” nün ne olduğunun bilgisinin yalnızca vahiyle bilinebileceğini, eylemleri ahlâkî bağlamda “iyi ve kötü” olarak niteleyen yalnızca Tanrının emirleri ve öğütleri olduğunu iddia edip bu doğrultuda ahlâk teorisi geliştirmişlerdir. Diğer taraftan Thomas Aquinas (1225-1274) felsefesinin tesirinde kalan Katolik kilisesine dahil olan düşünürlerin büyük çoğunluğu, ahlâken “iyi ve kötü” olarak nitelenen şeylerin bilgisine kişinin erişebilmesi için bir tek vahye ihtiyaç olmadığını, insanın aklıyla da bu bilgiye ulaşabileceğini savunmuşlar ve bu doğrultuda ahlâkî teoriler geliştirmişlerdir. Ahlâkî ilke ve değerlerin asıl kaynağının Tanrı olduğu konusunda hemfikir olan Protestan ve Katolik bilginler, bu ilke ve değerlerin bilgisinin kaynağı noktasındaki fikirleri ayırmaktadır.

Yahudi düşünürlerde de asıl olan ahlâkî ilke ve değerlerin tespit edilmesi hususunda vahyin rolü konusunda yukarıda bahsettiğimiz gibi benzer şekilde tartışmalara girmişlerdir. Bazıları adaletli olmak, iyilik ve kötülük gibi ahlaki ilke ve değerlerin

belirlenmesinin yalnızca Tanrını iradesi tarafından yapılabileceğini savunurken, diğer bir kısım bilginler ise ahlâkî ilke ve değerlerin Tanrının istencinde bağımsız şekilde nesnelere doğasında mevcut olduğunu ve bu bilginin insan aklı ile kavranabileceğini iddia etmişlerdir (Kılıç, 2016: 83).

İslam dininin ahlâka bakışına ilerleyen bölümlerde ayrıntılı biçimde değinilecektir. Konunun tekrara düşmemesi adına, bu bölümde kapsamlı bir şekilde ele alınmayacağı özellikle ifade edilmelidir.

a.1.) Teolojik Temellendirme

Dinî temellendirme olarak da ifade edilen bu temellendirmede dinî değer ve ilkelerin kaynağı dini otorite yani Tanrı'ya inanma ve bağlanmadır. Tanrının emrettiği ilkeler ahlaki iyi, yasakladığı şeyler de ahlâkî kötüdür. Bu temellendirmeye örnek vereceğimiz İslam ahlâk filozofları da bir davranışın kötü veya çirkin olmasının nedeni Allah'ın emir ve yasakları mıdır, yoksa bu davranışların kendi doğalarında iyilik ve kötülük özellikleri mevcut mudur? Suallerine cevaplar aramışlardır. Bu soruları düşünce tarihinde ilk soran filozof Platon'dur. O bu konuyu *Euthypro* adlı eserinde işlemiştir. Yahudi ve Hıristiyanlar da yine bu konuya '*Euthypro tartışması*' adıyla değinmişlerdir. İslam Düşüncesinde de '*husun- kubuh meselesi*' konu başlığıyla bilhassa *Kelam* ilmi kitaplarında kendine yer bulmuştur (Kılıç, 2016: 81-84).

Ahlâken iyi addedilen hayatın en güzel örnekleri veya idealize edilmiş şahsiyetleri de peygamberler ve veli kullardır. Ahlâkî ilke ve kurallar kutsal metinlerden, bu ilke ve değerlerin yaşama kanalize olmuş hali de peygamberler ve kemâl insanlardan özümseilir. Yine ahlâkî bir mevzuya çözüm arandığında vahye ve kutsal metinlere müracaat edilir. Bu kriterler özellikle Orta çağda çokça revaçtaydı (Yaran, 2022: 33).

Bu yaklaşımda ahlâk olgusunun ana noktasında din durmaktadır. "İyi" olma Tanrının iradesine uygun olmakla, "kötü" olma ise tam tersi Tanrının iradesine muhalif olmakla özdeş tutulur. Yani "doğru davranış ve ahlâklı hayat" tanrının emir ve öğütlerine uymakla, "yanlış davranış ve ahlâksız yaşam" ise Tanrının emir ve öğütlerine muhalif bir hayatı tercih etmeyle bir tutulmuştur. (Cevizci, 2002: 18 ve Özlem, 2013: 25-26) Bu tür bir yaklaşım, ahlâkî ilke ve değerlerin temellendirilmesini doğrudan dinî (teolojik) bir zemine oturtmaktadır. Söz konusu temellendirme derinleştirildiğinde, "makrokozmos" yani evren, Tanrı'nın tecellisinin mekânı olarak kabul edilirken; "mikrokozmos" olan insan, Tanrı'nın yeryüzündeki halifesi ve temsilcisi olarak

değerlendirilmektedir. Bu anlayış, ahlâkın hem kozmolojik bir düzenle hem de insan merkezli, yani antropolojik bir bağlamla ilişkilendirilmesini mümkün kılmakta; böylece ahlâkî değerler evrenin yapısıyla ve insanın varlık amacıyla bütünlük içinde anlam kazanmaktadır (Ayvaz, 2023: 21).

b) Ahlâkın Din Dışı Temellendirilmesi

Ahlâkî ilke ve değerlerin temelinde ilâhi unsurları yani Tanrı ve vahyi kabul eden bu teorinin yanında ahlâkî ilke ve değerleri dinî bir kaynakla ilişkilendirmeyen seküler bir temellendirme zeminin mevcudiyetinden de söz etmek gerekir. Bu teorilerdeki temellendirmeler yapılırken insan ve doğaya ait unsurlardan hareket edilerek ahlâkî kurallar ve değerlerin temelinde kozmolojik, antropolojik ve sosyal olguların olduğu iddiasındadır. Ahlâka ait bazı ilke ve değerlerin tartışılıp araştırılması da onların bunların bir değer sistemi içinde mevcut olması durumunda mümkün olacağı kabulüne bağlanmaktadır (Ayer, 1998: 88).

Bu kabulden hareketle ahlâkın din dışı temellendirme serüveninin İlkçağ 'da M.Ö. 270 'de "iyi" ve "kötülük" vasıflandırmasını "haz" ve "acı" kavramlarından yapan Aristippos (MÖ 435-356) ve Epiküros (MÖ 341-270) ile başladığı söylenmektedir. Bu filozoflara göre en yüksek iyi bireyin en fazla haz aldığı şeyler, diğerleri de bu hazzın devam etmesine sağladığı katkıya göre "iyi" veya "kötü" olarak sınıflandırılmaktadır. David Hume ise ahlâkın kaynağını "duygu (emotion)" olarak görmekte ve ahlâkî ilke ve değerlerin esasında duygularımızın birer ifadesi olduğunu iddia etmektedir. Edward Moore ise ahlâken "iyi" ve "kötü" nün analiz edilip ölçülemez bir argüman olduğunu, yani ampirik metotlarla ortaya çıkamayacağını onun yalnızca "sezgi" ile oluşabileceğini ifade etmektedir. Ahlâkî yaşantı ile kozmik nizam arasında bir insicam gören ve insanın ahlâkî fiillerine şekil verecek olan şeyin halihazırda tabiatın kendisinde mevcut olduğunu söyleyen yaklaşım da ahlâkî ilke ve değerlerin kaynağını "tabiat" olarak görürler. Bunlara göre birey tabiatı bir ahlâk kitabı gibi okuduğu zaman ahlâkî olanı gerçekleştirmiş olur (Cevizci, 2002: 17-18). Bir diğer teoriye göre de "vicdan" ahlâkî ilke ve değerlere kaynaklık etmektedir. Vicdan bazen "iyi" olanı yerine getirmekle ilgili içsel bir ses, belirti, kılavuzluk, muhakeme etme ve ödüllendirme; bazen de "iyi" olanı tercih etmemeye ilgili keder, nedamet ve ayıplamadan müteşekkil hissî bir ceza biçiminde konumlanır (Yaran, 2015: 74). İbni

Sina (980-1037) da bir takım ahlâkî önermelerin oluşturulmasının kişilerin “fayda” ve “zarar” çerçevesindeki müşahedelerinden ve neticesinde ulaştıkları ortak kabullerden kaynaklandığını savunmaktadır. Bu şekilde onun teorisi de bireylerin müsbet veya menfi deneyimlerinin ahlâkın kaynağı olduğunu savunanların görüşlerine dâhil edilmektedir. (Durusoy, 2008: 198) Ahlâkî ilke ve değer yargılarına kaynaklık ettiği ileri sürülen diğer bir argüman da “akıl” dır. Farabi ve Aristoteles akli ahlâkla ilgili birikimlerin öğrenilmesine imkân sağlayan nefsin bir melekesi şeklinde tanımlamaktadır (Özturan, 2013: 37). Kant da ahlâk sahibi olmayı ilahi istenç ve Tanrı ile temellendiren orta çağ düşünürlerine karşın, ahlâkî ilke ve değerlerin kaynağını akla dayandırmaktadır. Ahlâklı olma hali ona göre duygu, motivasyon veya yeteneklere göre eylemler yapıldığı zaman ortaya çıkmaz, ahlâk ve ahlâklı olma hali tamamen insanın aklî boyutu üzerinde bina edilmektedir (Bulut, 2021: 107).

b.a) Kozmolojik Temellendirme

Bu temellendirmede asıl olan, Tanrısal irade ve akıl (logos) tarafından düzenli ve muntazam bir şekilde şekillendirilen kozmosun ahlâk ve ahlâkî ilke ve değerler için de bir misal ve model meydana getirmesidir. Kozmos başlı başına bir ahlâkî ilkeler ve değerler bütününe sahip kabul edilmektedir. Kozmos gerek ilk çağ Antik Yunan düşüncesindeki tanrısal aklın (logos) şekillendirip idare etmesi olsun, gerekse İslam düşünce dünyasındaki gibi Allah’ın tecilli ettiği mekân olsun ikisi de “tanrısal -akılsal bir tertibe haiz” oldukları için ahlâkî ilke ve değerlere kaynaklık etmektedirler. Yani varlık düzeni ile ahlâkî düzen, tabiat kanunu ile ahlâk kanunu özetle olgu ile değer aynı şeyi ifade etmektedir. Sonucunda da ahlâkî yargılar kozmostan yola çıkarak oluşturulabilir. Bu değerlendirmede olgudan değer, metafizikten de etik üretilir. Evren de nihai nedenin yani Tanrının bir yapıtı ve tezahürü olarak canlı, muntazam, güzel ve manalı bir bütündür. Evren-dünya büyük alemin (makrokozmos), insan ise küçük alemin (mikrokozmos) temsilidir (Özlem, 2013: 29).

Buradan hareketle insan kendini de alemin yapısal kurallarını kendi varlıkları içinde tekrarlayan, oluşturan mikro kozmoslar şeklinde konumlandırıp, iyi ve ahlâkî ilke ve değerlere göre yaşamayı mevcut kozmik sistemle ahenkli bir biçimde yaşamak olarak değerlendirir. Böylelikle ahlâkî yaşamın tabi düzenin bir uzanımı, yansımaları olup; tabiat yasasının aynı anda bir ahlâk yasası olduğu kabul edilir. Bu kabulle olgu ile

değer, varlık ile ahlâk arsında sıkı bir bağ kurulup öz ve nitelik olarak bir ayrım yapmamışlardır. Bu anlayışa örnek olarak Stoa filozofları verilebilir. Zira onların ahlâk ilkesi “doğa ile uyum içinde yaşamak” tır. Başka bir ifadeyle onlar için “iyi yaşam”, “ahlâklı yaşam” aklın rehberliğinde yerine getirilmesi gereken doğal yaşamadır (Cevizci, 2002: 17-18;Özlem, 2013: 29).

b.b) Antropolojik Temellendirme

Düşünce tarihinde ahlaki ilke ve değerlerin temellendirilmesinde Tanrı, evren ya da dinî öğeler sıklıkla referans alınmıştır. Ancak özellikle Yeniçağ felsefesiyle birlikte, ahlâkın insandan hareketle temellendirilmesi öne çıkmıştır. Bu yaklaşımda insanın doğası ve zihinsel yetileri temel alınır. Bu temellendirme biçimlerinden biri, Antik Yunan’da görülen doğalcı antropolojik yaklaşımdır. Bu anlayışta insan, düzenli ve akılla kavranabilir evrenin bir yansıması olan “mikrokozmos” kabul edilir. Ahlaki değerler de bu bütünsel yapıyla uyumlu şekilde rasyonel olarak temellendirilir.

Bu temellendirme özellikle yeniçağ felsefesinde kozmosun “doğa” olarak tanımlanıp ampirik olarak araştırılıp incelenmesi gibi insanın da tıpkı ampirik şekilde bedensel, ruhsal ve yaşamsal olarak bir araştırma ve incelenme konusu yapılmıştır. Bu çağa has bu doğa bilimci zihniyet, bireyi ve bireyin ahlâkî hayatını, ilk çağ Yunan filozofları benzeri tabi bir hayat, tabiatın bir bölüntüsü gibi değerlendirmeye devam etmiştir. Buradan hareketle “iyi” kişinin tabi ve sosyal gereksinimlerini en makul biçimde karşılamaının kıstasıdır. Sosyal bir varlık olan insanın tabi ve toplumsal ihtiyaçlarını gidereceği yer yine toplumdur. Öyleyse “iyi” bireye diğer kişilerle olan bu ilişkisinde *fayda/yarar* sağlayan şeydir. “Yararcı etik” bölümünde ayrıntılı olarak inceleyeceğimiz bu temellendirmeye örneklerden birisi de *John Stuart Mill’dir*.

İkinci tasnif ise, ahlaki yaşamın temellendirilmesinde insanın doğasından değil, manevi ya da tinsel yönünden hareket eden ve özellikle Kant’ın “ödev etiği” çerçevesinde sistematik hâle gelen tinselci antropolojik yaklaşımdır. Bu yaklaşım, doğalcı temellendirmeleri kabul etmeyerek ahlâkın kaynağını insanın akli ve tinsel kapasitesine dayandırır. Kant’a göre insan yalnızca doğal bir varlık olarak değerlendirilemez; aynı zamanda akıl sahibi, özgürlük potansiyeli taşıyan bir öznedir. İnsan her ne kadar doğa içinde yer alsa da, kendi yarasını kendi akıyla koyabilme yetisine sahiptir. Bu yeti, bireyin iradesiyle şekillenen ahlaki eylemleri mümkün kılmaktadır. Akli bir varlık olarak insan, yalnızca kendisine özgü bir biçimde, kendi

koyduğu evrensel yasalar doğrultusunda davranabilir. Bu özelliği sayesinde birey, ahlaki eylemlerini bir “ödev” bilinciyle gerçekleştirir ve bu bilince dayalı özgürlük, sadece insana mahsustur. Böylelikle birey, doğaya bağlı olmakla birlikte, tinsel yönüyle ondan bağımsız bir ahlaki dünya kurarak bu dünyayı kendi ilkeleriyle düzenlemektedir (Özlem, 2013: 32-33).

b.c) Sosyolojik Temellendirme

Bu temellendirmenin esas unsuru toplumdur. Burada ön planda olan ilkeler toplumsal barış, itimat ve faydadır. Ahlâklı olmanın teminatı oluşan toplumsal sözleşmelerdir. Ahlâkın temelini insanların beraber barış içinde yaşama zorunluluğu, ahlâkî değer ve ilkeleri de toplumsal fayda ve zarar teşkil eder. Ahlâklı olmak toplumsal mutabakata, bireyin toplumla uyumuna ve bunu tesis eden his ve güdülendirmelerle sağlanır. Bu pratikte kişisel mutluluğu toplumsal mutlulukla uyuşturmaya gayret edilir. Ahlâk olgusunu da tümüyle sosyal bir temele dayandıran toplumsal fayda ahlâkına yönelmektedir. Thomas Hobbes, John Locke (1632- 1704) ve yirminci yüzyılda John Rawls (1921- 2002) bu temellendirmenin temsilcilerindedir.

Hobbes’a göre toplumlar oluşmadan önce insan kendini koruma motivasyonu ile eylemde bulunan bencil bir canlıydı. İnsanların birbirleriyle sürekli mücadele halinde olduğunu iddia eder ve “*insan insanın kurdudur (Homo homini lupus est)*” der. Fakat bu durum kimseye bir menfaat kazandırmayacağı için, insanlar topluluklar halinde sulh içinde bir hayatın hasretini çeker ve güvende olmak isterler. Ahlâk olgusu da tam burada gündeme gelmektedir. Barış ve güvende olma gereksinimi, bireyleri rasyonel bir şekilde oluşturulmuş bir yapıda beraber yaşamaya zorlayarak, onları ahlâkî yaşamın da mesnedi olan doğal hukuk ilkelerine muvâfık bir hayat yaşamaya başlarlar. Hülasa bu temellendirmeye göre ahlâkî hayat, toplumsal sulh, güvende olma gereksinimi ve karşılıklı fayda/yarar prensiplerine dayandırıp rasyonel bir biçimde insanı önceleyen bir yaşam şeklini hedefler (Cevizci, 2002: 20).

Ahlâkı temellendirmek için öncelikle bilginin kaynağının belirlenmesi gerektiğini söyleyen Locke’ye göre bilgiler doğuştan gelmeyip deneyle daha sonra elde edilir. Bundan dolayı da tüm insanların mutabakatıyla oluşturulmuş ahlaki ilke ve değerlerin varlığı tezi doğru değildir. Ahlaki “iyi” nin ne olduğu bilgisi insanda önceden yoktur. Kişiler daha fazla mutlu olma isteğiyle kendilerine ızdırap verecek ve sorun çıkaracak şeylerden kaçınırlar. Bu taleplerimize şekil verir. Çünkü bu isteme ve talep etmelerimiz

hafızamızda önceden yerleşik olarak hazır olan intiba yoluyla davranışa dönüşmezler. Locke toplumsal hayatın varlığı ve tüm insanların mutluluğu için, belirli bazı ahlaki ilke ve kurallara uymanın zaruret olması ve bazı yargıların onaylanması konusunda insanların bir araya gelmelerini sağlayacağını söylemektedir. Pek tabii ki bu yargı ve ilkeler insanların uzunca bir süre devam eden tecrübeleri nihayetinde kazanılmıştır. Özetlemek gerekirse Locke, ahlaki ilke ve değerlerin toplum olarak mutabakatla içselleştirileceğini vurgulamakta ve ahlâkı temellendirirken aklî zeminine yerleştirmeye çabalamaktadır (Ayvaz, 2023: 23).



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TANIMI, TASAVVURLARI VE TEMELLENDİRİLMESİ BAĞLAMINDA İSLAM AHLÂK FELSEFESİ

3.1. İslam Ahlak Felsefesinin Teşekkülü

Etimolojik perspektiften bakıldığında, “ahlâk” terimi, bireyin iç dünyasına ilişkin ruhsal özellikleri ifade eden “hulk” ile onun doğasına ve dışsal formuna işaret eden “halk” kavramlarını birlikte içermektedir. Bu kavramlar, yaratma ve yaratılmış olma fiilleriyle de doğrudan bağlantılıdır. “Halık” sıfatı, yalnızca Yüce Allah’a mahsus olup, evrendeki tüm varlıklar “mahlûkat” olarak tanımlanan yaratılmış varlıklardır. Bu bağlamda, “ahlâk” kavramı, etimolojik düzeyde insanın yaratılmışlığına ve fitratına vurgu yapar. İnsan da diğer tüm varlıklarla birlikte, yaratıcısı tarafından tasarlanmış ve şekillendirilmiştir. Dolayısıyla, ahlâklı olmak, insanın yaratılış amacına uygun, fitratıyla uyumlu bir yaşam sürmesini ifade eder. İslam ahlâk felsefesi, bu bakış açısıyla, insanın doğal yapısını (naturasını) ve ontolojik varlık sebebini kavrama amacıyla İslam düşüncesi içinde özgün ve derinlikli bir disiplin olarak şekillenmiştir (Saruhan, 2014: 59).

“İslam felsefesi”, İslam kültür ve medeniyeti havzasında oluşturulmuş ve geliştirilmiş düşünce disiplinlerini ifade etmek için kullanılan bir tanımdır. Buradaki “İslam” kelimesi direkt olarak İslam dinine vurgu yapmamaktadır. Çünkü vahiyle gelmiş olması hasebiyle İslam dini ile insan aklının bir faaliyeti olan felsefenin farklı değerlendirilmesi gerekmektedir. İslam dini yapısında felsefe için pek çok materyal mevcut olmasına rağmen ancak bunlar bir insan zihnine yerleşir ve felsefi malzemelerle harmanlanırsa felsefi bir veçhe kazanır. Demek ki “İslam felsefe” adlandırmasındaki “İslam” sözcüğü, İslam dinin hâkim olduğu bir coğrafyaya, “felsefe” sözcüğü ise İslam dinine müntesip olan halkın ürettiği mevcut kültürel birikim içinde oluşturulmuş düşünce faaliyetidir. Öyleyse İslam dininin hâkim olduğu her yerde yapılan ilmi faaliyette ve yazılan eserlerde İslam dini en önemli belirleyicidir. Bu ilmi faaliyetlerden olan İslam felsefesi ve onun bir disiplini olan İslam Ahlâk Felsefesi ana hatları itibariyle İslami kavram, ilke ve değerlerle uyumlu olan bir disiplindir (Alper, 2012: 13). Tüm İslam filozofları da bütün varlıkların kendisinden varlık alemine geldiği İlk gaye veya İlk nedenin Allah olduğunu kabul

etmektedirler. Yine öteki alem “ahiret” ve peygambere olan inanç” nübüvvet” konularında da uzlaşma içindedirler (İzmirli, 1995: 19-20).

İslam ahlâk felsefesi, islam düşünce tarihinde, asıl olarak Müslüman düşünürlerce oluşturulan, İslam dininin ahlâkî ilke ve değerlerini, felsefe kavramlarıyla felsefi yöntemleri kullanarak inceleyip sorgulamaya tabi tutan ahlâk felsefesinin bir disiplini (Yaran, 2020: 14).

İslam dini aslında bir metafizik bir de ahlâkî iki olguyla insanları yüzleştirmiştir. İslam ahlâk felsefesi ise Tanrı, kâinat ve insanı bir arada görmeyi sağlayan bir yapıyla muhataplarına kuşatıcı bir varlık tasavvuru oluşturmayı hedeflemiştir. Ahlâkî bireyin eylemlerinin ve davranışlarının esasını araştıran “iyi-güzel hayatın” imkanını soruşturan bir disiplin olarak tanımlarsak; aradığı cevapları varlık tasavvurunun kapsayıcı mahiyetinde tatmin olacak şekilde bulacaktır. Bundan dolayı İslam ahlâk düşünürleri, ahlâka ilişkin düşüncelerini ziyadesiyle metafizik alandan referansla açıklamışlar, somut alem ile bu metafizik olgular arasında manalı ve dengeli bir bağ kurmuşlardır (Akyol, 2017: 87-100).

Kapsamlı ve bütüncül bir inanç sistemi olan İslam dini, günlük yaşamın tüm yönlerini ve bu yönlere ilişkin pratikleri düzenli ve dengeli bir biçimde bir araya getirir. Doğal olarak, İslam felsefe tarihinde de diğer ilim ve düşünce alanlarında olduğu gibi, ahlâkî düşünce belirli dönemlerde felsefi bir zemin üzerinde şekillenmiş ve gelişmiştir. Bu çerçevede, ahlâk konusu İslam düşüncesinde yalnızca dinî değil, aynı zamanda felsefi bir disiplinin de temel meselelerinden biri olmuştur. (Türker, 2020: 219) İslam bilginleri İslam’ın ilk yıllarından itibaren ahlâkın ana problemlerini mütalaa etmeye ve bu mevzulardaki fikirlerini ifade etmeye başlamışlardır (Dıraz, 1993: XVII). Felsefe’ nin “olan” a ve “olması gereken” e dair akılla temellendirilmiş, küllî (tümel), kapsamlı, tutarlı düşünceler şeklindeki tanımını alırsak, İslam ahlâk düşüncesine yalnızca filozoflarca değil, diğer disiplinlerle ilgilenen pek çok bilgin tarafından da katkı sağlandığını ifade edebiliriz (Alper, 2012: 19). Fakat İslam felsefesinde ahlâk ilmini bir disiplin haline getiren ve onun meselelerini etraflıca tartışıp ahlâk ilminin kurumsallaşmasındaki ve geliştirilmesindeki en büyük pay sahibi islam düşünürleridir. İslam felsefesinin diğer bölümlerinde de düşünürlerin ahlâkla ilişkili fikir ve tespitlerinden faydalanılmıştır (Çağrı, 2020: 10).

İslam ahlâkı, Allah'ın Hz. Muhammed (a.s.)'e vahiy yoluyla gönderdiği ve onun şahsında hayat bulan, dolayısıyla somutlaşan İslam dininin insanlık tarihine sunduğu yaşam biçiminin ve bu biçimin özündeki metafiziksel düşünsel yapının temelini oluşturur. Bu ahlâkî yapı, İslamiyetin insanlara sunduğu değerler ve ilkeler doğrultusunda, insanın hem bireysel hem de toplumsal yaşamını şekillendiren derin bir felsefî ve inançsal temele dayanır (Karaman, 2018: 41). İslam dininin inanç ve ahlâk prensiplerini ilk olarak Peygamber pratik yaşantısında göstermiş ve ilâhi olan vahyin, yaratılış itibariyle Tanrıdan ayrı bir konumda bulunan insanın aleminde ne şekilde yaşanacağını göstermiştir. Buradan hareketle İslam ahlâkının asıl kaynakları “Kur'an ve Sünnet” tir. Bunlar İslam ahlâkının sınırlarını belirlemiş, tavır ve eylemlerin kurallarını saptamıştır (Çağrı, 2020: 30). İslam ahlâk felsefesinin asıl kaynaklarından başka temelde Platon ve Aristoteles olmak üzere Antikçağ'daki başka filozofların eserleri de diğer kaynaklarındandır. (Yaran, 2020: 14)

İslam ahlâk filozofları bir açıdan Antik Yunan filozoflarının doktrinlerinden faydalanırken, diğer açıdan bu filozoflardan çok farklı fikirleri savunmuşlardır. İslam ahlâk düşüncesi, İslam dinindeki temel düşünce sistemi aynı kökten beslenerek onları yeniden tahlil etmektedir. Yani İslam ahlâk felsefesinin en başat amacı İslamiyet'in öncesinden bugüne kadar süregelen ahlâk ve siyaset verilerini peygamberlik kavrayışıyla yeniden oluşturmaktır (Türker, 2020: 220).

Hasan Basri'nin (ö. 110/728) kader konulu *Risale* adlı eseri bazı ahlâkî konular üzerinde kelamî ve felsefî anlatı tarzında yazılmış ilk eserdir. Kendisine de İslam ahlâk düşüncesinin ilim ve fikir olarak oluşmaya başladığı ilk düşünür denilebilir (Çağrı, 2020: 10). Ama İslam ahlâk felsefesinde ahlâk nazariyesini ve tam olarak uygulamalı felsefeyi inşa eden Farabi'dir. Onun ahlâk ve siyasetle ilişkili yazıları gayet şümullüdür. Onun bu eserlerinden sonra İslam düşüncesi bağlamında sayılabilecek ahlâk ve siyaset konulu kitapların kapsamı Farabi'nin ahlâk tasnifine göre yapılmıştır (Türker, 2020: 220).

Daha sonraki dönemde İslam ahlâk felsefesinde en önemli filozoflardan birisi İbn Miskeveyh (ö. 421/1030)'tir. Bir ahlâk kuramının oluşması, nazarî ahlâkın tüm problemlerinin araştırılması anlamında kapsayıcı bir çalışma olan *Tezhîbü'l-ahlâk* onun eseridir. O da bu noktada kendisinden sonraki dönemlerdeki ahlâk disiplininin ve edebiyatının gelişmesinde referans alınan en önemli eserlerden olmuştur. Onunla aynı dönemde yaşamış ünlü bilgin İbn Sina (ö. 428/1037) da muhtelif eserlerinde

“*kitabü’ş-şifa, metafizik, el-İşarat ve’t-tenbihat*” ahlâka dair mühim değerlendirmelerde bulunmuştur. Filozofun *eş-Şifa* isimli eserinde *Kitabu’n-Nefs* bölümü ahlâk düşüncesinin temeli olarak görülen insan tasarımının anlatıldığı nefis kuramına dair en mühim eserdir. *Ahlâk-ı Nasırî* adlı eserinde Nasıruddin Tusi (ö. 672/1274), İbn Miskeveyh’ in *Tezhîbü’l-ahlâk* adlı eserini özetleyerek Farsçaya çevirmiş, Farabi’nin eserlerindeki siyaset ve daha önceki eserlerdeki ev yönetimi kısımlarını da ilave ederek kapsamlı bir pratik felsefe eseri oluşturmuştur. Filozofun bu eseri sonraki dönemlerde telif edilen ahlâk düşüncesi eserlerinin ana hatlarını çizmiştir (Türker, 2020: 221). İslam düşünce dünyasında Nasıruddin Tusi’ den sonra ahlâk mevzusundaki fikir ve teorilerin gelişimi en az üç yüz yıl devam etmiş ve bu alanda sistematik eserler yazılmıştır. Kınalızade’ nin (ö. 979/1572) *Ahlâk-ı Alai’si* hem muhtevasının mahiyetinin felsefe olması cihetiyle hem de sistemli bir eser olmasından dolayı güzel bir örnektir (Çağrı, 2020: 10).

İslam ahlâk felsefesi içinde, kelim ve fıkıh geleneklerinin ahlâk düşüncesine etkilerinden yukarıda kısmen bahsedilmektedir. Tabidir ki ahlâk felsefesi de bu disiplinleri etkilemiştir. Ragıp el-İsfahani’ nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) *ez-Zeria ila mekarimi’ş-Şeria* isimli eserinde Aristoteles’in erdemler kuramı oluşturduğu genel erdemler şeklinin bir bölümü şeklinde hazırlanmış ve eserdeki ahlâk kuramı felsefî bir nefis teorisinin temellendirilmesiyle oluşturulmuştur. Ondan sonra Gazzali (ö. 505/1111) *Mizanü’l-amel* isimli esrinde felsefe, kelim ve tasavvuf disiplinlerinde ona kadar birikmiş olan konuları cemederek kapsayıcı bir hale getirmiştir (Türker, 2020: 221).

Özetle; İslam ahlâk felsefesi dinin ahlâkî öğretileriyle felsefenin ahlâkî görüşlerinin birleşiminden müteşekkil bütüncül bir disiplin şeklinde açıklanabilir. Genel bir bakış açısıyla durumu analiz edersek, bazı farklı unsurları dahil etmezsek İslam ahlâk düşüncesinin esas kaynağının Kur’an ve Sünnet olduğu muhakkaktır. İnsana yaşamın bütün yönlerinin kuşatıcı bilgisini sunan Kur’an, nihaî olarak hazır, çerçevesi çizilmiş, sistematik hale gelmiş bir ahlâk teorisi sunmaz. Fakat Kur’an ve Sünnet pek çok temel ahlâkî kural ve değeri açıklayarak insanları doğru ve erdemli bir yaşama yönlendirmiştir (Fahri, 2016: 19-20).

3.2. İslam Ahlâk Felsefesinin Kaynakları

İslam ahlâkının kaynağını oluşturan esas metinler Kur'an ve Sünnet'tir. İslam ahlâkı kavramı Allah'ın vahiyle Peygamber (as)'a ilettiği emir ve nehiylerin, Peygamber ve ashabinın hayatlarının vazgeçilmez bir unsuru haline gelerek, içinde bulunulan hayatın nasıllığına rehberlik eden, onu bir biçime sokan ve gelecek kuşaklara aktarılan kural ve kaideleri olan eylemler bütünüdür. (Görgün, 2010: 25) İslam ahlâk felsefesinde bu aslî kaynaklara ilave olarak diğer katkı sağlayan kaynaklar da mevcuttur. Kültür, gelenek-görenek, Antikçağ ahlak filozofları (Sokrates, Platon ve Aristoteles vb.) bazı Hint ve İran bilginlerinin eserleri bu ikincil kaynaklara örnek olarak verilebilir (Fahri, 2016: 25).

3.2.1. Temel Kaynaklar

3.2.1.1. Kur'an-ı Kerim

Kur'an-ı Kerim ilahi iradeyi tam olarak yansıması ve açıklaması bağlamında en temel nokta olması dolayısıyla İslam ahlâkının ana kaynağıdır. Bu özelliğinden dolayı İslam dininin esas konuları olan itikat ve ibadetle birlikte elbette ahlaka ait ilke ve hükümlerden de söz edilmektedir ki sayıları kaba bir değerlendirmeye altı yüze ulaşan bu ayetler Kur'an'ın bir de ahlâk kitabı cihetinin olduğunun göstergesidir. Kur'an'da mevcut bulunan ahlaki kavramlar analiz edildiğinde akıl ve vicdanın ahlak hissini esası olduğu ve ilahi vahyin rehberliği olmaksızın bunların yalın hallerinin tesirsiz olacağı gözlemlenmektedir (Ergün, 2017: 220). Ahlâkî, dinî ve sosyal yaşamın tam odağında olduğundan dini hükümlerin ve ahlâkî ilke ve değerlerin kendisinden çıkarılmasının en önemli gerekçesi Kur'an'ın ilâhi maksadı açıklamada yetkili olması özelliğindedir. Bu bağlamda Kur'an ahlaki ilke ve değerleri varlıkları itibarıyla ve ifade edilmek suretiyle ortaya çıkarmıştır. Ahlâkî ilke ve değerler bilavasita Kur'an'dan alındığı gibi bunların muhtevasına yönelik bilgi de yine Kur'an'dan yola çıkarak oluşturulmaya çalışılmıştır. Kur'an'daki pek çok ayet gerek lafız olarak gerekse kavramsal anlamda insanları doğruluğa, iyiliğe ve fazilete sevk ederek, bu dünya ve diğer dünyada (ahirette) saadete engel olacak bütün alışkanlık ve kötü fiillerden sakındırmaya çalışarak İslam ahlâkının ne şekilde olması gerektiğini göstermiştir. Bu anlamda yetkin bir akıl olarak hem teorik ahlaki kurallara hem de pratik ahlâk ilke ve değerlerini açıklamıştır. Kur'an'daki bu ahlâkî ilke ve değerler

anlatılırken aklın bunları anlama ve anlamlandırmadaki fonksiyonelliğine de kapı açılmaktadır. Yani Kur’ anî ilke ve değerlerden sorumlu olan insan aklını kullanmak vasıtasıyla ulaştığı mantıksal çıkarımlarla Kur’an’daki emir ve öğütlere uymanın kendisini iyiliğe ve fazilete, yasaklardan sakınmamanın ise kendisini kötülüğe ve rezilete götüreceğini bilmektedir (Naim, 2014: 117;Dıraz, 1993: 41;Karaman, 2018: 40).

Kur’an, değişik zamanlarda ve farklı mekânlarda yaşamış, birbirinden uzak ve çeşitli eski kültürlerin ve geleneklerin içerisinde barınan çeşitli ahlâkî ilke ve değerleri metafizik bir temel üzerinde harmanlayarak, ayrılmaz bir bütün oluşturmuştur. Bu eski kültür ve geleneklere ait, görünüşte çeşitlilikler içeren ahlâkî prensipler, Kur’an tarafından aynı ilâhi kaynaktan beslenerek, kendi ilâhi yapısına uygun ve üstün bir düzen içinde sistematik hale getirilmiştir. Bu sistemde, eski metinlerde bulunan aşırılıkların dengelenmesi, mutedil bir form kazandırılması “ihtisas”, “telif” ve “ikmal” kavramlarıyla açıklanır. Öte yandan, gözden kaçırılmaması gereken önemli bir nokta, Kur’an’ın ahlâk alanında yeni ve ileri düzeyde kurallar ile prensipler getirmiş olmasıdır. Kur’an’ın ortaya koyduğu bu ahlâkî normlar, yaratıcı ve kalıcı bir niteliğe sahiptir. Bu bağlamda, Kur’an, insanın hem aklını hem de kalbini etkileyen, ameli hayatın tüm yönlerini kapsayan eksiksiz ve bütünsel bir ahlâk sistemi sunmaktadır (Çağrı, 2020: 30).

Kur’an’ın meydana getirdiği ahlâkî sistem, hayatın bütün boyutlarını içine alan; aralarında geçişlerin olduğu, ancak birbirlerinin sınırlarını ihlal etmeyen ahlâkî ilke ve değerler bütününden oluşmaktadır. Oluşan bu sistem, hayatın canlı ve değişken doğasıyla uyumlu olarak genişleyip daralabilen, aynı zamanda nizam ve denge içinde bir uyum sağlayan bir yapıyı temsil etmektedir. Kur’an, ahlâkî prensipleri belirlerken ne aşırı soyutlamaya gitmiş ne de katı bir biçimciliğe saplanmıştır; daima “orta yol” anlayışını benimsemiştir. Böylelikle, Kur’an’ın ahlâkî kuralları, sertlik ile merhametin, kararlılık ile ilerlemenin, çokluk ile birlik ve bütünlüğün, özgürlük ile teslimiyetin, gayret ile kolaylığın dengelendiği kapsamlı ve dengeli bir yapı arz etmektedir (Dıraz, 1993: 20-22).

Kur’an insanın en güzel bir surette yaratıldığını (Tin:95/4), mahlukatın en değerlisi olan insanın kendisine bahşedilen akıl ve irade yetileri nedeniyle mükellef ve sorumlu olduğunu, akılla bilgi ve varlıklar üzerinde düşünmeye, gözlemler yapmaya ve bunlardan bazı neticelere varmaya davet edilir (Bakara 2/164, Mü’minun 23/80,

Mü'min 40/67, Mülk 67/3, Ğaşıye 88/17-22). Bu ayetler ışığında Kur'an'ın temel ahlaki amaçlarından en başat olanının iyi ve doğru insanların yetişmesini sağlayarak erdemli bir toplum oluşturmak, böylece bireyi en yüce amaç olan Allah'ın rızasına ulaştırmaktır. İnsanın sorumluluk sahibi olması onun ahlaki bir tarafının olduğu gerçeğini ortaya çıkarmıştır. İnsanın akıl sahibi olması veya Tanrının buyruklarının muhatabı olması onu tek başlarına ahlaki yapıya haiz bir varlık kılamamaktadır. Bu özellikleri anlamlandıran en önemli veri insanın dileme yani irade sahibi bir varlık olmasıdır. İşte Kur'an insanın inanç ve fiillerini tanzim etmek için yaratılışından getirdiği bazı yetilerini kullanmasını istemektedir. Fakat bununla birlikte insanın bu üstün yaratılışını kötü etkileyecek maddi ve manevi etmenlerin onun zihni ve ahlaki yönden doğru seçimler yapabilmesine mâni olacağını söyleyerek uyarılmaktadır (Çağrııcı, 2020: 31-32).

Kur'an, insanı Allah'ın ruhundan üflenmiş, ilimle donatılmış ve yeryüzünde halifelik sorumluluğunu üstlenen bir varlık şeklinde tanımlamaktadır. Bu noktada insan evrende yükümlülük bilinciyle donatılmış tek varlık olmakla beraber ve en mükemmel şekilde yaratılmış ontolojik bir ayrıcalığa da sahip olduğu anlatılmaktadır (et-Tin 95/4, el-Hicr 15/29, Bakara 1/17-18). Kur'an perspektifinde insan, ruhî ve biyolojik boyutlarıyla çift kutuplu bir varlık olarak değerlendirilir. (en-Nisa 4/28, Yunus 10/12, Hud 11/9 vd.) Fıtratında üstün ruhî özelliklerin yanı sıra beşerî zaaflar da bulunur; bu durum insan doğasına yönelik ne tamamen iyimser ne de kötümser, dengeli bir yaklaşımı gerektirir. İnsan, hem iyiliğe hem kötülüğe yönelme potansiyeliyle donatılmış olup, akıl ve iradesini kullanarak ahlaki tercihler yapmakla yükümlü tutulmuştur. İnsanın iyilik ve kötülüğe yatkın potansiyellerle yaratıldığını ve bu zıt eğilimler arasında bilinçli tercih yapabilme kapasitesine sahip olduğunu ortaya koymaktadır (eş-Şems 91/7-10). Bu bağlamda Kur'an, yalnızca teolojik bir rehber değil, aynı zamanda bireyin ahlaki özerkliğini ve sorumluluğunu temel alan bir etik öğretidir. İnsanın nefisini arındırması, onu bozucu eğilimlerden arındırarak faziletli yaşamı seçmesi, Kur'an ahlak anlayışında esaslı bir erdem olarak konumlandırılır. Kur'an, insanın maddî ve duygusal etkilerle sınındığını vurgulayarak, inanç ve eylemlerinin düzenlenmesinde sağlıklı ve ahlaki seçimlerin önemine dikkat çeker (Çağrııcı, vd.,2020: 31-32;Yaran, 2020: 14-15;Karaman, 2018: 40;Naim, 2014: 26).

Hülasa, Kur'an'da tevhit, nübüvvet, mead gibi İslam dinin temel meseleleri olduğu gibi onda ahlâk konusunda da temel prensipler mevcuttur. Müslümanlara varoluştan

başlayarak, bütüncül yapıda, bilgi, ahlâk, siyaset vb. olmak üzere hayatın bütün alanlarını nizami tasavvur edebileceği bir kavrayış sunmaktadır. Ahlâk felsefesinin ve özelde İslam ahlâk felsefesinin ana konularından olan yükümlülük, niyet, eylem, sorumluluk vb. nazari mevzularla beraber bireysel ahlâk, aile ahlâkı, sosyal ahlâk, dini ahlâk vb. uygulamalı konularda da bilgiler yer almaktadır. Öyleyse Kur'an yalnızca ahlâk kitabı değildir fakat maksadının ahlâk olduğunu ifade etmek yerinde olacaktır. Kur'an'da bulunan "hayr, maruf, ihsan, hasene, sıdk, münker, seyyie, fisk, zulm, cehalet, zan vb." kavramlar bunu doğrular mahiyette bulunmaktadır (Saruhan, 2014: 53-66).

3.2.1.2. Hadis ve Sünnet

Hız. Peygamberin söz, fiil ve takrirlerinden müteşekkil olan Sünnet, İslam dininde Kur'an'dan sonra nassi ahlâk kurallarının ikinci mühim kaynağıdır. Sünnet' in mühim bir ahlâkî otorite olarak görülmesinin delili Kur'an'daki birçok ayete dayanmaktadır. (Enfal 8/24, Al-i İmran 3/31, Haşır 59/59, Fetih 48/10) Bu konuda, Kur'an Hız. Peygamber'in inananlar için bir rehber olduğu kabulünü "*Gerçekten sizin için Allah'ın Resulünde güzel bir örnek vardır.*" (Ahzap 33/21) ayetiyle temellendirir. Fert olarak insanlara örneklik yaparak ahlâkî değerlerinin gelişimine katkı sağlamasıyla beraber Sünnet toplumsal manada mü'minlerin ahlâkî ilke ve değerler etrafında beraberce davranabilme bilincinin geliştirilmesine de katkı sağlamaktadır (Çağrı, 2020: 30;Erdem, 2006: 18;Karaman, 2018: 45).

İslam düşüncesinde ahlâkın ikinci mühim kaynağı olan Hız. Peygamber, bizzat Allah'ın vahiyle yol gösterdiği ve manevî terbiyeyle ahlâkî şekillenmiş seçkin bir şahsiyet olarak tanımlanmaktadır. O bütün hayatını erdemli ve faziletli yaşamaya gayret etmiş en müşahhas şahsiyettir. Bundan dolayı "üsve-i hasene (güzel örnek)" tir. Allah Hız. Peygambere bütün insanların bilmeleri gereken uygulanmaları istenen ahlâkî ilke ve değerleri öğretmiş; insanlar da O'ndan pratik bir biçimde gözlemleyerek öğrenmişlerdir. Kur'an'ın emredip sorumlu tuttuğu ahlâkî ilke ve değerler öncelikle Hız. Peygamberde en güzel bir surette muvazeneyle uygulanmaktaydı. Böylece O'nun şahsında hem klâsik manada nübüvvet görevi öncelikliken hem de rehber olma cihetiyle "insan-ı kâmil" olmanın gerektiği ahlâkî erdem ve faziletlerin en güzelleri

bizatihi kendisinde gözlenmekteydi (Naim, 2014: 145;Karaman, 2018: 46;Görgün, 2010: 29-32).

Hız. Peygamber'in ahlâkı, Kur'an'ın somutlaşmış, yaşama aktarılmış şeklini yansıtmaktadır. Bundan dolayı Peygamber Efendimizin yaşam serüveninin ifadesi olan Sünnet, tüm insanlar için var olduğu bu alemde nasıl yön bulacağına öncülük etmektedir. Tekrar etmek gerekirse inanan insan hem kendisiyle hem diğer insanlarla hem kainatla hem de yaratıcısıyla olan ilişkilerinde O'nun ahlâkını örnek almaktadır. Çünkü O'nun ahlâkı bir hal, tavır, tutum ve eylem ahlâkıdır. Ama düzenli bir şekilde eski kültür ve değerlerden damıtılan bir orijinalliğin Hız. Peygamber'in eylemleri ve örneğliğinin nazari alt yapısında bulunduğu da belirtilmelidir. Pek tabii O'nun günlük hayatında sergilediği iyilik ve güzelliğin arkasında lahuti bir kaynaktan beslenen kuramsal bir yön de bulunmaktadır (Çetintaş, 2019: 75-99).

Hız. Peygamber'in ahlâk konusundaki söylemleri hadis külliyatları muhtevasında değişik başlıklarla sınıflandırılmıştır. Öncelikli *Kütüb-i Sitte* olmak üzere tüm hadis kaynaklarında *Kitabu'l Edep*, *Kitabu'l Bir*, *Kitabu'l Hüsnü'l Hulk vb.* başlıklarında bilhassa ahlâkî ilke ve değerleri ihtiva eden kısımlar bulunmaktadır. Bu kaynaklara ilave olarak sadece ahlâkî rivayetlere münhasır eserler de mevcuttur. Buhari'nin (ö. 256/870) *el- Edebü'l-Müfred*'ini ve Abdullah b. Mübarek'in (ö. 181/797) *Kitabü'z-Zühhd ve'r-Rakaik*'i buna örnek olarak verilebilmektedir (Erdem, 2006: 25-26;Karaman, 2018: 47).

Kısacası Sünnet insana yaşama motivasyonu ve hayat gayesi bahşeden bir örneklilik sistemidir. Bu örnek yaşam sistematüğünde insanların birbirlerine mütebessim bir çehreyle bakmaları sadaka yani itimat ölçütüdür. Bu sistem insanın tüm mevcudatla ilişki ve iletişimini adalet, merhamet, muhabbet ve diğerkâmlık temelinde tanzim etmektedir (Saruhan, 2014: 61).

3.2.2. Diğer Kaynaklar

3.2.2.1. Kültür, Örf, Adet ve Gelenekler

İnsan, sosyal bir varlık olarak tarih boyunca yaşadığı toplumla birlikte maddi ve manevi değerler üretmiş; bu değerler bütünü "kültür" kavramıyla ifade edilmiştir. Dil, din, duygu, düşünce, gelenek, estetik ve sanat gibi unsurlar kültürün temel bileşenlerini oluşturur. Bu bağlamda kültür, yalnızca toplumsal kimliğin değil, aynı zamanda ahlaki

değerlerin şekillendiği bir zemin olarak da önem taşır. İslam ahlâkının temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet, kültürel yapı içinde anlam kazanarak bireyin ahlaki davranışlarını yönlendirir. Bu yönüyle kültür, İslam ahlaki değerlerinin anlaşılması ve yaşanmasında önemli bir aracı işlevi görür (Karaman, 2017: 61).

“Örf” kavramı olarak, geçmişte yapılanların günümüzde de aynen yapılmasının istendiği, yapısında devamlılığı olan kurallar bütünü şeklinde açıklanabilir. Bundan dolayı örf, adet ve kültür ahlaki ilke ve değerlerin meydana gelmesinde etken argümanlardandır. Kişinin dahil olduğu toplumdaki bazı ödev ve yükümlülüklerinin gereğini yapmasında onu mecbur bırakan ve onun üzerinde oluşan toplum baskısı olarak hissettiren norm ve oturmuş kaideler olarak örf, hem ahlaki ilke ve değerlere kaynaklık ederken hem de bizatihi kendini ahlâkî bir zemine oturtmaktadır. Şöyle ki örfün kaynaklık ettiği pek çok kaide doğruluğunu, üstün adalet hissinin beslediği toplumsal adalet algısından, toplumsal akliselinden ve toplum vicdanından almaktadır (Dönmez, 2007: C.34;Karaman, 2017: 61).

Kültürün en önemli argümanlarından olan örf ve adetlerin genel bir tanımını yapacak olursak; “toplumların tarihinde ortak bir kabulle yapılagelmiş, ana hatlarıyla aklın kabul ettiği, dinen sakıncası olmayan birikim ve yaşam deneyimlerinin kurallaşmış halidir” diyebilmekteyiz. Çünkü bütün sosyal topluluklar ve gruplar kendi buldukları alanda sergilenen tutum ve eylemleri olgu-değer ilişkisi objektifinde “iyi” veya “kötü” şeklinde değerlendirmelere tabi tutmaktadırlar. Bunlar örf ve âdet kurallarıdır. Örf ve âdet kuralları nesiller arasındaki birleşmeyi ve bütünleşmeyi tesis etmektedir. Bu yapısından dolayı bazen ahlâk kurallarıyla karıştırılsa da toplumdan topluma değişiklik gösteren yapısı ve riayet edilip edilmemesine göre kişide oluşturduğu yükümlülük duygusu ve sosyal müeyyidesiyle ahlak kurallarından oldukça farklı değerlendirilmektedir. Fakat örf ve adetler bir toplumun ahlâkî ilke ve değerlerini yansıtmaları açısından oldukça ehemmiyetli görülmektedir (Karaman, 2017: 61-62).

Kur'an ve Sünnetteki ahlâkî ilke ve değerlerin sayısının sınırlı ve muhtevasının daha ziyade genel olması, insanların yaşamı ise hareketli ve sınırsız eylem barındıran bir yapıda olmasından dolayı, naslarla muvâfik olmak şartıyla toplumların örf, adet ve gelenekleri de ahlâkî ilke ve değerlerin yaşamda şekillenmesinde katkıda bulunurlar. Bu İslam ahlâkî için de böyle olup, örf ve adetler Kur'an ve Sünnetteki ahlâkî ilke ve

değerlerin insanların sosyal yaşamına entegrasyonunu sağlamak için İslam ahlâkına kaynaklık etmektedir (Bekiryazıcı, 2011: 176-177).

3.2.2.2. Antik Çağ Filozoflarının Ahlak Görüşleri

İslam ahlâk felsefesinin kaynaklarından bir diğeri de Antikçağ Yunan düşüncesidir. İslam düşünce dünyasında çıkan felsefi ahlak teorilerinin birçoğunun değişik bir Yunan felsefe okulundan esinlendiğinin daha yakından araştırıldığında tespiti yapılabilmektedir. Kindi (ö. 252/866?), Ebubekir Zekeriyya er-Razi (ö. 313/925) vb. düşünürlerin yazmış oldukları ilk ahlâk eserlerinde Kinik ve Stoacı felsefeden beslenen Sokratçı ve Eflatuncu etkilenmeler görülmektedir. Farabi, İbn Sina gibi Meşşai düşünürler ve İhvan-ı Safa düşünürlerinde de Eflatuncu düşüncenin etkileri görülmektedir. İslâm ahlâk düşüncesinin önemli simalarından biri olan İbn Miskeveyh, Aristotelesçi, Yeni Eflatuncu ve Stoacı öğretileri bir araya getiren eklektik bir ahlâk teorisi geliştirmiştir. Bu perspektif, sadece Yunan felsefi mirasının aktarımı değil, aynı zamanda İslâmî düşünceyle bütünleştirilen özgün bir yorum çabasıdır. Bilhassa dikkat çeken nokta, İbn Miskeveyh'in sisteminde Sokratik ve Eflatuncu etkilerin belirgin biçimde yer almaması; onun yerine, Kinik ve Stoacı düşünceyle harmanlanmış bir ahlâk anlayışının ön plana çıkmasıdır. Bu husus, İslâm ahlâk düşüncesinin özgünlük arayışını ve seçici etkileşim biçimini göstermektedir (Fahri, 2016: 20-27).

İslam aleminde başka dilden yapılan felsefi metinlerin tercümeleri Emeviler döneminde (41/661-132/750) başladığı söylenmektedir. Ahlâka dair Yunan filozofların yazdıkları eserler ve bunlara serdedilen şerhlerin çoğunluğu da erken dönemde Arapçaya çevrilmiştir. Miladi 6.yy'da dağılan Atina okullarının filozoflarının bazıları İskenderiye, Suriye ve Doğu'daki ilim merkezlerine yerleşerek bilhassa Platon ve Aristoteles'in felsefi düşüncelerini anlatan eserler yazmış, Yunanca yazılan bu eserler önce Süryanice ve Aramca'ya daha sonra özellikle Abbasi halifelerinden Mansur (ö. 158/775), Harun er-Reşit (ö.193/809) ve Me'mun (ö. 218/833) dönemlerinde sistemli bir biçimde Arapçaya tercüme edilmiştir (Sunar, 1967: 20-21). Özellikle 8.yy'da özellikle Abbasi halifelerinden Mansur'un teşviki ve önderliğinde başlayan bu hareket Me'mun'un 830'da "Beytü'l-Hikme" ismiyle müşahhas bir tercüme ve araştırma akademisi ve kütüphane bina etmesiyle 11.yy'a kadar süregelmiştir. Me'mun özellikle felsefi eserlerin Arapçaya çevrilmesi hususunda epeyce çaba sarfetmiş, ondan sonra

gelen halifelerin de onun çabasını destekleyen tavırlarıyla bu hareket sistematik bir şekil almış ve Bağdat bir ilim merkezi haline gelmiştir (Özturan, 2022: 31-32).

Gerek müslüman gerek gayri müslim dönemin tercüme faaliyeti yapan pek çok ilim ve fikir insanı Beytü'l-Hikme' ye davet edilmiş, hem daha önce yapılan tercüme tashih edilmiş hem de yenileri tercüme edilmiştir. Bu esnada Eflatun, Aristoteles ve diğer Yunan düşünürlerin eserleriyle beraber İslam devleti sınırları içerisinde varlıklarını devam ettiren milletlerin, Eski İran'ın ve Hindin dini geleneklerini anlatan eserlerle siyasetten ahlâka, metafizikten insan psikolojisine ve felsefenin her disiplininde tercüme yapılmıştır (Bayraktar, 2005: 36-43). İslam alemindeki bu yoğun tercüme faaliyeti neticesinde, o dönemde dini nitelikli olmayan tüm Yunanca eserler 8.yy'dan 11.yy başlarına kadar tercüme edilmiş olup, tercümesi yapılan bu eserlerin otuzdan fazlası ahlak eseridir (Özturan, 2022: 32).

Huneyn b. İshak'ın (ö. 260/873) 9.yy'da Arapçaya tercüme ettiği *Nevadirü'l-felasife* (Filozoflardan Menkıbeler) Antik Yunandan çevrilen ilk ahlâkî eserdir. Kindi' nin *Elfaz-ı Sukrat* (Sokratik Sözler) eseri de ilk ahlâk tercümelerinden sayılmaktadır. Yine Ebu'l-Hasan el-Amiri'nin (ö. 381/992) *el-Emed 'ale'l-ebed* (Zaman ve Ebedilik) ve *Kitabü's-sa'ade ve'l-is'ad* isimli eserleri ve Ebu Süleyman Sicistani'nin (ö. 391/1001?) Kadim Yunan bilginlere atfedilen ahlâkî metinlerden müteşekkil *Sivanü'l-hikme* (Hikmet Hazinesi) ve Mübeşşir b. Fatik (ö.XI.yy.) tarafından kaleme alınan *Muhtaru'l-hikem* (Seçme Düsturlar) bu bağlamda zikredilmektedir. Bu çerçevede Yunan düşüncesinin İslam alemine aktarımında Suriye ve İran'daki Hristiyan, Nasturi ve Yakubi manastırlarıyla beraber Urfa, Nusaybin, Harran, Cündișapur ve Antakya okullarının da mühim katkılarının olduğu vurgulanmaktadır (Fahri, 2016: 24-27).

Genel olarak bakıldığında Antik Yunan ahlâkî metafizik ahlâkın ilk temsililerindedir. Başka bir aşkın ve mistik ilkeye yer vermediği için de "seküler" nitelikli bir ahlaktır. Birçok ahlak düşüncesi ve sistemi geliştirilse de temel gaye insanın dünyada mutlu olmasını temin etmektir. Ahlâkî eylemlerin temel ölçüsünü akıl olarak ele aldıkları için "rasyonel" bir karakterleri vardır. Merkeze kozmos düşüncesini alarak alemdeki her şey birbiriyle uyum içerisinde olduğunu tasavvur ederler. Burada tabiata uyumlanmak bu ahenkli bütüne dahil olmak ve "iyi" yaşamak şeklinde değerlendirilirken uyumsuzluk ve kaos ise ahlâkın zıddı olarak telakki edilir. Yine Yunan ahlâkında ferдин sorumluluğu bulunmamakla birlikte "adalet erdemi" vurgulanarak adaletin insanı aklın vasıtasıyla mutluluğa ulaştıracağı tasavvur edilir (Saruhan, 2014: 55).

Ahlâk felsefesini Antikçağda en derinlikli ele alan düşünür Socrates'tir (ö. MÖ 399). Onun varlık ve bilgi felsefesinin temelini ahlak oluşturur. Sokrat'ın değerler öğretisi bilginin tek gerçek değer olduğu ve onun da özde "iyi" olduğu şeklinde oluşturulmuştur. O, ahlâklı olmanın temelini "iyi"yi bilmek olduğunu ve erdemini de bilgi olduğunu söylemiştir. Böylelikle ahlâkın zeminini bilgiyle özdeş kıldığı erdem olarak açıklamıştır. Ona göre iyi insan erdemli insandır. Erdemli insan da bilgi ve eylem birlikteliğine göre davranışta bulunan insandır. Bir başka tabirle "ilmiyle amel" olan insandır (Gökberk, 1994: 50).

İslâm ahlâk felsefesinin gelişiminde, Platon'un *Devlet* adlı eseri ile Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eseri başat kaynaklar arasında yer almaktadır. Bu bağlamda özellikle Aristoteles'in bu eseri, İshak b. Huneyn (ö. 298/910) tarafından Arapçaya çevrilmiş; sonrasında Fârâbî ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi düşünürler tarafından yorumlanarak İslâm düşünce dünyasına kazandırılmıştır. "Nikomakhos'a Etik", ahlâkı sistematik olarak ele alan yapısıyla, İslâmî ilimlerde dağınık biçimde yer alan ahlâk konularının felsefi bir bütünlük içinde değerlendirilmesine imkân tanımıştır. Özellikle erdem etiği bağlamında bu eser, hem ahlâkın teorik temellerini hem de bireysel gelişim boyutunu İslâm düşüncesiyle buluşturmuştur. Sonucunda, İslâm filozofları hem Kur'an ve Sünnet temelli ahlâkî mirası hem de Antik Yunan felsefesinin sistematik etik anlayışını bir araya getirerek özgün bir ahlâk felsefesi oluşturmuşlardır (Türker, 2020: 220).

3.2.2.3. İslam Filozoflarının Ahlakla İlgili Eserleri

İslam ahlâk felsefesinin bir diğer kaynağı da İslam tarihi boyunca kaleme alınan ahlâka ve ahlâk felsefesine dair eserlerdir. Eserlerin bazıları pratik ahlâkî kuralları yani uygulanabilir eylemleri ihtiva ederken bazıları da nazarî ilke ve değerlerle daha fazla felsefi terminolojiyle kaleme alınmıştır. İslam ahlâk anlayışının doğruluğunu delillendirmek ve aykırı fikirlere karşı İslam ahlâk anlayışını müdafaa ederek gelecek kuşaklara bu anlayışı aktarmak eserlerin amaçlanan hedeflerdir. Yazılan bu eserlerle birlikte İslam ahlâk felsefesinin bağımsız bir disiplin olarak değerlendirilmesi sürecinde oluşan birikim de bu alandaki kaynaklar olarak ifade edilmiştir.

Neticesinde İslam ahlâkının bir disiplin olarak sistematik bir yapı kazanması, onun özgün kavramsallaştırmalarıyla birlikte ele alınan meselelerini, problemlerini, çözüm

önerilerini ve temel yaklaşımlarını kapsamlı biçimde şekillendirmiştir. Bu süreçte ahlâk, belirli bir yöntem ve usul çerçevesinde incelenmiş; böylece diğer ilim dallarına tâbi bir konu olmaktan çıkarak müstakil bir disiplin haline gelmiştir. Ahlâkın bağımsız bir ilmi alan olarak teşekkül etmesiyle birlikte, hem içerik hem biçim açısından nitelikli eserler ortaya konmuş ve bu eserler, İslam ahlâk felsefesinin temel kaynakları arasında yer almıştır (Karaman, 2018: 50).

İslam felsefesinde ahlâk terimi üzerinde yapılan tartışmalara ve bunları muhtevasına dahil eden eserlere bakıldığında ahlâk disiplininin konularının esas ve muhteva olarak değişmediği fakat bu ahlâkın kişi ve toplumun yaşamındaki görünürlüğüne nasıl olacağı, bireyin karakterinin oluşumunda ve halkların erdemler üzerinde bina edilmesinin nasıl olacağı konusu ana mesele olarak belirlenmiştir. Böylece İslam ahlâk düşüncesinde yazılan eserlerde üç ana husus düzenli biçimde incelenmeye gayret edilmiştir; ilki ahlâkî davranış kurallarının hangileri olduğu, ikincisi saptanan ahlâkî davranış kurallarının uygulamada nasıl olacağı, üçüncüsü de “iyi ve güzel” şeklinde tanımlanan ahlâkî davranış normlarını insanın yapısında alışkanlık şekline getirerek bu eylemleri tek seferlik değil de devamlı ve kalıcı hale getirmektir (Görgün, 2010: 10).

Kindi, Ebubekir Zekeriyya er-Razi (ö. 313/925), İbn Miskeveyh, İbn Sina, Gazzali (ö. 505/1111), İbn Bacce (ö. 533/1139), İbn Tufeyl (ö. 581/1185), İbn Rüşd, Nasıruddin Tusi, Celaleddin Devvani (ö. 908/1502), Kınalızade Ali Çelebi (ö. 979/1572) İslam ahlâk düşüncesi hususunda mühim çalışmaları olan mütefekkirlerdir. İlk İslam filozofu olarak kayıtlanmış olan Kindi ilimleri amelî ve aklî ilimler diye ikiye ayırmış, ahlâkı da siyasetle beraber amelî ilimler şeklinde kategorize etmiştir. Farabi ilimleri sınıflandırırken onların karakterlerini ve amaçlarını göz önünde bulundurmuş, ilimleri nazarî (teorik) ve pratik (amelî) şeklinde tasnif etmiş ahlâkı da amelî ilimler sınıfına dahil etmiştir. Yine ilimleri konuları ve elde edilmeleri bakımından tasnif ederken de ahlâkı siyaset ve ekonomiyle beraber İlmü'l Medeni başlığında konumlandırmıştır. Onun *Kitabu't-Tenbih ala Sebili's-Saade, es-Siyasetü'l Medeniyye, İhsau'l-Ulum, el-Medinetü'l-Fadıla* isimli eserlerinde siyaset ve toplumsal ahlâk konularını ayrıntılı olarak incelemiştir. İhvan-ı Safa'nın (IV. /X. yy) *Risaleler'* inde de ahlâk konularından bahsedilmiştir. İbn Sina ise ahlâkı amelî (pratik) bir felsefe olarak “*Aksamu'l Ulum il Akliyye*” adlı eserinde zikretmiştir (Saruhan, 2014: 64-65).

İslam ahlâk düşüncesinde en mühim filozoflardan birisi de hiç şüphesiz “*Tezhibü’l-ahlak*” isimli esrin müellifi İbn Miskeveyh’tir. Bu eser İslam ahlâk felsefesinin en çok bilinen ve istifâde edilen temel eserlerindedir. Yine Nasıruddin Tusi’ nin “*Ahlak-ı Nasırı*” si de kendisinden sonra yapılan ahlak çalışmalarını büyük oranda etkileyen önemli eserlerden birisidir. Bu iki kitaptan etkilenecek yazılan eserlerden en önemlisi Osmanlı döneminin büyük ahlak filozofu Kınalızade Ali Efendi’nin “*Ahlâk-ı Alâî*” sidir. Bu alanda yazılan önemli eserlerden birisi de Gazzali’nin *İhya*’sıdır. Zira kendisinden sonraki ahlâk felsefesi çalışmalarının üzerinde çok etkili olmuştur (Yaran ve Aydın 2020: 22).

Yusuf Has Hacib’in (V./XI. yy) *Kutadgu Bilig*, Ahmet Yesevi’nin (ö. 562/1166) *Divanı Hikmet* ve Edip Ahmet Yükneki’nin (XII. yy) *Atabetü’l-Hakaik* vb. eserleri de Türk-İslam ahlâkının oluşmasında ve gelişmesinde katkısı olan önemli kaynaklardır.

20. Asırda kaleme alınan ahlâk felsefesi eserlerini de bunlara dahil edilebilmektedir. Ahmet Hamdi Akseki’nin *Ahlak İlmi* ve *İslam Ahlakı* eserleri ve Muhammed Abdullah Draz’ ın Kur’an Ahlâkı isimli eseri bunlara örnek olarak verilebilmektedir (Fahri, 2016: 23-27).

Sonuç olarak, İslam ahlâk felsefesi, ahlaki ilke ve değerlerin “iyi” ve “kötü”nün en yüce gaye doğrultusunda belirlendiği bir zemin üzerinde yükselir. Bu yönüyle söz konusu düşünce sistemi öncelikle gayeci (teleolojik) bir ahlâk anlayışını temsil eder. Bu gayenin “en yüce mutluluk” (saâdet) olarak tanımlanması ise İslam ahlâkını aynı zamanda mutluluk temelli (eudaimonist) bir yapı içinde değerlendirmeyi mümkün kılar. Gayeci ahlâk sistemlerinde, bireyin ulaşmak istediği nihai hedefe hangi yollarla ulaşabileceği meselesi belirleyici bir öneme sahiptir. İslam ahlâk felsefesinde bu yollar ya da araçlar, “erdemler” (fazîletler) üzerinden tanımlanır. Bu bağlamda İslam ahlâk felsefesi, yalnızca gayeci ve mutlulukçu bir yönelim taşımakla kalmaz, aynı zamanda bir “erdem ahlâkı” (virtue ethics) olarak da değerlendirilebilecek niteliktedir (Bircan, 2013: 680).

3.3. İslam Düşüncesinde Ahlâk Ekolleri

Ana hatlarıyla ahlâk ilmi, istençle yapılan belirli ölçütlerle “iyi-kötü” şeklinde sınıflandırılan insan eylemleriyle bu eylemlerin sistemini incelemektedir. Yani bireyin fiillerinde bir nizam meydana getiren amaç-neden denilen edim yine kişinin

dilemesiyle meydana gelir. Edimlerimizin farklı kademelerinde bunların gidişatını ve nihayetini istençlerimiz belirler. Esasında şuurlu varlık olan insanın nizamının çoğunluğunu yine kendisi iradesiyle oluşturur.

Fiillerin amaç-nedenlerinin olduğunu kabullenildiği zaman onun oluşma sebebi ve nedenleri saptanmaya başlanır. Bu noktadaki ilke ve değerler bir de başvuru yöntemler, çeşitli ahlâk teorilerinin oluşmasının en temel nedenidir. Çeşitli ahlâk ekollerinin oluşmasında, ahlâkın ilkeleri ve nedenlerinin saptanmasında baş vurulan değerler ve normlar, yöntem ve kullanılan terminolojiyle bunların ahlâkı şubelere nasıl ayırdığı etkilidir. Yine insan fiillerinin nedenlerinin incelenmesinde fiili oluşturan nizamın bilgisi, istenci ve bu cihette sahip olduğu alışkanlık bilincini norm olarak değerlendirenler de çeşitli ahlâk teorilerinin oluşmasını sağlamışlardır (Yıldız, 2023: 76).

İslam ahlâkına bakıldığında, esas menşei Kur'an ve O'nun rehberliğinde şekil almış olan Sünnetle başlamaktadır. İslam dininin bu iki asıl kaynağı hem dini hayatın hem de günlük hayatın sınırlarını belirlemiş, uygulanması gereken normları tespit etmiştir. Öyleyse İslam dininin ilk asrında ahlâkın norm ve değerleri bütünüyle dini ilke ve kuralları referans almaktadır. Şöyle ki din ve ahlâk birbirinden ayrılmayıp ahlâkî normlar, inanç ve ibadete ait emirler addedilip, Allah'ın emir ve buyrukları şeklinde kabul görülür, itaat edilip kabullenilir ve uygulanmaktaydı. Kur'an'daki "*Size peygamber neyi verdiyse onu benimseyiniz, neyi de yasakladıysa ondan uzak durunuz.*" (Haşr, 59/7) buyruğu gereğince Mü'minler günlük yaşamlarını Hz. Peygamber'in getirdiği akideler doğrultusunda tanzim etmelerinin gerekliliğini kabul etmişlerdir. İslamın ilk döneminde Müslümanlar nefislerinin arzu ve isteklerinin peşinden gitmeyecek biçimde güzel tedip edilmişlerdir. Yine Kur'an devam eden inzal süreciyle birlikte canlı bir surette hayata müdahil olup, çıkan anlaşmazlıklar ve sorunlar da ilk mercide sonuca ulaştırılıyordu. Bu durumda İslamın ilk dönemlerde çeşitli ahlak anlayışlarına rastlanmamaktadır.

Hız. Peygamber'in rihleti ve O'nun tedip ve terbiyesinde yetişen sahabenin de vefatlarıyla beraber, yeni fetihler akabinde İslam devletinin sınırlarının gelişmesi sonrasında ulaşılan bol imkanlar, taht ve iktidar çekişmeleri, ehliyetsiz ve yeteneksiz idarecilerin oluşturduğu hatalı politikalar ve eziyetler vb. sosyal nedenlerle İslam kültür ve medeniyetinin öncelikle Antik Yunan ve Helenistik Felsefe, Fars/İran kültür ve felsefesi ile farklı değişik felsefe ve kültürle karşılaşmış onlardan etkilenmesi vb.

fikri nedenlerden sonra çıkan sorunlar neticesinde ikinci asırdan itibaren ilk dönem ahlak anlayışından farklı ahlâk anlayışlarının oluşmasına zemin hazırlamıştır. İslam Ahlâk Düşüncesinde oluşan ahlâk anlayışları genel olarak: Geleneksel, tasavvufî ve felsefî ahlâk olarak ifade edilmektedir (Yaran, vd., 2020: 27-34). Fakat Macit Fahri “İslam Ahlak Teorileri” isimli eserinde bu yaygın sınıflandırmadan farklı olarak İslam ahlâk düşüncesinde gelişen teorilerine farklı olarak bazı İslam ahlâk felsefecileri gibi Kelami ahlâkı da bir başlık açarak ele almıştır (Fahri, 2016: 23-25).

Başta bazı çağdaş kelamcı ve yazarlara göre kelam alimleri ahlâkî konulara eserlerinde yer ayırmaları ve kelam ile ahlâk arasında İslam tarihi boyunca pek yakın bir bağ kurulmuş olmasa da Kelami bir ahlaktan elbette bahsedilebilir (Yaran, 2022: 48-49).

Bu çalışmada bu dörtlü tasnif esas alınarak konu açıklanacaktır.

3.3.1. Geleneksel Dinî Ahlâk

“Geleneksel dini ahlâk”, İslam ahlâk düşüncesi içinde oluşan ahlâk tasavvurlarının ana ekolünü temsil etmektedir. En belirgin özelliği ahlâka dair ulaştığı ilke ve değerlerin oluşturduğu norm ve prensiplerin kaynağının tümüyle Kur’an ve sünnet olmasıdır. Bu ahlâk tasavvuru bir takım metodolojik kaygılardan vazgeçerek dayandığı bu iki kaynağı daha esaslı şekilde referans edinerek İslam ahlâkının asıl ruhunu ortaya çıkarmayı kendisine amaç edinmiştir. Velhasıl bu anlayış Kur’an ve O’nun ameli şekilde tatbiki olan Sünnet’i ahlakî norm ve değerlerin kesin ve değişmez temel kaynağı olarak ele alır.

Bu ahlâk tasavvurunda kesin ve değişmez olan asli iki kaynak üzerinde oluşturulan ahlâkî ilke ve değerler, öteki ahlâk tasavvurlarından daha kıymetli olarak görülmüştür. Vahiyle temellendirilen Kur’an ve O’nun hayata uygulanmış hali olan Sünnette yer alan ahlâkî ilke ve değerler, kesin bir biçimde “iyiyi/doğruyu” ifade edip, bunlar kesin bir biçimde onaylanmalıdır. Zira kaynağı itibariyle ilâhî metin olan Kur’an esas olanın ne olduğunun netleştirilebileceği nihai merci olduğu için, bu ahlâk ekolünde ahlâkî ilke ve değerlere riayet için en etkili müeyyide unsuru dinin kendisidir. Müslümanlar ahlâkî olarak “kötü/yanlış” olarak nitelenen hal, tavır ve davranışlardan sakınmak, ahlaki olarak “iyi/güzel” olarak vasıflanan fiillere riayet ederek faziletlere erişmek için dinin asli kaynaklarına müracaat ederek onlardan istifade etmeye çalışmalıdır. Zira bu

sebeple birçok mufakkih ve muhaddisçe yazılan eserlerdeki ayet ve hadisler ameli/uygulamalı ahlâkî ilke ve değerlere dairdir.

Bu ahlâk tasavvuru bağlamında meydana gelen ahlâk ekollerinin temel yapısı daha fazla nasları anlama ve anlamlandırma faaliyetlerinin tezahürlerinden oluşmasıdır. Bu anlama ve anlamlandırma faaliyetleri dil bilgisi, söz sanatları vb. bazı geleneksel dilsel argümanlarla, metin haricinde başka dayanaklar gerekli görülmeden asıl metin olan Kur'an'a en yakın ve doğru söylemlerdir. Bunlar bir itidal düzleminde olup, böylece bu ahlâk tasavvuruna ittiba edilmesindeki tercih çokluğunun ve tüm veçhiyle günlük yaşamın doğasına uygulanabilirliğinin önü açılmıştır (Fahri, 2016: 20; Çağrıcı, 2021: 52-54).

Geleneksel dinî ahlâkın ilk yüzyıldaki takipçileri, ahlâkî ilke ve değerlerin temel mahiyeti hususunda ince felsefi çalışmalara girişmediler. Onlar daha ziyade ahlâkî faziletleri asli iki kaynağa göre tasnif ederek Müslümanların inançları gereği bunları yapmalarını ifade etmeye çalıştılar. Bu tasavvurda “iyi” nin mevcudiyeti ve onu yapmaya gayret etmenin lüzumu noktasında aldığı referansın felsefi ahlaktan farklı olmasıdır. Geleneksel dini ahlak “iyi” nin mevcudiyeti ve onu yapmaya gayret etmenin lüzumu noktasında aldığı referans vahiy iken, felsefi ahlâk bunu akılla temellendirir. Bu tasavvur fikirleri ilk dönemlerde Hadis müktesebatının *Kitabu'l-Edeb* ve *Kitabu'l-Birr* bölümlerinde, Tefsir eserlerinin ahlâkî ilke ve değerlerle ilgili ayetlerin tefsirinde, Fıkıh müktesebatında ise ibadetler ve muamelat bölümlerinde yer almıştır (Kılıç, 2017: 30).

İlk asırda bu tasavvurun asıl argümanları Kur'an ve Sünnet iken, sonraki dönemlerde bu ana öğeler aynı kalmak kaydıyla bazı felsefi düşünceler, kelamî eğilimler, tasavvufi kavrayışlar da gündeme gelmiştir. Tasavvurun ilk asırdaki görüntüsü dikkate alındığında en karakteristik yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Zira felsefi ve kelamî ahlâk ekollerinin mevcut olmadığı o dönemde ahlâk tasavvuru daha çok fukaha, müfessir ve muhaddislerin Kur'an ve Sünnet ekseninde yapmış oldukları istidlal ve değerlendirmeler şeklinde olmuştur (Fahri, 2016: 26-28; Çağrıcı, 2021: 53).

Geleneksel dinî ahlâk konusunda önde olan bazı eserleri de zikretmek yerinde olacaktır. Abdullah b. Mübarek'in (ö. 181/797) yalnızca ahlâkî muhtevaya haiz olan hadis ve haberleri aldığı “*Kitâbu'z-zühd ve'r-rekâik*” isimli hadis kitabı bu kaynaklardan birisidir. Hasan Basri (110/728) de yine bu tasavvurun en önde gelen

isimlerinden birisidir. Bunlara ilave olarak “*el-Edebü'l-müfred*” isimli kitabın müellifi İmam-ı Buhari (ö. 256/870), “*Edebü'd-dünya ve'd-din*” isimli kitabın müellifi Mâverdî (ö. 450/1058), “*İhyâ-u Ulûm-id-Dîn*” isimli eserin müellifi Gazzali, “*el-Ahlak ve's-siyer fi Müdavâti'n-nüfûs*” isimli esrin müellifi İbn Hazm (ö. 456/1064) ile “*ez-Zeria ilâ Mekarimi's-Şeria*” isimli eserin müellifi Râgıp el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) de bu sahanın mühim şahsiyetlerindendir (Fahri, 2016: 28; Çağrııcı, 2021: 54-57).

Bu yazılan eserlerde en belirgin nitelik, bahsi geçen erdem ve faziletleri düşünürlerin usul ve yöntemlerine göre ele almaktan daha çok asıl kaynaklar olan Kur'an ve Sünnet ile bu gelenekte oluşturulmuş olan değer ve faziletlerin düzenli bir biçimde anlatılmasıdır. Filozoflar “iyi/fazilet” ile “kötü/rezilet” nün nazari temelini anlatmaktan ziyade “iyi” eylemler yapmanın ve “kötü” fiillerden sakınmanın önemi üzerinde yoğunlaşırlar. Aslında onlar İslam ahlâk düşüncesinin uygulamalı ilke ve değerlerinin teorik olarak temellendirilmesinden daha çok bu ilke ve değerlerin dayandığı dini kaideleri ortaya çıkarmaya gayret ederler. Bu tasavvurun bir teorik alt yapısı da mevcut olup, onun zemininde “iman” olgusu vardır. İnanan insan eylemlerindeki tercihlerinde akli bir zemine gereksinim duymadan “iyi” ve “kötü” nün varlığı ve mahiyeti, seçebilme (irade) ve yükümlülük gibi meta etik alanında nazari şekilde analiz edilen pek çok konuya ait bir düşünceyi benimsemiştir ki bunları kabul edip iman etmiştir (Yıldız, 2014: 15-16). Müslüman iman esaslarına inanmak yoluyla zaten ahlâkî düşüncesinin nazari temelini atmış olur.

Geleneksel dini ahlâk tasavvuru iman ettiği dinin öğretilerinin kendisini yükümlü tuttuğu ahlâkî mes'uliyete uygun ahlâkî önerme ihtiva ettiğini ifade eder. Öyleyse bu tasavvuru benimseyenlerin ahlâkî ilke ve değerlerle ilgili eserlerinde ahlâkî temellendirme gayretine girmeyip daha ziyade ahlâkın amelî cihetine yönelmeleri bu temellendirmenin zaten mevcut olduğunun kabulüne işaret etmektedir. Onlara göre birey iman etmek suretiyle ilâhi teklifi kabul etmekte, ilahi teklifin kabulü de içinde “iyi” ve “kötü” nün mevcudiyetinin kabulünü mümkün hale getirmekte böylece ahlâkî ilke ve değerlerin nazari zeminini de bulmuş ve kabul etmiş olmaktadır.

Bu tasavvurun kullandığı kavramlar diğer ahlâk tasavvurlarının kullandığı kavramlardan farklı bir yapıya sahiptir. Onlar temel asıl iki kaynak dediğimiz Kur'an'da ve Sünnette olan, yapılması gereken ve sakınılması lâzım gelen ilke ve

değerleri ifade eden “sevap, günah, haram, helâl, haya, tevazu vb.” kavramlara açıklık getirmektedir (Yıldız, 2023: 78-79).

3.3.2. Kelamî Ahlâk

İslam kelam düşüncesinde ahlâk felsefesiyle alakalı olarak var olan tartışmaların, birbiriyle bağlantılı iki mesele etrafında gerçekleştiğini ifade edebiliriz. Bunlar: “İyi, kötü, adalet vb. ahlaki değerlerin ontolojik durumları ile bu değerlerin bilgisinin kaynağı nedir?” meseleleridir (Kılıç, 2007: 163).

Kelâm ilminde, ahlâk felsefesine benzer şekilde, ahlâkî değerlerin kaynağı ve bilinebilirliği temel bir sorun olarak ele alınmıştır. Bu disiplin, ahlâkî ilke ve değerlerin ontolojik varlığı ile epistemolojik erişilebilirliği üzerine yoğunlaşır. Kelâmın genel yaklaşımı, ahlâkî değerlerin nesnel bir gerçeklik olduğunu, bireyin bu değerleri anlayabileceğini ve özgür iradesiyle “iyi” ve “kötü” arasında seçim yapma yetisine sahip olduğunu ileri sürer (Yıldız, 2023: 79).

İslam ahlâk düşüncesinde kelamî ahlâk nazariyelerine ait tartışmalar üç büyük kelam okulunun oluşturduğu fikirler etrafında şekillenmiştir. Kelamî ahlâk teorilerinin revaçta olduğu dönemde ahlâk düşüncesindeki meseleler akli bir temele oturmuş ve daha düzenli bir hale gelmiştir. Bu teorilerin ilki 8. ve 9. yy.’da rasyonel/akılcı İslam ahlâk ekolü biçiminde vasıflandırabileceğimiz Mutezile hareketidir. İkinci ekol ise akli temellendirilmeden ziyade, nassın delillendirmesini önceleyen ve kelami fikirlerini bu çerçevede yarı akli yarıya iradi Ebu’l-Hasan el-Eş’arî’nin (ö. 324/935-36) öncülüğünü yaptığı Eş’arîlik ekolüdür. Üçüncü ekol Mâtürîdîlik, Mu’tezile ve Eş’arî’nin fikirlerinin ortasında bir düşünceye sahip olup, ahlaki konulardaki fikirlerinde Mu’tezilî düşünceye daha yakın bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımlardan bilhassa Mu’tezile üç ana ahlaki mesele olan “iyilik ve doğruluk”, “ilahi adalet” ve “insanın sorumluluğu” konularında kapsamlı bir biçimde açıklama ve yanıt vermeye gayret etmişlerdir. Bu yaklaşımlar sonraki dönemlerdeki ahlâk düşüncelerine dair gelişme ve araştırmalara kaynak olmuştur (Çağrı, 2020: 94-97; Fahri, 2016: 61-62).

Kelamî ahlâk tasavvurları da ahlâkî düşünceyle ilgili sergiledikleri oluşumlarda Kur’an ve Hadisleri temel aldıkları görülmektedir. Ancak usûl olarak değerlendirildiklerinde ahlaki düşünce telâkkilerinde akli çıkarımların çok olduğu kabul edilmektedir. Bu hususta Mu’tezilî düşünce daha fazla akli çıkarımların yaygın

olduğu bir tasavvuru öncelerken, Eş'arî düşüncede ise felsefi düşünce yöntemleri toptan kabul görmemekte, Kur'an ve Hadislerin tasvir ettiği Tanrı algısını temele alan fazlaca iradeci bir ahlak tasavvurunu şekillendirdikleri belirtilmektedir. Sonraki asırlarda oluşan kelimî sistemlerde oluşan fikir ayrılığı ve tartışmalarının esasını daha önceki din ve ilim adamlarının Kur'an ve Hadiste va'zedilen ahlakî ilke ve değerleri açıklama ve yorumlama şekilleri mühim bir ölçüt olmaktadır (Fahri, 2016: 26).

İslam kelâm düşüncesinde fiillerin “iyi” veya “kötü” oluşunun esasları, değişik kelimî ekoller arasında tartışmalı bir konudur. Bu bağlamda, Mu'tezile mezhebine mensup alimlerden Ebu'l-Kasım el-Ka'bî (ö. 319/931) önemli bir yaklaşım geliştirmiştir. El-Ka'bî'ye göre, fiillerin ahlaki nitelikleri, onların doğalarında içkin olarak bulunmaktadır. Bu, fiillerin “iyi” ya da “kötü” oluşunun, varoluşsal özelliklerine bağlı olduğunu ifade etmektedir. İnsan aklı, bu nitelikleri algılayabilen bir yetkinliğe sahiptir; buradan hareketle birey, vahye ihtiyaç duymaksızın aklî yeteneklerini kullanarak fiillerin ahlaki değerlerini belirleyebilir. Bu yaklaşım, ahlaki ilke ve değerlerin aklî olarak temellendirilebileceğini, insanın kendi başına ahlaki doğrulara ulaşma yeteneğine sahip olduğunu savunmaktadır. Neticede, bu yaklaşım ahlakın nesnel ve evrensel bir temele dayandırılmasını mümkün kılmakta, böylece ahlaki yargıların sübjektif değil, rasyonel temellere oturtulabileceğini ileri sürmektedir (Cengiz, 2024: 29-30).

Mu'tezilî alimlerden Kadı Abdulcebbar'ın (ö. 415/1024) savunduğu ikinci görüşe göre ise insan eylemlerinin niteliği akılla bilinebildiği ancak onların “iyilik ve kötülük” durumlarının koşullara göre belirlendiği yani değişik şartlara maruz kalındığında bazen fiiller “iyi” olarak nitelenebilirken koşullar farklılaştığında aynı eylemler “kötü” olarak değerlendirilebilmektedir. Her iki görüşün müşterek algısı “iyi ve kötünün” akıl ile kavranabileceği ve asıl olan ahlakî normların Tanrı'yı uymaya zorladığıdır. Bu teorilerine “nesnel ahlakî ilkelerin varlığı” ismi verilmiş olup onların usûl-i hamselerinden olan (beş inanç esası) “adalet” esasına dayanmaktadır (Yıldız, 2023: 80).

İslam ahlak düşüncesinde kelimî ahlak tasavvurunda onuncu asırdan sonra Eş'arî kelâm sisteminin öne çıktığı gözlemlenmektedir (Yaran, 2022: 51). Onların “ilahi emir teorisi” olarak isimlendirilen eylemlerin “iyi veya kötü” olmasının akılla saptanamayacağı düşüncesi insan eylemlerinin niteliğine dair ifade edilen yaklaşımların üçüncüsüdür. Bu görüşe göre nesnel özlerinde bir doğa taşımazlar ve

eylemler de özlerinde “iyi ve kötü” olma doğası taşımamaktadır. Ve yine onlara göre akıl da var olmamış şeylerin doğasını bilme ve saptamaya ehliyetli olmamıştır. Akıl esas itibariyle arzu etme veya etmeme hislerinden özgür eylemde bulunma yetisine haiz değildir. Buradan hareketle hem edimlerin kendilerine münhasır bir doğasının olmaması hem de aklın sınırlı imkânı nedeniyle “iyi ve kötü” yalnızca üst bir ilke yani üst bir irade tarafından belirlendiği vurgulanmaktadır (Yıldız, 2023: 80). Ebu’l-Hasan el-Eş’arî’nin (ö. 324/935-36) ahlâk tasavvuru daha öncesinde Mu’tezilî alimlerce tartışılmış olan esas ahlaki meselelerde onlara zıt bir yaklaşımda bulunduğu için tepkisel bir teori olarak vasıflandırılabilir. Eş’arî düşüncede vahiyle tayin edilmeksizin salt aklın herhangi bir şeyi dini veya ahlâkî olarak zorunlu tutamayacağı ifade edilir. Onlara göre yetkin bir akıl Tanrının varlığının bilgisine ulaşabilir fakat Tanrıyla ilgili bu bilginin bağlayıcı olması onun vahiy yoluyla bildirilmiş olmasına bağlıdır. Ancak onların Tanrının irade ve kudret sıfatlarıyla temellendirilen bu yaklaşımı sonrasında müstakil bir yapıya sahip olan insan iradesinin etkisi epeyce kısıtlanmıştır. Böylece var oluşsal bir otonomiye sahip olan insanın eylemlerinde sınırlandırıcı bir sorumluluk görüşü belirtilmiştir. Hülâsa onlar akli müstakil olarak ahlâkî ilke ve değerlerin kaynağı olarak görmeyip, ahlâkî ilke ve değerlerin kaynağını dinin emir ve yasakları olarak kabul etmişler ve ahlâkî ilke ve değerlerin göreceli olduğunu savunmuşlardır (Fahri, 2016: 85 ;Yaran, 2022: 51).

İslam kelimelerinde Mâtürîdî’ler dördüncü görüşü savunurlar. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) geliştirdiği ahlâk ekolü Eş’arî’nin ahlâk ekolüne benzer özellikler taşır. Mâtürîdî “*Kitabü’l-Tevhit*” isimli kitabında “irade” görüşünü vurgulayan bir ahlâk tasavvuru oluşturma gayretinde olmuştur. Birbirine benzeyen iradeci ahlâk görüşüne sahip bu iki kelimâ düşünce “ilahi adalet ve hikmet, yaratma ve kesb, iyi ve kötünün doğası” gibi ehemmiyetli olan ahlâkî meselelerde benzer bakış açılarına sahiptirler. Ancak bazı ahlâkî mevzularda Mâtürîdî’nin Mu’tezilî düşünce tasavvuruna yakın durduğu ifade edilir. Mâtürîdîlik’te insan eylemlerinde özgürdür ve ahlâkî ilke ve değerlerin kaynağı akıl olup herhangi bir yükümlülük yüklemmez. Yükümlü tutulmak için eylemin nasla emredilmesi veyahut yasaklanması lazımdır. Onların “iyi ve kötünün” tayin edilmesi noktasında temellendirdikleri esas ilke “hikmet” tir. Yine onlara göre ahlâkî ilke ve değerler evrenseldir. Fakat belirtmek gerekir ki Eş’arî düşüncesi kelimâde ve İslam ahlâk düşüncesi tarihinde daha belirgin bir iz bırakmıştır (Kazanç, vd., 2007: 200-202).

Özetlemek gerekirse bu farklı fikirlere ve temellendirmelere karşın islam kelâmcıları “iyi ve kötünün” varlığı, bunları birbirinden ayıracak bilgiye bir şekilde ulaşılacağı konusunda aynı görüştedirler. Ama “iyi ve kötünün” şeylerin doğasında mı olduğu bunlara ait bilgilerin aslının akıl mı yoksa vahiy mi olduğu hususunda farklı görüşlere sahiplerdir. Ahlâkî ilke ve değerlerin temellendirilmesi gerek Mu'tezile' nin “adalet”, gerek Eş'arî'nin “ilahi irade”, gerekse Mâtürîdî'nin “ilahi hikmet” ilkeleriyle yapılsın bu üç tasavvur da “iyi ve kötünün” varlığı ve insanın bundan sorumlu olduğu konusunda hem fikirdir (Yıldız, 2023: 81).

3.3.3. Felsefi Ahlak

İslam filozoflarının ahlâka ilişkin görüşlerinin ele alındığı ahlâk düşüncesi ekolüdür. Müslüman düşünürler felsefenin temel meselelerinden birisi olan ahlâkı kendi felsefi düşünce sistemleri perspektifinde incelemişler ve bu alanda eserler kaleme almışlardır. Felsefi ahlak özü itibariyle rasyonalist/akılcı bir yapıda olup ahlâkî meselelerde aklı çözümler geliştirmişlerdir. Kaleme alınan eserlerde nassa ya hiç yer verilmemekte ya da çok az yer verilmektedir (Karaman, 2014: 202).

Felsefi ahlâk çalışmalarında felsefe bireyin tikel hadiseleri genel bir bakış açısıyla değerlendirmesine zemin hazırlamaktadır. Şöyle ki ahlak genel olarak tikel hadiselerden meydana gelir. Bu hadiselerin incelenmesi için onlar gibi olanların titizlikle ele alınması ve tümel biçimde yorumlandırılması lazım gelir. İnsan yaşam serüveni dahilinde “sosyal müeyyideler, değerler, iyi ve kötü bilgisi, mutluluk ve haz vb.” ahlakın kapsamına giren pek çok olgu ve hadiseyle karşılaşmakta manalı, istikrarlı ve belli kriterlerle yaşamın devamı için bunların ne olduğuna dair bilgiye sahip olunması elzemdir ki bunu da sağlayacak olan şüphesiz felsefi düşünce çalışmalarıdır (Cengiz, 2024: 26-27).

Düşünce tarihinde felsefe nazarî ve amelî şeklinde iki bölümde incelenmekte olup, nazarî felsefe bireyin aklî yetileriyle alakadar olurken amelî felsefe ise kişinin eylemleriyle ilgilenir. Aslında nazarî felsefenin ana gayesi hikmete ulaşmak iken, amelî felsefenin ana gayesi amelî hikmete sahip olmaktır denilebilir. İkisine birlikte ulaşıldığında ise tam bir saadet/mutluluk elde edilecektir. Mütfekkirler insan eylemlerini inceleyen amelî felsefede bu eylemlerin ahlak, ev idaresi (tedbirü'l-menziel) ve siyaset (siyasetü'l-müdü) şeklinde üç değişik biçimini ele almaktadırlar.

Filozofların ahlakı incelemesindeki ana maksatları bireyde mevcut olan güç ve yetileri tanıma ve bunları en uygun şekilde yaşamlarında kullanabilme becerilerini elde etmektir. Ev idaresinden bahsedilmesindeki temel amaç ise aile fertleri arasındaki asıl hak ve yükümlülükleri tespit edilmeye çalışılmaktadır. Siyasette de yaşanan şehirlerin, beldelerin ve ülkelerin ahlâklı ve erdemli yönetiminde bahsedilir.

Bireyin davranışlarının manalı, ahlâkî anlamda “iyi veya kötü” olarak değerlendirilebilmesi için bunların mevcut olması, bu eylemleri oluşturan nizamî bir biçimde bulunması ve bunun tabii sürecin dışında taalluk eden bir veçhinin yani irade/istencin olması lâzımdır. Bütün bunlar da sadece ahlâk eserleriyle temellendirilemeyecek bir yapıda olduklarından dolayı metafizik esaslı eserlerde de bu konular ele alınır ki bu da bizlere ahlâkî bir kuramın referans alması gereken metafizik ilkelerin olmasını gerekli kılar. Böylelikle İslam ahlâk teorileri de metafizik zeminde değerlendirilen “iyi ve kötünün” nasıllığı, bunların tabiatı, insanın tanımlanması vb. meseleler metafizik yapı üzerinde konumlandırılır (Türker, 2020: 219-220).

İslam felsefe tarihinde ahlâk felsefesi alanında yazılan eserler belirli bir zaman aralığında oluşmuştur. Ahlâk felsefesine ait çalışmalar diğer felsefe çalışmalarıyla yaklaşık olarak aynı zaman dilimine yani daha ziyade 9. ve 12. yy. arasındaki zamana denk gelmektedir (Pirinç, 2022: 49). Bu dönemdeki ahlâk çalışmalarında Sokrates, Platon ve Aristoteles vb. Yunan düşünürlerinin ahlak tasavvurları ve metodolojileri önemsenmiş, onların ahlâkî kavramları tanımlayışı ve tasnifi esas alınmıştır. Bilhassa erdem tanımlamalarında dört temel erdem (hikmet, şecaat, iffet ve adalet) kabul edilmiş bu temel erdemler de nefsin üç kuvvetiyle (el-kuvvetü'n-nâtika, el-kuvvetü'l-gadabiyye, el-kuvvetü's-şehviyye) ilişkilendirilmiştir. İslam ahlâk düşünürleri Antik Yunan filozoflarının metodolojileriyle Kur'an ve Sünnette mevcut ahlâkî prensipleri yeni bir biçimde tekrar değerlendirmiş, onlardan aldıkları tanım ve tasniflerin ışığında temelinde Kur'an ve Sünnet olan İslam ahlâkını yeniden açıklamaya çalışmışlardır. İslam ahlâk filozofları Antik Yunan ve Helenistik Dönem felsefesiyle birlikte Fars ve Hint düşüncesinden de faydalanmışlardır. İslam ahlâk literatüründe Sokrat ve Aristo'nun saadet, fazilet ve nefis terbiyesine ait fikirler olduğu gibi Hint ve İran felsefesinden alınmış hikâye, şiir ve özlü sözler de bulunmaktadır (Karaman, 2014: 202-203).

İslam ahlâk felsefesinde Eflatuncu düşüncenin tesirinin gözlemlendiği Farabi, İbn Sina, Yahya b. Âdî ve İhvân-ı Safâ vb. düşünürler birer örnek olabilirler. Fakat İslam düşünürleri direkt olarak Eflatun ve Aristoteles'in ahlâkî fikirlerini incelemekle beraber aynı zamanda bu iki filozofun ahlâkî tasavvurlarını tekrar yorumlayan Yeni Eflatuncu filozofların fikirlerine de önem vermiştir. İslam düşünürlerinin felsefî bir mesele suretinde ele aldıkları ahlâk mevzusunu da diğer felsefe meseleleri gibi önemsedikleri görülmektedir. Şöyle ki düşünürler felsefî bir tasavvurun uyumunu yakalamak niyetiyle varlığı bir bütün şeklinde kabullenip fizik ve psikolojinin zeminine ahlâkî yerleştirmişlerdir (Erdem, 2006: 25;Görgün, 2010: 38;Çağrı, 2021: 68-71).

İslam düşünce dünyasındaki felsefî ahlâk kuramı ruh ve beden ayırımına dayanmakta olup bu alanda kaleme alınan bazı eserler (*Tezhibü'l-ahlak*) konuya ilk nefsi tanımlayarak başlamaktadır (Miskeveyh, 2013: 21-23). Burada temel gaye bireyin tabi halinin ötesinde başka bir yapısının daha mevcut olduğunun saptanmasıdır. Bu sayede bireyin ahlâkî noktada davranışlarından yükümlü olduğu fikri temellendirilmiş olur. Çünkü bireyin tabi halinin ötesinde farklı bir yapısının olduğunu kabul etmeyen ahlâk düşünceleri, kişinin hür bir şekilde yaptığı fiillerine ahlâkî bir zemin oluşturmakta zorlanmışlardır. Bu düşüncelerde bireyin eylemlerine bir nizam verme gayreti mevcut olup bu ya hazza ya doğaya veyahut fayda odaklı bir anlamlandırma faaliyetine gidilmiştir. İslam düşüncesinde gelişen ahlâk ekolleri, insan ruhunu faal akıldan taşan aklın fiziksel vücudu idare etmeye başlamasıyla “nefs” şeklinde adlandırılır.

İslam düşünürleri “*hulk*” veya çoğulu olan ahlâkî “nefiste yerleşik olan yatkınlıklar ve melekeler” şeklinde tanımladılar. Bir eylem ve davranışın kişide karakter veya huy haline gelmesini “meleke veya yatkınlık” olarak değerlendirmişler, böylece kişide karakter veya huyların iki çeşidinin mevcut olduğunu ifade etmişlerdir. İlki “mizaç”, “birinci doğa” veya “birinci ahlâk” denen kişinin var olmasıyla beraber onda mevcut bulunana yatkınlıklarıdır. Diğerisi ise “ikinci doğa” veya “ikinci ahlâk” denen kişinin daha sonra eğitim-öğretim ve alışkanlıklarıyla şekillenen huy ve karakteridir. Birey bu mevcut bulunan huy ve karaktere muvafık yaptığı davranışlarında zonlanmaz ve bu fiilleri otomatik olarak yapar. Bireydeki bu iki nitelik (huy ve karakter) “iyi” olursa erdemler/faziletler, “kötü” olursa erdemsizlikler/reziletler ortaya çıkar (Miskeveyh, 2013: 51-52;Yıldız, 2023: 83; Akseki, 2016: 27-28).

İslam ahlâk düşüncesi, felsefi ahlâk ekollerinin etkisiyle, nefsin farklı güçlerinin (düşünme, arzu ve öfke) uygun ve dengeli kullanımı yoluyla erdemlerin ortaya çıktığını ileri sürer. Düşünme gücü hikmet erdemini, arzu gücü iffet erdemini, öfke gücü ise cesaret erdemini doğururken, bu güçlerin itidal ve ölçülülükle yönetilmesi adalet erdemini temelini oluşturur. Bu dört temel erdem, klasik felsefi ahlak sistemlerinde de çokça ele alınan bir çerçeveyi temsil etmekte; altında, sabır, bilgelik ve sadakat gibi tamamlayıcı erdemler İslam ahlâk anlayışında önemli yer tutmaktadır. Böylelikle, nefsin güçlerinin dengeli kullanımı bireyin ahlaki gelişimini mümkün kılmakta ve erdemli bir hayat sürdürmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Bu düşünce, ahlaki değerlerin sadece dışsal kurallarla değil, bireyin içsel akıl yürütme kapasitesi ve ruhsal yapısıyla da kazanılabileceğini ortaya koymaktadır (Bircan, 2013: 664-665).

Ahlaki “ruhani tababet” şeklinde ifade eden ahlâk filozofları da vardır. Bunun en önemli sebebi başta felsefe geleneği sonrasında Kur’an’da kibir, riya vb. reziletleri/erdemsizliklerin hastalık olarak değerlendirilmesi etkilidir. Antik Yunan’da Galen (CÂLÎNÛS- ö. 200/?), İslam felsefesinde de Kindi ve Ebubekir er-Râzî bu ekolün önemli isimleridir. Râzî’ye göre insan bedeninde oluşan hastalıkları nasıl tıp teşhis edip tedavi ediyorsa ruhta gelişen reziletleri de ahlâk ilmi teşhis edip tedavi yoluna gitmelidir.

Yine felsefi ahlâk tasavvuruna göre ahlâk ilminin meselelerinin ilk sırasında isteme edimine göre “iyi ve kötü” davranışların kendisinden türediği insanın nefsidir. Nefsin kendisi soyut bir olgu iken ahlâkın metafizikle bağlantısı aynı vakitte nefsin vücudu ve yetilerini bir vasıta gibi idare etmesi de fizikî alemle bağımlı meydana çıkarır. Bu ekole göre ahlak ilminin esas amacı insanın olgunluğa ve sonsuz saadete varmasıdır. İnsanın olgunluğa erişmesi varlık alemindeki en aşağı mevkiden (hayvânî) en üst mertebeye ulaşarak kemale ermesidir. Buradaki ebedi saadet kavramından kasıt dünya ve ahiretteki saadet/mutluluktur.

Daha önce de bahsettiğimiz üzere İslam düşünce dünyasındaki ahlak filozoflarının savundukları felsefi ahlâk tasavvurlarında kendilerinden önceki dönemde benimsenmiş olan ahlâk ekollerinin de tesirleri mevcuttur. Sokrates’in temellerini atıp, Aristoteles’in ellerinde nizami bir yapıya kavuşan “erdem ahlâkı” veya “mutluluk teorisi”, Galen’ in mizaca göre temellendirdiği ahlak teorisi ve Stoacıların “doğaya uygun yaşam teorisi” bu mevzuyla misal olarak verilebilir (Yıldız, 2023: 84-85).

İslam ahlâk düşüncesinde felsefî ahlâk tasavvurunda Farabi tarafından savunulan “sudur” teorisinden de biraz bahsetmek yerinde olacaktır. Buna göre insan, Tanrı’dan sudur etmiş ve son akıl olan Faal Akıl’ dan sâdır olmuştur. Bu Faal Akıl’dan sudur eden akıl, kişinin fiziksel mevcudiyetini idare etmekle “nefis (tedbir)” adını alır. Böylelikle “tedbir kavramı bu tasavvurda esas bir ehemmiyete sahiptir. Zira bu tasavvur insandaki fazilet ve reziletlerin hepsinin zuhur etmesini nefsin bedeni idare etmesiyle bağlantılı olarak ifade eder (Kaya, 2009: 467-468).

Özetlemek gerekirse felsefî ahlâk tanımlaması İslam mütefekkirlerinin ahlâk hususundaki fikir ve teorilerini tanımlamaktadır. Felsefî ahlâk, Kindî’nin *el-Hile li-def’i’l-ahzân (Üzüntüden Kurtulmanın Yolları)* adlı eseriyle başlayıp Ebubekir er-Râzî’nin *et-Tıbbu’r-ruhanî*, Farabi’nin *Tahsilu’s-saade*’siyle gelişim dönemini sağlamış sonrasında İbn Miskeveyh’in *Tezhibu’l-ahlak* ve Tûsi’nin *Ahlak-ı nasırî*’siyle alana katkı sağlayan ahlak ekolüdür. Ahlak alanındaki düşünsel tasavvurlar, Arapçaya yapılan geniş kapsamlı tercüme faaliyetleri aracılığıyla klasik eserlerin İslam kültürüne kazandırılması sürecini temel almakta; bu süreçte Kur’an ve Sünnet kaynaklarından elde edilen bulgular, söz konusu ilmî birikimle bütünleştirilmektedir. İslam dünyasında ahlak meseleleri, özellikle iman ile amel ilişkisi bağlamında, erken dönem tartışmaları çerçevesinde ön plana çıkmış ve bu münakaşalar doğrultusunda şekillenmiştir. İslam ahlak düşünürleri ise ahlakı incelerken, geleneksel dinî ahlak anlayışı, kelam ahlakı ve tasavvufî ahlak gibi farklı disiplinlerden temin ettikleri verileri sistematik bir felsefî ahlak perspektifiyle uyumlaştırma çabası içine girmiştir. Bu sayede çeşitli ilim dallarının katkılarıyla kapsamlı ve tutarlı bir İslam ahlak düşüncesi ortaya çıkmıştır.

3.3.4. Tasavvûfî Ahlâk

Bu teori Kur’an ve Sünneti referans almakla beraber bireyin sosyal hayattaki eylemlerinde tasavvufî yaşam ve anlayışa öncelik veren bir tasavvurdur. İnsan fiillerinde hata ve noksanlıkların bulunup bulunmadığını tahlil etmek için “murakabe ve nefis muhasebesi” ni elzem görmüşler ve kendilerine özgü “ferâgat ahlâkî” nı geliştirmişlerdir. Tasavvufî ahlâkta, kişinin ahlâkî kemâle ulaşması ve Allah’ın hoşnutluğunu kazanmasını sağlamak için bedeni ve dünyevî arzu ve tutkuların tesirinden kurtulmaya gayret etme çabası vardır. Tasavvufçular, insanın bilincine etki

eden Allah'tan gayri her şeyin kişinin hürriyetini sınırladığı kabulünden yola çıkarak bu minvalde Cennet nimetlerini arzulamayı dahi esas hürriyete engel görmüşlerdir. Bu tanımlanan şekildeki “ferâgat ahlâkî” Hz. Peygamber döneminde yaşanmış olup, dünyanın fâniliği, asıl ve sonsuz yaşamın ahirette olacağı itikadı çerçevesinde mutedil bir” züht” hayatı yaşamışlardır (Karaman, 2014: 201).

Tasavvufî öğretisi öncelikle Hz. Peygamberin ve onun ashabının dünyevi haz ve isteklerden uzak, temel amacı Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak, mutedil ve yalın, gösterişten imtina ederek yaşamayı kendisine gaye edinerek, teorik olarak rol model ve rehber olarak ifade ettikleri Peygamberî hayatı “dünyadan yüz çevirme” manasına gelen “züht” kavramıyla açıklamışlardır.

Bu ekol hicri birinci asrın ortasından itibaren gözlemlenen züht hareketinin ilerleyen dönemlerde bir tasavvur ve kurumsal yapı şekline geçmesiyle beraber oluşmuş ve zamanla gelişmiştir. Züht hareketi ise zamanla oluşan ahlâkî bozulmalara ve deformasyonlara karşı gelişen bir manifesto olarak ortaya çıkmıştır. İslam Peygamberinin rihleti sonrasında gelişen siyasi mevzular bilhassa Emeviler devleti zamanındaki lükse düşkünlük, mal ve mevki hırsı Müslümanlardan bazılarının tepkisini çekmiştir. Özellikle Ebuzer el-Gıfarî, Selman-ı Farisî, Abdullah b. Mes'ud, Hüzeyfetü'ül-Yemân, Ebü'd-Derdâ ve Ebu Mûsa el-Eş'arî gibi sahabeler bu yaşanan menfi durumlar karşısında beraber bir tutum geliştirerek Asr-ı Saadet'teki İslam anlayışını ve takvayı kendilerine yol gösterici olarak benimseyip zahidane bir yaşayışa örneklik ettiler. Aslında bir nevi tasavvufî kurumların ve tavırların teşekkülünün de de bir ahlâkî hareket sonrasında gerçekleştiği söylenebilir. Yine “tasavvuf” terimi büyük olasılıkla ikinci asrın sonlarında veya üçüncü asrın başında kullanılmaya başlanmıştır (Öngören, 2011:119-126; Kuşeyri, 2003: 19; Çağrı, 2020: 110).

Erken devir mutasavvıfları züht, takvâ, fakr, tevekkül, rızâ gibi ahlâkî normları alımlama ve kabullenip tatbik etmede esas alınan kriter Kur'an ve Sünnet' in özüne muvafık bir duruş göstererek aşırılıklardan (ifrat-tefrit) kaçınarak dünyevî lütuf ve ihsanlardan imtina edilmiştir. Bunları edinmeyi gaye haline getirmeden bunlardan faydalanmayı Allah'ın koyduğu ölçüler dahilinde O'nun hoşnutluğuna vesile olacak diğer insan ve mahlukatın menfaatine ve saadetine araç olacak şekilde istifadeye salık vermiştir. Ahlakî manadaki bu kuvvetli bakış açısı şahsın hem kendi yapısını kavramasında hem de çevresini anlama ve anlamlandırmasında ona varoluşsal bir ahlâkî idrâk ve anlayış sağlamıştır (Çağrı, 2020: 110; Çağrı, 1989: 7).

Ahlâkî norm ve değerler cihetinden bir mana ifade etmesine karşın öznel tarafı etkin olan sûfî tutum ve eylemlerin, ahlak felsefesi bağlamında düzgün bir oluşum zemini bulmasının zorluğuna bazı ilim adamları dikkat çekerek, tasavvufun yöntemsel olarak genel manada sûfinin mistik pratiğine dayalı öznel bir sahayı kapsadığı ifade edilir. Onlara göre gerek zihinsel gerekse eylemlerde meydana gelen bu öznel cihet tasavvufî ahlakın bir tasavvur şeklinde biçimlenmesine olanak sağlamamaktadır. Zira böyle bir alanda umumî ve kesin kabulü olan bir ahlak disiplini oluşturmak ve tasavvuf esaslı daimî bir ahlâk tasavvuru meydana getirmek zordur. Neticesinde tasavvufî ahlâk daha ziyade dinî ahlâk sistemleri içinde sınıflandırılmış ve pek tabii geleneksel ahlâk ekollerini desteklediği kadar itibar görmüştür. Uygulama yönünden ele aldığımızda tasavvufî ahlakın, İslam felsefesi bünyesinde oluşan ahlâkî sistemlerin en ehemmiyetlilerinden olduğu görüldüğü için bu görüşe katılmak doğru değildir. İnsan esaslı ve devamlılık zemininde yol alan bir oluşum olan tasavvufun ahlâkî norm ve fillerinin merkezinde fazlaca Kur'an ve Sünnet'in mevcudiyeti görülür. Fakat zaman içerisinde ahlâk anlayışı bağlamında "hoşgörü" temelinde beliren tasavvuf kapsayıcı yaklaşımı sebebiyle diğer dinlerin ve eski inançların da bazı ahlâkî norm ve değerlerini bünyesine dahil ederek değişik bir yapıya evrilmiştir (Fahri, 2016: 29 ;Yaran, 2022: 67-68).

Tasavvuf ekolünde ahlâk konusu ana hatlarıyla iki değişik görüşle ifade edilmiştir. İlki geleneksel tasavvufî sistem diye anlaşılabilecek olanlardır ki onu savunanlar ahlâkî norm ve değerleri daha dogmatik bakan, dinî ve ahlâkî kaidelerin hepsini içsel kabulle karşılarlar. Diğer yaklaşımda ise, olgun bir insan olmanın ve tevhide varabilmenin sırrı ahlaki ilkeleri "iyi-kötü" biçiminde sınıflamaksızın bunları aşarak ulaşılabileceğini söylenen görüştür. Fakat tarihi zamanda İslam toplumunda ilk düşüncenin daha ziyade benimsendiği söylenebilir. Bu tasavvufî anlayış "Sünnî tasavvuf" olarak adlandırılır. Bu görüşe göre Hz. Peygamber yüce bir ahlâk sahibi bundan dolayı örnek olma makamının Kur'an tarafından işaret edilmiş olması öncelikle bir tasavvur oluşturulmalıdır. Hz. Peygamber'in örnek ahlakını en güzel anlayan ve yaşayan sûfilerin kendileridir. Sünnî tasavvuf eserlerinde öncelikle Hz. Peygamberden sonraki dört halife ve Ehl-i Suffe'den olan pek çok sahabî züht (tasavvuf) yolunun önderleri kabul edilir. Abdullah b. Mübarek'in (ö. 181/797) *Kitabu'z-Zühd*'ü, Muhasibî'nin (ö. 243/857) *er-Riâye li-hukukillâh*'ı, Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*'u, Ebû Talib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) *Kutu'l-kulûb*'u, Serrâc'ın (ö.

378/988) *el-Luma*'ı, Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risâle*'si, Hücvirî'nin (ö. 465/1072?) *Keşfu'l-mahcûb*'u, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâ*'sı, Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) *Avârifü'l-maârif*'i vb. eserler Ehl-i Sünnet çizgisinde kaleme alınmış önemli eserlerdendir. Bu eserlerde hem “kalbin amelleri” olarak nitelenen “takvâ, vera, niyet, ihlas” gibi dinî-ahlakî faziletlerden (erdemlerden) bahsedilmiş, hem de bu faziletlere gereken hassasiyetleri göstermedikleri için fukaha ve kelimciler çokça eleştirilmiş yine tasavvuf, dervişlik vb. görünümlere sahip olan ama din ve ahlak ilkeleriyle ve bunların pratiğini basite alan bazı sûfiler de ağır bir şekilde eleştirilmiştir (Çağrı, 2021: 111).

İslam ahlâk düşüncesi ekollerinden olan tasavvûfî ahlâkın diğer ahlak ekolleriyle benzeşen ve ayrışan özellikleri vardır. Felsefî ahlâka benzeyen yönü esas nazariyesini aşamalı bir evren temeline oturtması yani en zirvede kesin bir şekilde “iyi” olan Tanrı onun altındaki soyut varlıklar sonraki insanlar, hayvanlar, bitkiler ve en altta madde bulunması durumu ve nefis kuramının izah edilışinden faydalanmasıdır. Bu aşamalı evren tasavvurunda insan beden ve ruhun birleşiminde oluştuğu için sıralamanın tam ortasında bulunurken hem aşağıya hem de yukarıya hareket etme yetisindedir. Nefis kuramının izah edilışinden istifade etmesiyle beraber nefsin temizlenerek kemâl hale gelmesi merhaleleri ve evreleriyle de felsefî ahlaktan ayrışır. Davranışın meydana gelmesi ifade edilirken felsefî ahlâkta ruh-beden ayırımından hareket edilerek, beden tabiatını fizik doğa ile ifade ettikten sonra akli rehber alarak beden yapısından sâdır olan aşırı halleri (ifrat-tefrit) mutedil bir ölçüye getirmeyi gaye edinir. Yani felsefî ahlâkta aklın bedeni idare etmesi, beden tabii yapısını bilip onu denetimi altına alarak ondan menfaatlenmesi anlaşılır. Fakat tasavvûfî ahlâkta ise ruhun beden bütünü arzu ve emellerinden soyutlanarak temizlenmesi böylece nefsin ve beden bireyin davranışlarına müdahalesinde tesirsiz şekilde evrilmesi hedeflenir. Sonrasında meydana gelecek iyilik durumu fiziksel bedenin yapısının mutedil bir ölçüye getirilmesinden ve bunun sağlayacağı menfaatlerinden ziyade bu iyilik hali Allah'ın rahmetinin inayetindedir. Mutasavvıflar, meydana gelen bu iyilik durumunu “hal” olarak isimlendirirken filozoflar ise kavuşulan iyilik durumunu “meleke” olarak adlandırır.

Sûfî ahlâk öğretisi nasları temel alması yönüyle geleneksel dinî ahlâka benzemekle birlikte geleneksel dinî ahlâkta nefsin yasaklanmamış istekleri meşru olarak görülürken tasavvûfî ahlâk bunlardan kaçınmayı hedefler ve geleneksel dinî ahlâkın sözlü ifadelerini ve dilsel değerlendirmeleriyle, şekli referans alan anlayışını zahiri

bulur ve tenkit eder. Tasavvûfi ahlâk kuramı hiyerarşik varlık nazariyesiyle, kelâmın hâdis-kadîm varlık anlayışından ayrılır. Fakat iradeli Tanrı tasavvuru ve zorunlu doğal nedenselliği kabul etmemesiyle kalamî ahlâkla aynı bakış açısına sahiptir (Yıldız, 2023: 87-88).

Özetle tasavvûfi ahlâk tasavvurunun en önemli niteliklerini üç maddede izah edebiliriz. İlki, toplumsal yaşama ve dünyada sunulan nimetlere bir ölçüde istekli olmamak yani dünya hayatının ruhu basitleştiren taraflarına rağbet etmemektir. Diğeri bütün sıkıntı ve meşakkatlerde tam bir teslimiyet ve tevekkülle Allah'a yönelmektir. Sonuncusu da nefsin tezkiye ve terbiyesine bilhassa kıymet vermektir (Karaman, 2014: 201).



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TANIMI, TASAVVURLARI VE TEMELLENDİRİLMESİ BAĞLAMINDA SEKÜLER AHLÂK

4.1. Modernleşme ve Sekülerizm

İnsanlık tarihi boyunca ahlak, toplumsal yapının düzen içinde sürdürülebilmesi için temel bir gereklilik olarak var olagelmıştır. Ancak ahlaki ilke ve değerler devamlılığını, belirli normlara borçludur. Zamanla değişen ve gelişen pek çok olgu gibi modernleşme ve sekülerleşme süreçleri de bu normların zamanla değişebileceğinin görüldüğü örneklerden olmuştur.

Sekülerleşme olgusunun ortaya çıktığı zemin olan Protestanlık, ahlâkî yaşam ve anlayışı dini çehresinden soyutlayarak insan iradesi ve insani ilke ve değerler doğrultusunda yeniden biçimlendirmiştir. Bu şekillenme, Protestan düşüncesinin dini olan ile dünyevi olanı birbirinden ayırmayı amaçlayan bir düşünce yapısından kaynaklanmaktadır. Nihayetinde, sekülerleşme süreci sadece toplumsal kuruluşları değil, ahlâkî ilke ve değerleri de temelinden etkilemiştir (Kafalı, 2017: 147). Bu durumda genelde birçok toplum ahlakî özelde de İslam toplumlarının ahlâkî yapıları modernleşme ve devamında sekülerleşme süreçlerinden oldukça etkilendiği görülmektedir. Bu nedenle çalışmamızda modernliğin genel çerçevesinden hareketle sekülerizme geçilmesinin yerinde olacağı kanaatindeyiz.

Latince *modernus* kelimesinden türetilmiş olan modernleşme kavramı, ilk olarak putperestlikle Hristiyanlık devirleri arasındaki ayrımı tanımlamak için kullanılmış olup, temelinde dini bir anlam ihtiva etmektedir. Fakat bu anlam, tarihsel süreçte bir devamlılığa işaret etmekle birlikte, esas itibarıyla yeniliğe yapılan vurguyla dikkat çekmektedir. Bu açıdan "modern", eskiye karşıt şekilde yeni olanı içinde barındırmaktadır. Bu yeni modern çağ, insanlık tarihinde bir benzeri görülmemiş esaslı dönüşümlere sürüklemiştir. Başlama zamanı konusunda değişik düşünceler olsa da Arnold Toynbee'ye (1889-1975) göre modern çağ, 15. yüzyılda Atlantik kıyılarında yaşamlarını sürdüren Avrupalı toplumlarında ortaya çıkmıştır. Teknolojik ilerlemeler

beraberindeki keşifler sonucunda toplumsal ahlâkî yaşam ve sosyal yapıdaki değişimler, “modernite” adı verilen yeni bir devrin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Ünlü sosyolog Max Weber (1864-1920), bu devri kapsamlı şekilde ele alarak toplumsal açıklamalarda bulunmuş ve dini ahlâk ve yaşayıştaki etkilerine dikkat çekmiştir (Kafalı, 2017, s. 149-150). Protestanlığın teşekkülünü merkeze alarak modernitenin oluşum sürecini tahlil eden düşünür, sekülerleşmeyi bu devrin en belirgin özelliklerinden birisi olarak belirtmiştir. Akılcı düşünce, emeğin kutsanması, bürokratik düzen ve yaşam biçimindeki (ahlak) çeşitlenme gibi argümanlar modern insanlığın asıl donelerini meydana getirirken, sekülerleşmenin göze çarpması bu sürecin dini algıyla ilişkilendirilebileceğini dikkatleri çekmektedir. Sekülerizm olgusunun teolojik temelleri kapsamında Protestanlık, modern dönemin dini ve toplumsal dönüşümlerini kavramada merkezi bir yerde bulunmaktadır. Sekülerliğin Protestanlıkla olan ilişkisi, tarihsel dönem içerisinde dinî ve dünyevî konuların ayrışmasına dair bir gayretin neticesi olarak değerlendirilebilir. Protestan reformuyla beraber, bazı dini konu ve kavramların sosyal yaşamdaki ayırt edici etkisi zayıflamış ve bu kavramların kural koyucu gücü, ahlaki ilkelere aktarılmıştır. Fakat bu ahlaki ilkeler ve değerler, teolojik temellerinden soyutlandıkça, bireylerin irade ve değerleri aracılığıyla şekillendirilmek durumunda kalmıştır. Bu durum ise, sekülerizmin Protestan öğretiyi kurduğu derin bağları ortaya çıkararak, modern dünyanın din olgusuyla kurduğu yeni bağlamı kavramamıza imkân tanımaktadır (Olgun, 2006: 240). Batı toplumu ahlâkî ilke ve değerlerin seküler olarak yapılanması sürecinde başta Hegel ve Kant gibi filozoflar aracılığıyla sonuç itibarıyla dine yaslanmakta fakat seküler bir ahlâk kuramının da omurgasını oluşturmakta ve düşüncelerinin merkezine Protestanlığı almaktadırlar.

Ahlaki davranışların şekil almasında, toplumların ve bireylerin "Neden ahlaklı olmam gerekiyor?" sualine verilen yanıtların önemli bir kıstas olduğu unutulmamalıdır. Ahlakın kökeninin ne olduğuna dair yapılan değerlendirmelerde, en kadim ve çokça rastlanan açıklamalardan biri, insanın doğası gereği davranışta bulunduğunu öne süren yaklaşımdır ki, görüşe göre, bazı kişiler doğuştan erdemli, bazıları ise bencil ya da kötü eğilimlerle dünyaya gelmektedir. Aynı zamanda, bireyin doğasının gereği ahlaki tutum sergilediğini savunanlardan bazıları, insanın doğa yasalarına uygun davranışta bulunduğunu, içsel veya vicdani bir yönlendirmeyle ya da zamanla gelişen bir bilinçle etik davranışlarda bulunduğunu düşünmektedir. Doğal olarak ahlaklı olduğunu

iddia eden görüşlerin yanı sıra, bireylerin ahlaki davranışlarını alışkanlıklar veya toplumun belirlediği kurallar doğrultusunda şekillendirdiğini savunan düşünürler de bulunmaktadır. Bu tür yaklaşımlar, "gereklilik temelli ahlaklılık teorileri" olarak adlandırılabilir. Ayrıca, rasyonel tercih kuramıyla ilişkilendirilebilecek bir başka görüş ise, bireylerin çıkarları doğrultusunda ahlaki davrandıklarını öne sürer. Bu görüşe göre, insanlar haz arayışıyla hareket ederken, eylemlerini ahlaki sayabilirler. Haz arayışının iki temel şekli vardır: Dünyevi haz sevgisi ve uhrevi haz sevgisi. Dünyevi haz sevgisi, bireyin dünyasal tatmin peşinde koşmasını ifade ederken, uhrevi haz sevgisi, cennet ve Allah sevgisiyle bağlantılı bir ahlaki yönelim sunar. Diğer taraftan, insanın ahlaki eylemleri sadece hazla değil, aynı zamanda korkuyla da şekillenir. Dünyevi korkular, dışlanma, başarısızlık, maddi kayıplar ve ceza alma korkularını içerirken; uhrevi korkular, ahireti kaybetme ve Allah sevgisinden mahrum kalma endişesini yansıtır. Bu bağlamda, insanlar çeşitli motivasyonlarla ahlaki davranış sergiler: haz arayışı, korkular veya dini inançlar doğrultusunda (Karahana, 2012: 26-36).

Konu bağlamında Sekülerlik, sekülerleşme ve dünyevileşme kavramları tam olarak aynı anlama gelmemekle beraber, "laikleşme" terimiyle de açıklanabilmektedir. Laikleşme, bireyin düşüncesinin dini ve metafizik otoriteden ayrılarak bağımsız hale gelmesi sürecidir. Sekülerleşme ise yalnızca bireysel bir dönüşüm değil, aynı zamanda toplumsal yapıların kurumların esaslı bir şekilde yeniden şekillenmesiyle ilgilidir. Bu sürecin karakterize edilmesi de siyaset, kültür ve bilimin dini unsurlardan arındırılması ve dinin toplumsal değer ve ilkeler üzerindeki tesirinin azalmasıyla mümkün olmaktadır. Sonuçta da dini öğretiler ve değerler toplumun hayatın işleyişinde belirleyici olma konumunu kaybederken, dünyevi ilke ve değerler ön plana çıkmaktadır (Attas, 1989: 29-30,43).

Sekülerleşme, kişinin düşünce dünyasının aşkın ve metafizik olandan bağımsızlaşarak maddi olana ve zamansal gerçekliklere yönelmesi sürecinin adlandırılmasıdır. Bu süreçte bireyin akli, metafizik bağlardan ve aşkın deneyimlerden koparak direkt olarak yaşanan dünyaya ve somut gerçekliklere odaklanır. Bu çerçevede Sekülerleşme sadece kişisel bir dönüşüm ve değişim değil, aynı zamanda sosyal hayatta ve toplumsal yapıda dinin belirleyici olma konumunu kaybetmesi ve kutsalın toplumsal yaşam üzerindeki tesirinin azalması manasına gelir.

Modernleşme ile sekülerleşme süreci, dinin kamusal, kurumsal ve siyasi alan üzerindeki etkisinin azalması, devlet işlerinden uzaklaşması ve politik süreçlere de sıcak bakmaması olarak tanımlanır. Nihayetinde, sekülerleşme sadece kişisel düzeyde değil, aynı zamanda toplumsal yapı ve kurumsal alan da dönüşüm açısından değerlendirilir.

Sekülerlik, evreni ve toplum yapısını dinsel unsurlardan bağımsız bir düşünceyle ele alırken, laiklik kavramı ise daha çok din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasını ifade eder. Laiklikle yönetilen iktidarlarda din ve devlet birbirlerinin varlık alanına müdahil olmaz ve dinin siyasi karar alma süreçlerinde belirleyici olması engellenir. Bununla birlikte, ahlaki konular ve değerler canlandığında "laik ahlak" yerine "seküler ahlak" ya da "dünyevi ahlak" terimlerinin kullanılması daha doğru olacaktır. Çünkü etik ilkeler ve değerler, dini otoriteden bağımsız olarak kişisel vicdan, akıl yürütme ve toplumsal değerler çerçevesinde şekillenmektedir (Aydın, 2011: 5).

Bilhassa 18. ve 19. yüzyıl düşünürleri, modernitenin dinî temelli ahlâk anlayışını sorgulayacak ve ona alternatif oluşturacak ölçüde etkili bir dönüşüm süreci başlattığını öne sürmüşler; bu çerçevede, ahlâkın dinî otoriteden bağımsız, rasyonel ilkelerle temellendirilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Alman düşünür ve ahlâk filozofu Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872), ahlâkî ilke ve değerlerin Tanrı merkezli bir esasla temellendirilmesinin, bireyin samimi, özgür ve bilinçli bir biçimde hareket etme kapasitesini zayıflatacağını savunmaktadır. Feuerbach'a göre bu tasavvur, ahlâkı özgür iradeye dayalı bir etik sorumluluktan uzaklaştırarak, onu otoriteye itaate indirgenmiş bir davranış biçimine dönüştürmektedir. Feuerbach'a göre, ahlak bireyin bencil arzularından ve isteklerinden değil, toplumsal ilişkiler ve sosyal hayat içinde şekillenen nesnel bir vicdandan beslenmelidir. Bu çerçevede, kişinin arzu ve isteklerinin ancak toplumsal onayla ahlaki bir değer ve nitelik kazanabileceğini iddia ederek ahlaki toplumsal bir temele oturtmaya çalışmıştır (Toktaş, 2012: 59).

Bireysel sekülerleşme konusu, özellikle 1960'lardan itibaren Peter Ludwig Berger (1929-2017), Thomas Luckmann (1927-2017), Martin (1973-) ve Wilson (1935-) gibi araştırmacıların çalışmalarıyla ön plana çıkmış ve ilgi uyandırmıştır. Bu çalışmalarla, Avrupa'da bireylerin inanç, ibadet ve bilhassa ahlaki tercihlerinde ve eylemlerinde dini otoritelerin etkisini büyük oranda yitirildiğinin belirginleşmesiyle bireysel sekülerleşme sürecinin büyük oranda tamamlandığı sonucuna varılmıştır (Çelik, 2017: 217).

Devletin sekülerleşmesi ve bireyin sekülerleşmesi birbirinden bağımsız gelişen olgular olmasına karşın, tarihe bakıldığında birbiriyle ilişki içinde olduğu ve paralel biçimde ilerlediği gözlemlenmiştir. Roma hukuk literatüründe sekülerizm daha çok devlet düzenine ait bir kavram olarak tanımlanırken, Orta Çağ'a gelindiğinde kiliseye otoritesine karşı yükselen Lutherci bir hareket olarak görünürken, onu takip eden dönemlerde Rönesans ve devamındaki Hümanizm akımları, bireyi dini otoritenin ve dini hegemonyanın karşısında daha güçlü bir duruma taşımıştır. Aydınlanmayla birlikte, Descartes ve Kant gibi düşünürler insanların akıl yoluyla özgürce kararlar alabileceğini savunmuş ve bu temelde toplumsal hayat ile devlet kurum ve yapılarının dönüşüm ve değişimine zemin hazırlamıştır. Böylece bireylerin dinsel tahakkümden ve otoriteden kurtulması, seküler bir toplumun oluşması ve yönetim anlayışının gelişmesini beraberinde getirmiştir (Marangoz ve Uluç , 2021: 338).

4.1.1. Sekülerizmin Etimolojik Temeli

Sekülerlik kavramı, kökenini Latince "*saeculum*" sözcüğünden almaktadır ve bu terim, "dünya" anlamını ifade eden iki Latince kelimedenden biridir; diğeri "*mundus*" tur. "*Saeculum*" kelimesi hem zaman hem de mekân boyutlarını kapsayan çok katmanlı bir anlam taşır ve Eski Yunanca "*aeon*" teriminin Latince karşılığı olarak doğrudan zaman kavramıyla bağlantılıdır. Bunun yanında, *mundus* ifadesi, Eski Yunancada evren ya da yaratılış düzenini ifade eden "*cosmos*" ifadesinin Latince karşılığı olup mekânsal bir mana taşımaktadır. Bu bağlamda, "*saeculum*" geçici ve zamansal bir dönemi tanımlarken, "*mundus*" daha ziyade evrensel düzen ile mekânsal yapıyı ifade etmektedir (Cox, 1974: 33). Zamansal olarak ele alındığında, bu kavramın mevcut zamanı, içinde bulunulan devri ve güncel hali vurguladığı izlenmektedir. Mekânsal bağlamda ise sekülerlik, mevcut dünyaya ve somut-maddi gerçekliği referans alır. Bu durumda, "*saeculum*" kelimesi, yaşanılan devir ya da şimdiki zaman manasına sahipken, aynı anda bu zaman dilimi içerisindeki olay ve olguları da ifade etmektedir (Attas, 1995: 42). Bu kelime Türkçeye de "dünya", "şimdi", "ırk, çağ", "asri", "devir", "yüzyıl", "çağa uymak" "çağcıl", "dünyevîleşme" "modernleşme, çağdaşlaşma" vb. manalarda çevrilmiştir (Altındal, vd., 1986: 15).

Seküler kavramı, Eski Fransızca' da "*seculer*" şeklinde bulunmakta, İngilizceye ise "*secular*" biçiminde alınmıştır. Sözcük modern Fransızcada ise "*séculaire*"

şeklinde bulunmaktadır. Yine belirtilmelidir ki kelimenin kökeni yukarıda izah edildiği üzere, "dünya" anlamına gelen Latince *saeculum* terimine dayanmaktadır. Bu çerçevede, "seküler" sözcüğü çeşitli manalar taşımakla birlikte, en yaygın kullanımıyla "dünyaya ait", "dini olana karşıt", "kutsal olmayan" veya "profan" gibi anlamlar ifade etmektedir. Ara sıra "çağdaş" anlamında da kullanılan bu kavram, bilhassa Eski Roma kültüründe, dini yaşamın dışında kalan olguları tanımlamak amacıyla kullanılmıştır. Bu bağlamda seküler müzik, seküler edebiyat gibi kavramlar da bu kullanıma örnek olarak verilebilmektedir. Hristiyanlığın nüfuz ettiği alanın çoğalmasıyla beraber "seküler" kavramı, sabit bir düşünce veya öğretiyile ilişkilendirilen bir kavram olmaktan ziyade, dini unsurlardan bağımsız sosyal yaşam argümanlarına işaret eden bir yaşam biçimi şeklinde kullanılmıştır. Bu bağlamda sekülerlik, kutsal olanın dışında kalan (la-dini) ve bireyin gündelik yaşamdaki davranışlarını şekillendiren dünyevi olanları içeren bir olgu biçimine getirilmiştir (Hocaoğlu, 1995: 88).

Sekülerleşme kelimesiyle ilgili literatürde farklı kavramlar ele alınmaktadır. Bunlar arasında, "toplumsal kurumların ayrışması ve çeşitlenmesi", "bağımsızlaşma", "akılcı düşüncenin yaygınlaşması", "bireysel özgürleşme ve bireysellik", "özel alanın genişlemesi", "göreceli bakış açısının benimsenmesi", "dünyevi olma ve dünyaya bağlanma perspektifin güçlenmesi", "din veya değerlere inanmama eğilimi", "kurumsal dindarlığın zayıflaması", "din merkeze alan yapıların çözülmesi", "inanç pratiklerinde eklektik yaklaşımlar" ve "aydınlanmacı düşüncenin etkisi" gibi kavramlar yer almaktadır. Sekülerleşme olgusu, farklı boyutlarıyla ele alınsa da üç ana ilke etrafında şekillenmektedir: "akılcılaştırma", "toplumsal ayrışma" ve "dünyevi değerlerin ön plana çıkması" (Kirman, 2011: 54). Bu bağlamda, sekülerleşme, dini bütün haliyle iteleyeni veya en azından onu sosyal yaşamda âtil hale getiren bir dönüşüm süreci olarak görülmektedir (Köse, 2002: 13). Sekülerleşme kavramı, bireylerin hem sosyal yapılarında hem de düşünce ve duygu dünyalarında dinin tesirinin ve hükmetme yetisini azalmasını ifade etmektedir. Daha geniş bir çerçeveden bakıldığında, sekülerleşmeyle toplumda dini otoritenin zayıflaması ve kamusal alanda dinin belirleyici rolünün gerilemesi belirtilmektedir (Güler, 2001: 35). Yirminci yüzyılın en önemli düşünürleri arasında yer alan Charles Malgrave Taylor (1931-), bu dönemi "büyük ayrışma (kopuş)" olarak tanımlamış olup kutsal olana, kutsalın tarihine ve hatta evrenin manevi anlamına olan bağlılığın kopuşunu vurgulamıştır (Hazır, 2012: 143). Harvey Cox ise sekülerleşme olgusunu, insanın dini ve metafizik inanç

ve değer sistemlerinden soyutlayarak idrakini dünyevi gerçekliklere çevirmesi olarak yorumlamaktadır (Konak, 2013: 34).

SeklerleŒme döneminde, dinin toplumsal yapı üzerindeki tesiri ve nüfuzu zamanla azalmakta, doğaüstü olgular doğal ve somut gerçeklikler Œeklinde kabul görmekte, insan dŒncesi bu metafizik olaylardan ayrıŒmakta ve din kiŒisel bir vicdan konusu durumunda konumlanmaktadır. Genel bir bakıŒla, bu durum "dinin sosyal yaŒamdaki aktifliğinin azalması" olarak tanımlanabilir ve dini inançların, ahlâkî değerlerin, uygulamaların ve toplumsal kurumların halk nazarındaki belirleyici olma fonksiyonunu yitirdiği bir dnŒm biçimini resmetmektedir. Bilhassa Batı dünyasında, bu kavram, kilise vb. dini yapıların ekonomik ve politik kuvvetinin merkezi yönetime intikal ettirilmesi, dolayısıyla dinî ve siyasi kuvvetlerin ayrılması manasına gelmektedir. SeklerleŒme olgusu, sosyoloji, felsefe, siyaset bilimi, ilahiyat ve kültürel alıŒmalar gibi farklı ilmi disiplinlerde eŒitli Œekillerde ele alınmakta ve her sahada kendine özgü bir anlama bürünmektedir. Teolojik bakıŒ açısıyla değerlendirildiğinde, bu dönem Hristiyan ilahiyatılarının kutsal metinleri deęiŒen tarihsel ve toplumsal koŒullarla uyumlu olacak Œekilde, daha dünyevi ve aędaŒ bir bakıŒ açısıyla anlamlandırmaları Œeklinde ortaya çıkmaktadır (Armağan, 1990: 367).

4.1.2. Sekülerizmin Tanımsal erevesi

“Sekülerlik” kavramı, mutlak ve kesin, yani deęiŒmez olarak kabul edilen dini alanla karŒılaŒtırıldıęında, geçici ve dnŒebilir olan dünyayı ifade etmektedir. Bu bağlamda, seküler dünya devamlılığı olmayan, deęiŒime ve dnŒme açık bir yapı biçiminde değerlendirilirken, dini dünya kalıcı, mutlak ve istikrarlı bir referans noktası Œeklinde ifade edilmektedir. Böylece, dini olguların daha üstün ve evrensel bir değer taŒıdıęı Œeklinde bir çıkarıma varılmaktadır.

SeklerleŒme süreci değerlendirildiğinde, din ve inanç temelli dŒnce ve değerlerin bilimsel kavrayıŒla yer deęiŒtirmesi akabinde dini alan ile seküler yaŒam arasında belirgin bir ayrıŒmanın ortaya çıkması gözlemlenmektedir. Bilhassa sanayileŒmiŒ, rasyonel ve modern toplumsal yapılar içinde, dinin kamusal alandaki etkisinin giderek azaldığı söylenebilmektedir. Nihayetinde dini inançlar ve toplumsal değerler daha çok bireysel alana itilirken, kamusal alan rasyonel ve seküler normlarla Œekillenmektedir (Güngör, 2023: 7).

Latince kökenli “*saeculum*” sözcüğü bünyesinde pek çok anlam katmanı barındırmaktadır. Batıda ilk defa 1538’de Latince-İngilizce bir sözlükte “asır” tercümesiyle yer almıştır. Sözcüğün çoğul hali olan “*seclorum*”, Amerika Birleşik Devletleri’nin bir dolarlık kâğıt paralarında “*Novus Ordo Seclorum*” cümlesiyle göze çarpmakta, “Yeni Dönemlerin Düzeni” biçiminde ifade edilmektedir (Casanova, 201: 20). Terim olarak sekülerleşme, günümüzde kullanılan anlamına 1648 Westfalya Barışı sırasında kavuşmuş, bu zamanda Kilise’ye ait olan mülklerin ve varlıkların sivil yönetimin kontrol ve idaresine geçmesinden ötürü dini ve hukuki alanların ayrışmasını ifade edegelmiştir. Yalnız bu terimin modern kullanımda sistemli bir düşünce şekline dönüşmesi, 19. yüzyılda İngiliz sekülarist düşünür ve sendikacı George Jacob Holyoake vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Holyoake, sekülerizm terimini sadece dini ve dünyevi olan devlet işlerinin ayrılması olarak değil de metafiziksel inançlardan bağımsız, rasyonel, sade ve pratik bir yaşam felsefesi olarak ifade etmiş ve bu durum aynı zamanda ahlâkî anlamda sekülarizmin de tanımlaması olmuştur. Bizzat kurmuş olduğu “*Secular Society*” isimli oluşum aracılığıyla bu düşüncenin sesini geniş kitlelere duyurmuş ve sekülerleşmeyi toplumsal hayattaki değerlerin ve ilkelerin dönüşümünün temel argümanlarından birisi haline getirmiştir (Özel, 2023: 508). Terimin manası zamanla genişlemiş ve “içinde bulunulan yaşanan zamana ve var olan dünyaya ait olan” biçiminde bir muhtevaya bürünmüştür. *Sekülerleşme* olgusuyla bağlantısı ise bilhassa 1648’deki Westfalia Barışı akabinde netleşmiş; bu dönem de din otoritesinin toplumsal yapılar üzerindeki tesirinin azalmasıyla ilişkili olarak değerlendirilmiştir (Kirman, 2015: 9-14; Aydın, 2011: 4).

Holyoake, dünyada vuku bulan hadiseleri açıklarken dini ya da doğa üstü bir gücü referans almadan, bütünüyle akıl ve deneyim eksenli bir yaklaşım benimsemiştir. “*Principles of Secularism*” isimli eserinde, dini ilimleri belirsiz, yetersiz ve güvenilir olmaktan yoksun bir bilgi kaynağı şeklinde değerlendirmiş ve sekülerizmi, bu fikirler zemininde biçimlenen sistematik bir kurallar bütünü olarak ifade etmiştir. Bu bağlamda sekülerizm, Tanrı’ya veya ölümden sonraki yaşama atıfta bulunmaksızın, yaşamı sadece dünyevi temellere dayandırarak tanımlayan ve tanzim eden bir düşünce yapısıdır. Holyoake, kendi kişisel inancı ateizm olsa da sekülerizmin doğrudan ateist bir dünya görüşü olarak değerlendirmemiş olup ona göre, sekülerizm net bir biçimde inançsızlık değil, daha ziyade bilinmezci (agnostik) bir düşünceyi temel alan bir anlayıştır (Ahmedi, 2018: 65;Güngör, 2023: 8).

18. yüzyılda ünlü İngiliz yazar ve leksikograf (sözlük bilimci) Samuel Johnson (1709-1784), seküler kavramını ve türevlerini şöyle izah eder: “Sekülerlik, ilgiyi ve odağı sadece maddi dünyaya yönlendirme ve dünyevi olana dikkat kesilmektir. Sekülerleştirme, kutsal ve dini unsurları günlük yaşamdan uzak tutma sürecidir. Sekülerleşme ise, inancın toplumsal hayat üzerindeki tesirini ve nüfuz alanını daraltma veya sınırlama sürecidir (Kaplan, 2001: 86).

Tabi ki bu kavramsal çerçeve oluşurken, Avrupa kökenli bir yaklaşım benimsenmiştir. Fakat, Avrupa düşünce dünyasında sekülerliğe ait müşterek ve benzer biçimde bir yaklaşımdan bahsetmek mümkün değildir. Avrupa genelinde kayda değer olan mevzu, sekülerliğin yaşamın bizatihi kendisini, zaman kavrayışını ve insan-Tanrı-evren ilişkisini parçalara ayırarak açıklamasıdır. Aynı zamanda, kişinin bireyselleşme ve özgürleşme arayışında, Tanrı'nın dünya üzerindeki hakimiyetini ikinci plana iteleyerek insan varlığını temel alan bir düşünce ve değer sisteminin oluşmasını sağladığı görülmektedir (Özden, 2016: 63).

Kutsal ile birey arasındaki yaklaşımın şekli ve seyri insanlık tarihi boyunca değişimlere uğramıştır. Modernleşme devamında Modern çağda sekülerleşme süreci hız kazanmış, kişinin kutsalla olan iletişimi oldukça zayıflamıştır. Bazı düşünürlere göre bu vaziyet, insanın tarihte hiç vaki olmadığı kadar yalnız ve tanrısız kalmasına neden olmuştur (Kaplan, 2001: 86). Ünlü Marksist düşünür Susan Lee Sontag (1933-2004) da bu süreci “tanrının ölmesi” metaforuyla ifade ederken, Seyyid Muhammed Nakib el-Attas (1931-) ise sekülerliği belli bir dönemin dünyaya dair görüşlerini aktaran bir kavram olarak değerlendirmektedir (Attas, 1995: 43). Faslı ünlü düşünür Muhammed Abid Cabirî (1935-2010) de Batı dünyasının sekülerleşmeyi kendilerinin tarihsel serüveninin bir formu olarak bütün insanlık alemine dayattığını iddia etmektedir (Cabiri, 2000, s. 16). Ünlü Amerikan teologlarından olan Cox ise sekülerleşme kavramını, doğa üstü mitlerden, metafizikten ve kutsala dair sembollerden arınma süreci olarak ifade ederken bu durumun yalnızca siyasal ve toplumsal sahaya sınırlanmayıp insanların kültürel yapılarını da dönüştürüp değiştirdiğini belirtir. Nihayetinde ona göre sekülerleşme olgusu modern toplumların dönüşümünde önemli bir dönemdir. O bu dönemi tarihsel bir gerçeklik olarak görmekte ve geri dönülemez olduğunu kabul etmekte, kişinin dini kabuller, metafizik tahakkümden ve denetimden kurtulmasını sağlayan esas unsur olarak ele almaktadır (Cox, 1974: 20).

Tanınmış din sosyoloğu Berger de sekülerizm kavramını tanımlarken, toplumsal yapı ve kültürel değerler alanlarının dinî kurumların ve kutsal sembollerin hakimiyetinden çıkarıldığı bir dönem olarak ifade etmektedir (Berger, 1993: 162-163).

Sekülerleşme olgusu, geleneksel toplum yapısından sanayi toplumuna geçişle beraber, dini öğretilerin ve sembollerin yerini modern bir dünya görüşünün alması olarak tanımlanmaktadır (Mert, 1994: 24). Modernleşme deneyimiyle şekillenen sekülerleşme süreci, toplumların daha iyi yaşam koşulları meydana getirmek için kurumsal anlamda rekabet içine girmesiyle birlikte ilerlemektedir (Köse, 2002: 116). Sosyal bilimciler, sekülerleşmeyi geleneksel olandan modern olana geçişi anlamada temel bir kavram olarak görürler. Bu bakış açısıyla siyasal alanda modernizm, doğaüstü tahakküm varsayımlarının reddedilmesi ve siyasetin insanların mutluluğunu amaçlayan dünyevi bir şekilde tekrar düzenlenmesi olarak tanımlanmaktadır (Kaplan, 2001: 81).

Ana hatlarıyla sekülerizm, dinî değerlerin ve metafizik sembollerin bireysel, toplumsal ve kurumsal sahadaki tesirinin azalması ve zaman ilerledikçe kamusal yaşamdan çekilmesi sürecidir. Modernleşme ve dünyevileşmeyle aynı eksende ilerleyen bu süreç, kutsal olanla bağın zayıflaması ve insanı merkeze alan bir bakış açısının benimsenmesiyle biçimlenir. Dinî kurumların ve doğa üstü inançların toplum hayatındaki belirleyiciliğinin giderek kaybolması, kutsal kabul edilen unsurların arka plana itilmesi sekülerleşmenin en temel sonuçları arasındadır. Genel olarak, sekülerizm kutsalın sosyal hayattaki ve değerlerdeki etkisinin zamanla âtıl halde kalması olarak tanımlanabilir (Altındal vd., 1986: 14-25)

Sekülerlik kelimesi ve türevinden müteşekkil kavramları, ilk etapta sade ve yalın manalar ihtiva ederken zaman ilerledikçe farklı çerçevelerde biçimlenmiş ve kişilerin dini, felsefi ve siyasal alandaki fikirlerine göre değişim ve dönüşüm göstermiştir. Bu olay da aslında sekülerliğin evrensel anlamda ortak bir tanımının yapılamayacağını göstergelerindedir. Sekülerlik, genel itibarla din karşıtlığını ifade ettiği statik bir anlam ifade ettiği gibi, dinin toplumsal yaşam ve kültürel alandaki değişimleriyle beraber dinamik bir boyut da kazanmaktadır. Nihayetinde seküler kavramı hem değişken hem de sabit bir yapıya sahip olabilmektedir (Köse, 2002: 101-102).

4.1.3. Sekülerizmin Tarihsel Dönüşümü

Sekülerleşme, dini kurumların, unsurların ve otoritelerin toplumsal etkisinin azalması dönemi şeklinde ifade edildiği gibi, bu olgunun daha kapsamlı bir biçimde anlaşılabilmesi ve yorumlanabilmesi için sadece var olan sosyal yansımalarına odaklanmak pek yeterli olmayacaktır. Sekülerleşme seyrine imkân sağlayan entelektüel fikirler ve felsefi temeller, tarihsel olaylar ve kültürel bağlamlar göz önüne alınarak incelenmelidir. Modernleşme ve bilimsel ilerleme, yalnızca ekonomik ve teknolojik yaşam alanlarını değil, bireyin dünyayı algılayışını ve geleneksel kurallarla olan ilişkisini de esaslı bir biçimde dönüşüme uğratmıştır. Bu seyir, müstakil bir döneme veyahut yalnızca Batıyı merkeze alan bir modernleşmeye indirgenemeyecek ölçüde geniş içeriğe sahip olup, değişik toplumsal yapılarda kendine has parametrelerle şekillenmiştir. Sekülerleşmenin doğal yapısı ve toplumsal etkilerini anlamlandırabilmek ve yorumlayabilmek için tarihsel seyri, düşünsel yapısı ve toplumsal unsurları disiplinlerarası bir bakışla ele almak gerekmektedir (Bayer, 2022: 14).

Etimolojik olarak vurgulanan bu bağlam, sekülerliğin zamansal manada bireyin mevcut anıyla, mekân olarak ise fiziksel dünya ile kurulmuş bulunan bağlantısına ışık tutmaktadır. Sekülerlik kavramının tarihsel süreç içinde şekillendiği anlam çerçevesinin, Batı medeniyetinde bilhassa Roma devrinden başlayarak, dinle ve dini olanla etkileşimi kapsamında daha detaylı bir biçimde değerlendirilebileceği gözlemlenmektedir (Aslan, 1993: 3-17).

Sekülerleşme olgusu, sadece dini temelleri referans almayan, oldukça farklı felsefi düşünce ve tarihsel dinamiklerin tesiriyle şekillenmiştir. Batı düşünce dünyasında Antik Yunan aklını esas alan felsefesi önemli bir rol oynasa da Yahudi-Hıristiyan dini geleneğinde kutsalın ve metafiziğin dünyadan ayrıştırılması ve uzaklaştırılması da bu oluşuma katkı sağlamıştır. Yahudilik literatüründe hükümdarın yani milleti idare eden şahsın ilahlaştırılmaması ve Tanrı'nın insandan bağımsız aşkın bir varlık olarak benimsenmesi, Hıristiyan geleneğinde daha da ileri boyuta taşınarak kutsalın dünyadan giderek ayrılmasının zemini olmuştur. Böylece sekülerleşme aslında, sadece moderniteyle sınırlı olmayıp tarihsel süreç olarak da kutsalın sosyal yaşamdan ayrışmasının ve kopmasının bir neticesi gibi değerlendirilebilir (Berger, 1999: 105).

Yine Batı düşünce literatüründe İsa'nın "*Tanrının hakkını Tanrıya, Sezar'ın hakkını Sezar'a verin*" söylemi, sekülerleşme olgusunun bilhassa Hristiyan inancı kökenli olduğunu iddia eden düşüncelere kaynak gösterilmiştir (Bulaç, 1994, s. 66; Mert, 1994, s. 89). Fakat bu, Hristiyan inancının tarihsel çerçevesini göz ardı eden üstenci bir düşüncedir. Esasen İsa, bu sözünüle dünyevi yönetim erkini meşrulaştırmaktan ziyade, maddi ve somut dünyaya ehemmiyet atfedilmemesi gerektiğini anlatmaktadır (Öktem, 1994: 38; Mert, 1994: 89).

Sekülerleşme olgusunun kökenini Antik Yunan ve Roma Hukuku'na dayandıran teoriler olsa da bu sürecin şekillenişini esas olarak Rönesans ve Reform hadiseleriyle belirginleştirdiği ifade edilir. Kaba bir tabirle Rönesans, sanat, bilim ve felsefede tabiatı merkeze alan bir dönüşüm başlatmış, ilahi olan ve metafizik yerine doğa ve insan baz alan bir bakışı önelemiştir. Sürecin başlangıcında belirsiz ve sezgisel bir yönelim biçiminde ortaya çıkan sekülerleşme, zaman ilerledikçe bilinçli ve sistematik bir yapıya dönüşerek daha somut bir şekil almıştır (Hocaoğlu, 1994: 95-108).

Rönesansın, sekülerleşme sürecinin ilk basamağı ve en önemli dönüm noktalarından biri olduğu ifade edilmektedir. Rönesansın önce Batı dünyasında en büyük sorunsallardan biri, duyuşal deneyimlerle dini öğretiler arasındaki tezatlığın oldukça yüksek bir seviyeye ulaşmasıdır. Rönesansla birlikte, akıl ve gözlem vasıtasıyla elde edilen verilerle geleneksel inanç ve kabuller arasındaki uyumsuzluk git gide daha fazla göz önüne gelmiş, değerler ve toplumsal kabullerin dönüşümünün temelini oluşturmuştur (Hocaoğlu, 1995).

Rönesans'ın oluşumunda farklı iç ve dış dinamiklerin etkisi olmuşsa da aslında en belirleyici olgu, içinde var olunan dünya hayatının meşruiyetini temin etme çabası olmuştur. Bu dönemin asıl hedefi, yaşanan yani fiziksel olarak var olan alemin haklı bir zeminde temellendirilmesidir. Fakat, geleneksel Hristiyan tasavvurunun bu süreçte zıtlaşması nedeniyle, Batı entelektüelleri aynı zamanda hem dini hem de dünyevi olanı temellendirmekte zorlanmışlardır. Bu ikileme son vermek için çözümü yüzünü antik Batı medeniyetine çevirmekte bulmuşlardır ki, Rönesans esasında bu eğilimin en önemli sonucudur. Bu minvalde bilhassa Antikçağ tercih edilen bir örnek olmuştur. Bunun en temel nedeni ise Eski Yunan uygarlığının dünyevi hayatı önceleyen en iyi modelleri sunmasıdır. Bu yönelim nihayetinde, aşamalarla Rönesans kültürünün Hristiyan tasavvur dünyasından uzaklaşmasına ve zamanla daha seküler ve dahi kutsallıkla ilişkisini büyük ölçüde kesen bir hale dönüşmesini sağlamıştır (Özel, 2023: 515).

Sekülerleşme kavramına net olarak vurgu yapılmısa da Reformasyon hareketlerinde de bu sürecin iz düşümlerine rastlanmaktadır. Literatürde 15. ve 17. Yüzyıllar içinde Hristiyan dünyada Katolik Kilisesi'ne karşı bir tepki olarak ortaya çıkan bu hareket, Hristiyan inanç geleneğini tekrar şekillendirme gayesi taşımış ve pek çok Protestan kilisesinin oluşumunda temel etken olmuştur. Reformasyon hareketinin önde gelen isimlerinden Martin Luther (1483-1546), 1517'de Wittenberg'de bir kilisenin kapısına astığı *Doksan Beş Maddelik Tezi* ile Katolik geleneğine karşı Protestan hareketini başlatmış ve kilise otoritesine yönelik tartışmaların fitilini yakmıştır. Luther'in görüşleri, papalık ve kilise yapısını, günah çıkarma, iman, tövbe ve kutsal metinlerin farklı dillerde okunması gibi pek çok konu üzerine yoğunlaşmış, müteakibinde insan ve Tanrı ilişkisini merkeze alıp dini anlayışta esaslı bir dönüşüme öncülük etmiştir. Sosyal bilimciler, Reformasyon hareketlerini Latin Hristiyan dünyasındaki toplumsal yapıdaki değişimi başlatan ve modern sisteme geçişin temelini atan bir süreç olarak değerlendirmişlerdir. Batı Kilisesi'nin deformasyonunu ise sekülerleşmenin en temel sebeplerinden biri olarak ifade etmişlerdir.

Önceki başlıkta belirttiğimiz gibi, Sekülerleşme hareketinin iz düşümleri Rönesans ve Reformasyon hadiselerinde görülse de literatürde kavram olarak ilk kez 1644-1648 yıllarında Katoliklerle Protestanların arasındaki din savaşları neticesinde yapılan "Westfalya Antlaşması" nda kullanılmış olup bu terimle, kilisenin olan malların kamuya aktarılmasını anlatmış ve neticesinde ruhani otoritenin dünyevi güç üzerindeki denetiminin resmi olarak seküler otoriteye devredilmesini ifade etmiştir.

18. yüzyıl Aydınlanması ile sekülerleşme kavramı belirgin bir şekilde tarih sahnesine çıkmıştır. 17. yüzyılın hâkim düşüncesi olan akılcı felsefesinin etkisiyle bilim, felsefe, din, kültür ve sanat farklı bir bakışla yorumlanmış; bilimsel aklın önderliğinde yeni ve farklı düşünce ve sistemler ortaya çıkmıştır

İngiliz devrimiyle başlayıp Fransız Devrimiyle sonlanan Aydınlanma hareketi, sanıldığı aksine yalnızca felsefi bir akım olmayıp, bireysel, toplumsal ve kurumsal dönüşümü ve değişimi de beraberinde getirmiştir. Bu hareketin en temel amacı, mitler, önyargılar, doğa üstü kabuller, dini değer ve inançlardan arındırılmış bir düzen kurarak, halkı eski düzenin tesirlerinden kurtarmak ve akli esas alan bir sosyal yapı meydana getirmek olmuştur. Aydınlanma devri filozofları, insan aklını her çeşit sosyal ve felsefi projede en başat ölçüt olarak kabul etmiş ancak bunun yanında dini etkilerden uzak kavramlar ve ilkeler geliştirmiştir. Bu hareket, bilhassa Avrupa'da

farklı coğrafyalarda farklı biçimlerde tezahür etmiştir. İngiltere'de parlamenter mutlakiyetçilik, Fransa'da despotik yönetimler, Almanya'da ise otoriter devlet anlayışları benimsenmiştir. Fakat, bunların hepsi akıl ve özgürlük ilkeleri etrafında birleşerek, modern toplumların oluşumuna zemin hazırlamıştır. Aydınlanma, Orta çağdan miras alınan dini ve kültürel argümanları seküler hale getirip, akıl ve bilim odaklı bir toplum yapısının gelişmesinin temelini atmıştır (Bellah, 2002: 162;Coşkun, 2005: 54;Bayer, 2022: 18).

18. yüzyıldaki düşünürlerin büyük bir kısmı, dinin toplumdaki tesirinin azalmasını, ilerleme ve modernleşme fikrinin tabii bir neticesi olarak kabul etmektedir. Bilim dünyasındaki gelişmeler Aydınlanma devri ile, dinin ve batıl inançların akıl tarafından aşılacağı düşünülmekteydi. Bu bağlamdaki fikirler genel itibarla bilim, toplumsal yapılar ve teknolojik unsurlar arasındaki sıkı ilişkiyi esas almaktadır. Bu hareket, sekülerleşme ve onunla ilişkili kavramların kapsamlı bir şekilde irdelendiği bir süreç olarak öne çıkmıştır. Bu dönemde, bir alandaki değişiklik ve gelişmelerin diğer alanlara da yansımaya sıkça rastlanmaktaydı. Bunun gibi, sadece birkaç filozof, örneğin Johann Gottfried Herder (1744-1803) ve Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), tarihsel ilerlemenin evrensel bir kanun gibi kabul görülmesini tenkit etmişler ve her toplumun sekülerleşme serüveninin bu genel süreçle örtüşmesi gerektiği tezini sorgulamışlardır. Bu düşünceler ve teoriler, sekülerleşme olgusunun, doğa yasaları kadar kaçınılmaz ve yorumsuz bir süreç biçiminde kabul edilmesine ortam hazırlamıştır (Davis, 2005: 83).

19. yüzyılda ise sekülerleşme kavramı, İngiliz kökenli düşünür G. J. Holyoake tarafından kesin olarak kabul edilmiş olup, "*Secular Society*" adlı bir dernek kurarak da resmi anlamda bunu teyit etmiştir. Bu dernek, doğaüstü açıklamalara gerek duymadan, kişisel ahlaki eylem ve değer planlamalarını referans alan bir adalet düşüncesini benimseyen insanlardan oluşmuştur. Fakat belirtmek gerekir ki, o dönemdeki sekülerleşme kavramının manası henüz günümüzdekine benzer bir anlam taşımıyordu. Zaman ilerledikçe, kavram sosyal bilimlerin genelinde daha karmaşık ve çok yönlü bir muhtevaya bürünmüş, giderek daha olumsuz bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Bu değişim, sekülerleşme olgusunun gelişen düşünsel bağlamlar içinde farklı şekillerde algılandığını göstermektedir (Bayer, 2022: 25).

İlk sosyal bilimciler yazılarında, doğrudan "sekülerleşme" kavramını kullanmasalar da bu fikre yakın ifadeler bulunur. Bu bağlamda Auguste Comte'un (1798-1857) "üç hal

yasası", sekülerleşme serüveninin tarihsel seyrine dair mühim bir örnektir. Comte bu teorisinde, toplumların teolojik, metafizik ve son olarak akıl ve bilimin hâkim unsur olduğu bir dönemi geçireceğini iddia etmiştir (Aron, 2000: 67). Ancak Comte, bu süreçle dinsiz bir toplum öngörmemiş olup; yerine, "İnsanlık Kilisesi" ni oluşturarak dini metafizik etkilerden arındırmış ve toplumsal denetim yönüyle ele almıştır. Comte bu düşüncesinde, dinin sosyal hayattaki işlevini dönüştürme gayretiyle, sekülerleşme sürecini vurguladığını göstermektedir (Bayer, 2022: 25).

20. yüzyılın başlarında Alfred Ernest Crawley (1869-1924), dinin ilkel dönemlerin bir kalıntısı olduğu dolayısıyla da sonunun yakın olduğu görüşünün sıkça vurgulandığını ifade etmiştir. Bu çerçevede Sigmund Freud (1856-1939) ise *Bir Yanılsamanın Geleceği* adlı eserinde, dinin kaynağını "Oedipus kompleksine" bağlamış ve insanların dini imge ve sembollerden kurtulup, içsel sıkıntılarıyla yüzleşeceklerini savunmuştur. Fakat onun dinin sonunun geldiği iddiaları, sekülerleşme kavramının içeriğini tam olarak karşılamamaktadır.

Durkheim de *Dini Hayatın İlkel Biçimleri* çalışmasında kutsal ve kutsal dışını ayırarak dinin sosyal yaşamdaki fonksiyonunu vurgulamıştır. Ona göre, bilimsel olarak akılculuğun gelişmesi ve öncelenmesi, geleneksel dinlerin çökmesine sebep olmuştur. Max Weber ise, insanlığın başlangıcında dünyanın kutsallıkla dolu olduğunu, ancak modern çağda büyüünün bozulduğunu ve sekülerleşmenin gerçekleştiğini iddia eder (Weber, 1985: 93). Onun bu ifadesi, dünyanın sekülerleşmesini ve toplumsal yaşamda insanların rasyonelleşmesiyle ilişkili olarak, doğanın kutsal görüntüsünden arındığını ve Tanrı ile insan arasındaki ayrımın belirginleştiğini savunur. Weber bu görüşüyle, doğadaki kutsallığın kaybolduğunu ve sekülerleşmenin ilerlediğini ifade eder (Weber, 1985: 93; Aron, 2000: 431; Attas, 1995: 42).

İlk sosyal bilimciler, sekülerleşme olgusunu modernleşmenin ana bir bileşeni olarak görmüş ve bu sürecin etkisinin dünya geneline yayılacağına inanmışlardır (Güngör, 2022). Onlara göre, modernleşmenin etkisi arttıkça din, sosyal yaşamda daha özel ve küçük bir alana çekilecek, etkisi azalacak ve tamamen bireysel bir olguya dönüşecektir. Sekülerleşme, insan topluluklarının kutsal olana olan ilgilerini ve inançlarını kaybetmesi ve dini kuvvetin zayıflaması olarak anlaşılmıştır. Fakat, sekülerleşme tezi, zaman ilerledikçe durağan bir teori olmamış, yaşanan her dönemde yeni anlamlar kazanmıştır. Bu teori, dünya genelinde yaşanan gelişmeler ve hadiseler bağlamında tenkit edilmiş, sekülerleşme sürecinin öngörülleri ve savunduğu ilkeler tartışmaya

açılmıştır. Nihayetinde, sekülerleşme tezi, mutlak doğru bir yaklaşım ve teoriler bütünü olarak kabul edilmemiş ve farklı bakış açılarıyla yeniden şekillendirilmiştir.

4.1.4. Ahlakın Sekülerleşmesi

Seküler ahlak, etik ilkeler ve değerler tespit edilirken dini inancı, metafizik kabulü veya ilahi bir otoriteyi esas almak yerine akıl, felsefi analiz ve düşünceler ile toplumsal normlardan yararlanan bir ahlâk tasavvurudur. Bu teoriler, laik hümanizm, ateizm, agnostisizm gibi dini kural ve metafizik kabule dayanmayan düşünce ekollerinde oldukça yaygın olarak benimsenmektedir. Seküler ahlak teorileri ve sistemleri, kişilerin ahlâkî kararlara varmasında eleştirel ve yargılayıcı düşünce, empati, kendilik bilinci ve bireysel özerk saygı gibi unsurları ön planda tutmakta; bireyin kendi ilke ve değerleri doğrultusunda ahlaki ilkeler ve kaideleri belirlemesinin imkanını savunmaktadır. Yani seküler etik teoriler, dini ahlak ekollerinden farklı biçimde, ahlâkî ilke kuralları ilahi bir otoriteye veyahut kati müeyyideleri esas almaktan kaçınmaktadırlar. Dini kural ve kaideleri temele alan ahlaki ekol ve sistemler, kişilerin ahlaki ilke ve kuralları uygulanır kılmak için ilahi bir güce veyahut metafizik bir otorite mekanizmasını asıl alırken, seküler ahlâk ekolleri, etik fiil ve davranışın bireyin özsaygısı, toplumsal mutabakat ve akıl yürütme ve analiz yetisi vasıtasıyla oluşturulabileceğini iddia etmektedir. Bu durumda da bireyin ahlaki ilke ve kurallara uymasında dışsal bir otoritenin bulunmaması nedeniyle eleştirilere muhatap olmaktadır.

Seküler etik teorilerinin benimseyicileri ve takipçileri, ahlaki eylem ve davranışın kişisel çıkar ve kazanımlar odaklı temellere dayandırılmasını tartışmalı bulmaktadır. Onlar için, ister dini istek ve beklenti, isterse dünyevi bir çıkar için yapılsın, ahlaki bir istek ve davranış saf bir iyilik niyeti ve amacı ile gerçekleştirilmelidir. Dolayısıyla, kişinin herhangi bir otoriteye bağlı olmadan ahlaki kararlar alması gerekliliği vurgulanmaktadır. Bununla birlikte, bireyin şahsi değer yargıları ve ilkelerinden başka bağlayıcı bir ahlaki otorite kabul edilmemesi, ahlaki göreceliliğe ve ahlaki ilke ve değerlerin nesnel bir zeminden ayrılacağı da vurgulanmaktadır. Bu bağlamda, seküler ahlak ile dini ahlaktaki asıl farklılıkların neler olduğu üzerindeki felsefi tartışmalar da devam etmektedir. Bir tarafta ahlaki ilke ve değerlerin sosyal mutabakat ve bireysel ilke ve değerlerle temellenen bir ekolle devamlılığını sağlayabileceği savunulurken,

diğer yanda kati etik ilke ve değerlerin olmadığı bir ahlâkî sistemin keyfiliğe ve göreceliliğe yol açabileceği öne sürülmekte olup, seküler etik sistemlerinin ahlaki bağlayıcılığının nasıl temellendirilebileceği konusu, etik tartışmalar içerisinde önemli bir yer tutmaktadır (Gökhan, 2023: 260).

Ahlaki değerlerin ve ahlâk ilkelerinin belirlenmesi meselesi, insanlık tarihi boyunca değişik düşünce akımları tarafından ele alınan önemli bir konu olagelmıştır. Bu bağlamda, ahlakın kaynağının din olup olmadığına dair tartışmalar ve varsayımlar, geçmişten bugüne kadar süregelmiştir.

Bazı filozoflar bilhassa ahlak felsefecileri, ahlaki değerlerin ve ahlâk ilkelerinin kaynağının din olduğunu ve kutsal metinlerin ahlaki normları belirlemede temel teşkil ettiğini savunmaktadır. Onlar, din olmadan ahlaki ilkelerin evrensel bir çerçevede kabul edilmesi ve sürdürülebilir olmasının güç olduğunu ifade ederler. Yine onlar, dini referans almayan bir ahlak anlayışının fertler ve toplumlar arasında değer farklılaşmalarına neden olabileceği ve ortak bir etik mekanizmasının oluşmasının zorlaştırabileceği düşünmektedirler.

Diğer yandan, seküler ahlak anlayışını benimseyen düşünürler ise, ahlakın kaynağını insan aklı, dili, kültürü ve toplumun dinamikleri çerçevesinde ele almaktadır. Onlara göre, ahlaki değerler, metafizik veya ilahi kaynaklardan müstakil olarak bireyin akıl yürütme kapasitesi ve toplumsal değerlerle biçimlenmelidir. Bu yaklaşıma göre, sekülerleşme süreciyle beraber ahlakın dini referanslardan ayrıştırılarak daha çok akıl ve evrensel etik ilkeler ve değerler bağlamında düşünülmesi gerektiği fikri yaygınlık kazanmıştır (Attas, 1989: 49).

Bu bağlamda ahlakın kaynağına dair tartışmalar, din fenomeninin ahlaki değerler ve ilkeler üzerindeki tesirinin tarihsel ve felsefi iz düşümlerini gözler önüne sermektedir. Din merkezli ahlak tasavvurunun yanı sıra, seküler etik yaklaşımı da modern toplumlarda daha fazla kabul görmektedir. Sekülerleşmenin hız kazanmasıyla, toplumsal ilke ve değerler giderek daha fazla müstakil hale gelmekte, kişilerin ahlaki kararlarını ise rasyonel düşünce ve evrensel etik ilkeler şekillendirmektedir. Ahlakın temel kaynağına ait sorular, bireylerin dünya görüşüne ve felsefi bakış açılarına bağlı olarak farklılık göstermeye devam etmektedir (Aydın, 2011: 3).

İlkçağ ve Orta Çağ felsefelerinde ahlak, aşkın bir varlık anlayışı temelinde ele alınmış; bu çerçevede, varlık ile ahlak arasında güçlü bir bağ kurulmuştur. Tanrı düşüncesi hem

evrenin ilkesi hem de ahlaki değerlerin kaynağı olarak kabullenilmiştir. Bu yaklaşımda ahlaki ilkeler ve yasalar, aşkın ve evrensel bir dzenin yansımasıdır. Yeniçağ felsefesiyle bu metafizik temellendirme sorgulanmaya başlanmış, bilgi kuramı merkezî bir konuma gelmiştir. Böylece her felsefi mesele, öncelikle epistemolojik zeminde değerlendirilmeye başlanmıştır. Bu dönüşümle beraber varlık ile bilgi, olan ile olması gereken ayrıştırılmış; doğa yasaları ile ahlaki ilke ve yasalar birbirinden bağımsız tasavvur edilmiştir. Nihayetinde ahlak, aşkın değil, daha çok akla ve bireysel değerlendirmeleri esas alan bir çerçevede açıklanmıştır.

Bu değişimin etkisiyle, metafizik ve teolojinin belirleyici olduğu Orta ağ düşüncesinde ahlakın temeli Tanrı ve aşkın varlık anlayışıyla ilişkilendirilirken, Yeniçağ düşüncesinde ahlak ve ahlaki değerler bilgi kuramına dayandırılmıştır. Dolayısıyla, iyi ve kötünün temellendirilme biçimini de dönüşüme uğramış ve bireyin bilgisi ile onun iradi eylemleri ahlaki değerlerin belirlenmesinde merkezi bir rol üstlenmiştir (Trkgl, 1998: 292).

Attas'a göre, hayat sistemi seküler değer ve ilkelerle temellendirilen bir toplumda insanın vasfı ve kıymeti, üretkenliği ve ekonomik yaşamdaki katkısıyla belirlenir. Böyle bir sosyal yaşamda, anlam arayışı ancak maddi ve seküler kazanımlarla sınırlandırılır (Attas, 1995: 105). Nihayetinde bu süreç, ferdin manevi ilke ve değerlerden uzaklaşmasına, kendisini mutlak bir otorite kaynağı olarak tanımlamasına ve herhangi bir aşkın otorite ve hakikate dayanmaksızın hareket etmesine sebep olur. Sonuç olarak da birey hem insanın kendi doğasına hem de çevresindeki her Şeye karşı adil olmayan bir tutum ve davranış geliştirebilir (Attas, 1995: 61).

Fakat, ilk bakışta kutsal olanı reddettiği düşünülen sekülarizm, aslında kendine has yeni bir kutsallık alanı yaratmaktadır. Geleneksel anlamda kutsal kabul edilen değerlerin yerini, kesin ve değişmez olduğu öne sürülen dünyevi normlar almaktadır. Bilim ve rasyonelite, sorgulanamaz otoriteler haline getirilirken, modern dünyanın ürettiği kültürel ve ahlaki normlar, adeta kutsal bir gerçeklik olarak kabul ettirilmektedir. Böylece, birey yalnızca fiziksel gereksinimleri ve psikolojik dürtüleriyle tanımlanan bir varlığa indirgenirken, insana dair aşkın ve manevi boyutlar giderek göz ardı edilmektedir. Bu dönüşümle birlikte, ahlaki ve insani değerlerin temeli, metafizik ve manevi boyutlardan uzaklaşarak tamamen maddi ve ölçülebilir unsurlarla yeniden inşa edilmektedir (Attas, 1989: 45).

Hülasa sekülerizm düşüncesi, kişisel ve toplumsal yaşamı şekil veren dinsel unsurları geri planda bırakarak, insan merkeze alan bir bakış açısıyla sadece bu dünyayı güzel yaşamayı amaç edinen bir düşünce ve hayat felsefesi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu görüş ekseninde, insanların dini argümanlardan uzaklaşması, inanç ilkeleri ve ibadetlerin yerine dünyevi amaçların tercih edilmesi, dinin toplumsal yükümlülüklerinin seküler yapılarca tekrar anlamlandırılması ve kutsal olanın yerine dünyevileşmenin geçmesi kabul edilen bir sonuç haline gelmektedir. Sekülerleşme serüveni, bireyin günlük hayatını tanzim ederken dini referansları dışlayarak sadece maddi ve rasyonel olguları incelemesini beraberinde getirir. Bu bağlamda biçimlenen ahlaki yapılar, metafizik ve ilahi referanslardan kendisini soyutlayarak dünyevi gerçeklikleri temel alır ve yeni değer dünyasını ve ahlâk tasavvurunu meydana getirir (Aydın, 2011: 9).

4.2. Seküler Ahlak Teorileri

Seküler ahlaki sistemler, etik ilkeleri belirlerken dini inanca veya ilahi rehberliğe dayanmak yerine, akıl, felsefi analiz ve toplumsal değerleri temel alan bir çerçeve sunmaktadır. Bu sistemler, ahlaki değerleri belirlerken eleştirel düşünce, empati, kendilik bilinci ve özsaygının önemini vurgular. Din temelli ahlaki sistemler, bireylerin ahlaki kurallara uymasını ilahi bir otorite veya yaptırım mekanizmasıyla güvence altına alırken, seküler ahlak, bireyin ahlaki değerlerini ancak özgürlük ortamında gelişen özsaygı ve bireysel sorumluluk temelinde oluşturmasını gerektiğini savunmaktadır. Bu yaklaşıma göre, bireyin kendi özgür iradesi ve subjektif değer yargıları dışında herhangi bir otorite veya yol gösterici gücün kabul edilmemesi esastır. Ancak, dışsal yaptırım mekanizmalarının yokluğu nedeniyle, bireyin ahlaki sürekliliğini nasıl sağlayacağı tartışma konusu olmaya devam etmektedir.

Seküler etik teorisyenlerine göre, geleceğe yönelik pragmatist amaçlara dayanan bir ahlak anlayışının ister dini ister dünyevi bir menfaat için olsun, ahlaki değeri tartışmalıdır. Bir eylemin salt bir çıkar güdüsüyle gerçekleştirilmesi, ahlaki değeri zedeleyerek etik davranışı bir çıkar ilişkisine indirgemektedir. Oysa gerçek ahlaki davranış, bireyin herhangi bir otoriteye dayanmaksızın, bilinçli ve özgür iradesiyle aldığı kararlarla şekillenir. Ancak, etik değerlerin salt bireysel özsaygıya

dayandırılması, ahlaki sürekliliği sağlayacak nesnel bir bağlayıcılığın eksikliğini gözler önüne sermektedir.

Bununla birlikte, seküler ahlak sistemi, bireyin kendilik bilinci ve özsaygısını temel alan bir etik sistem inşa etmeye çalışmaktadır. Ancak, insana mutlak bir etik yetke tanıyan bu anlayış, ahlaki göreceliliğe ve bireysel özneliliğin keyfiliğine yol açma riski taşımaktadır. Bu nedenle, seküler etik sistemlerinin ahlaki bağlayıcılığının nasıl temellendirilebileceği konusu, etik tartışmalar içinde önemli bir yer tutmaktadır (Gökhan, 2023: 265).

Socrates'e atıfta bulunmadan başlayan herhangi bir ahlak felsefesi veya ahlak kuramı etik tarihinde yoktur diyebiliriz. Onu benzersiz kılan ise ahlakı felsefi ve kuramsal olarak araştırma ve değerlendirme işine ciddi ve detaylı bir biçimde soyunan ilk düşünür olmasıdır. Genel olarak Grek felsefesinde özelde Kinikler ve Kireneliler, bu ikisinin fikirlerinin genişletilmiş şekli ve devamı olan Stoacılar ve Epiküros, sonrasında büyük Sokratesçiler namıyla tanınan ve mutlulukçu etik kuramının iki mühim şahsiyeti Platon ve Aristoteles üzerinde oldukça etkili olmuştur. Socrates sonrasında iki farklı felsefe okulu oluşmuştur. Birincisi Aristippos'un öncülüğündeki *Kirene okuludur*. Onlar yeme-içme, cinsellik vb. aktif fiziksel/maddi zevk ve hazları "en yüksek iyi" ve "mutluluk" olarak görüp, sayısal bir "hazcılık/hedonizm" oluşturmuşlardır. Bu telakki daha sonra, "acıdan kaçınma" biçiminde tanımlanabilecek pasifize edilmiş ruhsal zevk ve hazlara "en yüksek iyi" ve "mutluluk" olarak tanımlayan Epiküros'un pasif ruhi hazcılığında, sonrasında ise "yararcı/utilitarian" ahlak ekolünde vücut bulmuştur.

Tam tersi bir yaklaşım olan Kinik okulunda ise, "mutluluk"u gereksinimleri en aza indirmek, çevredeki her şeye karşı ilgisiz/duyarsız ve kayıtsız kalmak biçiminde değerlendirerek bir "duyarsızlık/kayıtsızlık ahlakı" oluşturmuşlardır. En önde gelen temsilcisi Sinoplu Diyojen (MÖ? -323) Büyük İskender'e "*gölge etme başka ihsan istemem*" diyerek felsefi görüşünü özetlemiştir. Bu ekolün devamı da Kıbrıslı Zenon (MÖ 334- 262)'un başını çektiği Stoacılık'tır. Onlar da Kiniklerin görüşlerini "kendine hâkim olma ve dış etmenlere kayıtsız kalma" biçiminde yorumlamışlardır. Kaderci ve çileci bir anlayışı içselleştiren stoacılar bu görüşe de "evrendeki logos ile Tanrısal iyiyi özdeş" kabul eder ve "ilahi taktire boyun eğme, tabiata muvâfık yaşama" prensiplerinden ulaşmışlardır. Çileci ve kaderci bu anlayış sonraki yıllarda bazı noktalarıyla Hıristiyanlık ve İslam ahlakına tesir etmiştir. Tekrar etmek gerekirse

Platon ve Aristoteles ilerde detaylandıracağımız “erdem ahlakında”, Aristippos ‘un haz ahlakını da Sinoplu Diyojen’in kayıtsız kalma ahlakını da eleştirerek bireyi içinde bulunduğu toplumda mutlu hedefleyen “mutlulukçu/eudaimonist” “erdem ahlâkı” oluşturmuşlardır (Gökberk, 1994: 96-101; Arslan, 1999: 131-137).

Sonraki yıllarda bilhassa yakın zamanda David Hume, Jeremy Bentham (1748-1832) John Stuart Mill vb. düşünürlerce yeniden dönüştürülen “faydacı ahlâk” ta da “en çok kişiye, en fazla haz ve fayda veren eylemler” en iyi ve en doğru eylem olarak değerlendirilmiştir. Hume ahlâkî ilke ve değerleri akılla değil, Epikür’de de gördüğümüz gibi hazla temellendirebilir. Zira bireyin haz ve acı istemiyle eylemde bulunduğunu kabul eder. Akıllı arzu ve tutkuların kölesi olarak görür ve eylemleri bu akıl değil, haz ve acının yönettiğini ifade eder. Yine Kant’ın “ödev ahlâkı” nda da “ödev duygusu” ve “ahlâk yasası” ndan ortaya çıkan eylem iyi/doğru görülmüştür. Tek Tanrılı dinlerdeki ahlâk sistemlerinde de Tanrının emrettiği şeyler “iyi/doğru”, yasakladığı şeyler ise “kötü/yanlış” olarak görülmüştür (Özlem, vd., 2013: 46-83).

Ahlâkın temellendirme sorunu, bu meseleyi işleyenlerin felsefe yapma biçimlerinin konuyu açıklama şekline yön verdiğini söylemek yerinde olacaktır. Ahlâkın kaynağı veya ahlâkın temellendirilmesi meselesine anlamlı bir yanıt verilebilmesi için bazı nüanslar gerekmektedir. İlki genelde felsefeyi özelde de ahlâk felsefesini bir hakikat arayışı olarak görmek gerekir. İkincisi ise felsefe yapmanın bir “değer” oluşturma geçerliliğinin olduğunu kabul etmek gerekir ki ahlâkın temellendirilmesine dair betimlemeden öteye bir anlatıya gidilebilsin. Bu konuda verilen cevaplara göre, normatif, betimleyici ve metaetik olmak üzere üç ana etik tipi söylenebilmektedir. Biz çalışmamızda ahlakın temellendirilmesi noktasında sadece izahat vermekle yetinmeyip ahlakın kaynağı olarak ifade edilenlerin aynı zamanda bütün fiillerimizin prensiplerini de vermesi gerektiği, nihayetinde de “iyi” güzel ahlakı öğreneceğimiz kaynaklara ait bir amaç sunduğu için “Normatif Ahlak Teorilerini” ayrıntılı olarak ele alacağız. Betimleyici ve Metaetik Teorileri basitçe açıklamakla yetineceğiz (Özturan, 2024: 153-154).

4.2.1. Metaetik Ahlak Teorileri

Eski Yunanca ‘da “meta” terimi “üst veya öte” manasına gelir. Metaetik, “iyi-kötü”, “doğru-yanlış”, “ahlâklı-ahlâksız” vb. ahlâkla ilgili kavramların ve terimlerin kaynağı,

muhtevası, sınırları ve bilhassa anlamları meseleleriyle ilgilenen bir etik dalıdır. Metaetik, ahlâk felsefesinin analitik ve belki de en teorik bölümüdür. Filozofların normatif açıklama ve önerilerde bulunmalarına muhalefet ederek kavramsal ve mantıksal analizleri ahlâk düşüncesi bağlamında tek başına kâfi bir eylem gibi görmesinden dolayı 20.yy analitik felsefe ekolüyle birlikte değerlendirilir (Yaran, 2022: 16-17).

İnsan eylemlerinin iletişim aracılığıyla aktarılması ve bunun bireylerce içselleştirilmesi temel kabul edilerek, gündelik ahlâk dili analiz edilmekte, sonrasında ahlâkî eylemlerin niteliği ile sebepleri üzerine açıklamalar yapılmaktadır. Bu yaklaşımı destekleyen düşünürler, benzer başlangıç noktalarından hareket etmelerine rağmen, ahlâki kavramları, sözcükleri, yargıları ve bunların kaynaklarının önemiyle işlevine göre farklı sonuçlara ulaşmışlardır (Pieper, 2012: 205).

Etiğin çözümleyici yanı veya çeşidi olarak oluşmuş olan bu felsefe ekolü özellikle Anglo-Sakson çevreye çok tesir etmiş olan yeni bir felsefe oluşturma şeklinin etikteki karşılığıdır. Bu görüşü savunan filozoflar klâsik ve normatif etiğe karşı çıkarak “etikte yapılması gereken en önemli şeyin ahlâkî kavramları, ahlâkî yargı ve ilkeleri analiz etmek” olduğunu ifade ederler. Yine onlara göre diğer ahlâk filozoflarının da kendilerine ahlâkî gerçeklere tesir etme olanağı sunacak özel bir anlayış ve kavrayışları olmadığı için normatif etikle ilgilenmemeleri gerektiğini söylerler. Dolayısıyla onların diğer insanlara ahlâkî çıkarımlarda bulunma ve nasıl yaşamlarına yön vermeleri gerektiğini söyleme haklarının da olmadığını savunurlar. Hatta onlar rasyonel ve normatif etik yapılar oluşturma cihetindeki felsefî çalışmaların, düşünürlerin tam yirmi beş yy. ’lık gayretlerine karşın büyük oranda başarısızlığa uğradığını ifade ederler (Cevizci, 2021: 27).

Metaetik başlığının içeriğinin çalışmamızla direkt bağlantısı olmadığı için ana hatlarıyla bilgi vermekle yetinilecektir. Metaetik ekoller ve metaetiğin ilgilendiği konularla ilgili kapsamlı okuma yapmak istenirse gerek atıfta bulunulan kaynaklardan gerekse kaynakçadaki konuyla ilgili eserlerden faydalanılabilir.

4.2.2. Normatif/Klasik Ahlak teorileri

Bu kuram, ahlâkî alandaki vicdan veya dilsel fenomenlerin incelenmesiyle çerçeveyen betimleyici etikten farklı bir görev üstlenmektedir. Normatif etik, ahlâkî

istek ve kuralların betimlenmesinden ziyade nedenleriyle beraber temellendirmeyi amaçlamış; bu görevi uygularken de ya kesin olarak kendine tabi olunması arzu edilen en üst düzeydeki ahlâk ilkesine bağlanır veya yerine getirilmesi çoğunluğu alakadar eden “en üst iyi” ye gönderme yapmaktadır (Pieper, 2012: 214).

Bu teoriye göre filozof, gündelik yaşamın ahlâkî olgularını kapsayıcı bir tasavvur düzleminde konumlandırmaya çalışır. Milattan önce beşinci yüzyıla uzanan etik düşünceyi, felsefenin bir branşı veya disiplini biçimine sokan en önemli şey, Socrates ve Platon gibi ilk büyük düşünürlerin insan yaşamının gayesi ve erdemli/faziletli bir yaşamın özelliklerini düşünme sürecine girmeleri olmuştur. Bunun aksine Sofistler evrensel etik ilke ve değerlerin olmadığı teziyle gerçek anlamda bir etik rölativizmin temsilciliğini yapmışlardır. Socrates ve Platon ise evrensel ahlâkî ilkelerin var olduğunu savunmuş ve bunu temellendirmeye çalışmıştır. Onlar farklı olay ve davranışlardan oluşan ahlâkî hayatı erdem/fazilet ve eudaimonia/mutluluk vb. iki önemli kavram üzerinde temellendirerek anlamlı bir biçime getirmişlerdir. Onlardan sonraki tarihlerde etik üzerine kafa yoran düşünürler ahlaklı olmayı mümkün hale getiren, ahlâkî yaşamı oluşturan şartları, kişinin ahlâkî davranışlarını araştırılmayı esas almışlardır. Bu bağlamda davranışların dayandığı ilke ve değerler incelenmiş ve insan yaşamının asıl gayesinin ne olması gerektiği tartışılmıştır. Etiğin bu anlatılan kurucu ve normatif yönü, Socrates ile başlayıp yirminci asıra kadar devam eden normatif/klasik etik şeklinde isimlendirilir (MacIntyre, 2001: 24-25; Cevizci, 2021: 25-26).

Bu etiğin önermeleri değer yargıları ve ilkeleri içerir. Bunlar bazı filozoflarca doğru veya yanlış olmaları konusunda bir kanaate varılmayan, bundan dolayı da ne yanlış ne doğru olabilen yargı ve ilkeler olmalıdır. Bu tarzda ahlâkî ilke ve değer yargılarının yer aldığı normatif etik, ahlâkî davranış şifreleriyle değer atfeden karara varmanın moral biçimlerinin sentezlenmesiyle ilgilidir. Normatif etik bu sebeple iyiyi, doğruyu, adaleti, ödevi, sorumluluğu, mutluluğu vb. açıklayıp ahlâkî ilke ve değerler oluşturup norm belirler. Devamında da insanların bu ilke ve normları kabul etmelerini ister. Bundan dolayı normatif yaklaşım etik ilke ve değerlerin evrensel olduğunu kabul eder ve bu ilke ve değerleri ilk olarak rasyonel bir zemine inşa edecek biçimde birtakım haklar tanıma taktikleriyle temellendirir. “Hırsızlık yapmak dinen günah, ahlâkî olarak da kötüdür” diyen İslam etiği, “İnsanın her durum ve şartta amaç olarak görülmesi gerektiğini” savunan Kant’ın ödev etiği, “*Verilen sözler yerine getirilmelidir*” diyen

William David Ross (1877- 1971)'un deontolojik etiği normatif etiğe örnek olarak verilebilir. Bu tasavvurlardaki müşterek argüman seçilmiş bir ilke, davranış tarzı ve ahlâkî değerlendirme çeşidinin ön görülmesi ve muhataptan talep edilmesidir (Cevizci, 2021: 38).

Normatif etik, ilk olarak kullanılan ahlâkî ilke ve erdemlerin var olduğunu kabul eder, daha sonra bunları felsefe perspektifinde değerlendirip, tartışıp gerekirse eleştirip yeni normlar belirleyip bunların anlatılıp temellendirilmesini ve bireylere tavsiye edilip öğütlenmesini sağlayan ahlak felsefesi alanıdır. Bazen bireysel bazen toplumsal ve bazen de küresel düzlemde kişilere “iyi- doğru tutum, doğru eylem ve fiiller ve insanlar arasındaki politik konularda” kılavuzluk yapmaktadır. Eylemlerin “doğru ve yanlış” olarak nitelenmesini sağlayan kıstaslar nelerdir, iyi huylar ve doğru karakter özellikleri nelerdir, ahlaki ödev ve görevler nelerdir vb. soru ve sorunlarla ilgilenir.

Kural koyucu ve sistematik olan ahlâk felsefesinin Batı’da ortaya çıkan kısmın Platon, Aristoteles, Immanuel Kant ve Jeremy Bentham’dan esinlendiği söylenebilir. Platon, Aristoteles erdem ahlakı (virtue ethics), Immanuel Kant, ödev ahlakı (deontology) ve Jeremy Bentham ise faydacı ahlakın (utilitarianism) en mühim isimlerindendirler. Sonraki dönemlerde etiğin normatif/kural koyucu ekolüyle uğraşan filozoflar bu düşünürlerden oldukça etkilenmiş olup, bunların yaklaşımlarıyla fikirlerine yön vermiş, noksan kalan yerleri tamamlamaya ve onları kendi yaşadıkları döneme taşıyarak o devrin argümanlarıyla ifadelendirmeye gayret etmişlerdir (Kala, 2024: 103).

Normatif etik kuramlar, “iyi ve kötüyü”, “doğru ve yanlış” eylemi düzenleyen ahlaki ilke ve değerlere, doğru davranışı yeti haline getirmiş şahsiyet özelliklerine ulaşmaya çalışmaktadır. Bu etiğin çeşitlerinde kullanılan başlıca kavramlar kriter- ölçüt, karakter-şahsiyet, ilke ve erdemdir. “Başkalarının bize yapmasını istediğimiz şeyleri biz de onlara yapmalıyız; yapmasını istemediklerimizi biz de onlara yapmamalıyız” kuralına göre akıl yürüterek eylemlerdeki doğru veya yanlışlığı belirlenebilir. Bu kural tek başına tüm edimleri değerlendirebilecek normatif teori çeşidine bir örnektir. Diğer bazı teoriler de bir ilkeye göre değil, bir ana ilkeler sistemine veya iyi karakter niteliklerine göre yorumlanır. Batı ahlâk felsefesinde normatif etik kuramlar üçe ayrılmaktadır. Oluşum dönemlerine göre sıralandığında bunlar, “erdem etiği-aksiyolojik etik”, “faydacı etik- Sonuççu/teleolojik etik” ve “ödev etiği- deontolojik etik” tir (Yaran, 2022: 16-17-34).

4.2.2.1. Erdem Ahlakı (Aksiyolojik Etik)

Erdem / fazilet anlamına gelen “*virtue*”, tekâmül, mükemmellik ve kabiliyet manasına gelen “*virtus*” sözcüğünden türemiştir. Ahlâk ilminde ise erdem, bireyleri ahlâkî eylem yapmaya sevk eden ve onlarda beğeni oluşturan dürüstlük, cömertlik, nezaket vb. ahlâkî karakter veya kişilik özellikleri biçiminde tanımlanır. Bu etik kişileri en temel amacı olan mutluluğa (*eudaimonia*) yönelten erdemleri ve onları mutsuzluğa sürükleyen reziletleri araştıran ve ifadelendiren ahlâk anlayışıdır. Buradan hareketle bu ahlakı mutluluk ahlakı olarak da ifade edilebilir (Kala, 2024: 103).

Normatif etik teorilerinden ahlâkî alanda diğer ikisinden değişik bir tarafa değinmesi, ahlaklı olma ölçüsünde tamamen farklı bir argümanı öncelemesinden dolayı ayrılır. Hatta diğer iki etik türünün karşıtı veya alternatifidir denilebilir. Çünkü erdem etiği, ahlâkî konuda diğerlerinden değişik bir noktaya yönelir ve ahlaklı olmada tamamen başka bir ögeye vurgu yapar. İlerleyen bölümlerde açıklayacağımız gibi “deontolojik etik” ödev, yükümlülük veyahut ilkeleri önceleyip, evrensel ahlâk kanunu ya da koşulsuz emirlerden oluşan ödevde uygunluğu öne çıkarır. Diğer taraftan “teleolojik etik” iyi ve faydalı sonuçlara ulaşmanın önemine dikkat çekerken, bir davranışın ahlaklılığının oluşturduğu sonuçlara tanımlanacağını savunur. Erdem etiği ise, bunlardan farklı olarak, ahlâkî yaşamın en önemli argümanının eyleyenin karakterini ve erdemi önceler (Cevizci, 2021: 133-134).

Erdem etiğinde “iyi”, “herkesin arzuladığı şey” ya da herkesçe talep edilen nihai hedef/gaye; “mutluluk” ise başka herhangi bir şeye ihtiyaç duymadan kendisine yeterli olan ve yalnızca kendisi için talep edilen “en yüksek iyi” veya “en yüksek değer” kabul edilmektedir. Yani o, ulaşılmayla başka bir şeye yönelmeye ihtiyaç olmayan iyi eylemlerin en yetkini ve en fazla müracaat edilenidir. Sokrates mutluluğu, “en yüksek iyi” şeklinde değerlendirip bilgiyi merkeze alarak açıklamaya çalışmıştır. Bir nevi o, bilgilerin doğruluğunu, ahlaksal olarak doğruluğun ön şartı olarak görmüş ve bilgi kuramından (epistemoloji) ahlaka varmıştır. Mutluluğu nihai gaye olarak görmesi yönüyle “teleolojik etik” çeşidinin, bilgiyi mutluluğa yönelten en önemli erdem olarak değerlendirmesi açısından da “erdem etiğinin” ilk örneklerinden olan bu teoride tabii hayatta olduğu gibi ahlâkî yaşamda da kesin değer ve özlerin mevcut olduğu düşünülür. Sokrates mutluluğa erdemli olmak, bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adalet vb. erdemleri yaşayarak ulaşabileceğini savunarak ahlâkî doğruların bilgisinin ahlaklı bir

hayat için kâfi geleceğini ileri sürer. Bu sebeple erdemleri birer bilgi türü olarak tanımlar (Ayvaz, 2023: 25).

Erdem ahlâkı teorisi, ahlâkın temeline bireyin karakterini yerleştirmektedir. Bu düşüncede ahlâkî ilke ve yargıların temelinde eylemlerden çok, bu eylemleri yerine getiren kişinin içsel yapısı, yani karakteri yer almaktadır. Teoriye göre ahlâklı olmak, belirli ilke ve kurallara uymaktan ya da davranışta niyetin güzel olmasından ziyade, erdemli bir kişiliğe sahip olmayı gerektirir. İyilik, fazilet ve üstünlük gibi kavramlar, bu anlayışın temel dayanaklarını oluşturmakta ve bireyin nasıl biri olması gerektiği sorusuna odaklanmaktadır. Erdem ahlâkı, ahlâkî hayatı sadece fiillerle sınırlandırmaz; bunun yerine bireyin karakterini ve bu karakterin taşıdığı erdemleri ön plana çıkarmaktadır. Bu noktada “*ne yapılmalı?*” sorusu yerine “*nasil biri olunmalı?*” sorusu önem kazanmaktadır. Yaklaşımına göre erdemli bir hayat, ancak erdemli bir karakterle mümkündür. Eylemler ise bu karakterin dışa yansıması hali olup, davranışların ahlâkî değeri, onları gerçekleştiren bireyin erdemli olup olmamasına bağlıdır. Bu yaklaşım, bireyler arası farklılıkları ve her bireyin biricik doğasını dikkate alarak, ahlâkî ilişkileri daha esnek ve kişisel bir düzeyde yorumlamaya imkân tanımaktadır. Fail odaklı bir anlayışa sahip olan bu teoriye göre, ahlâkî iyilik, yalnızca erdemli bireyler aracılığıyla gerçekleşebilir. Böylece ahlâk, soyut kurallardan çok, somut kişilik özelliklerine dayandırılır. Neticede, erdem ahlâkının nihai hedefi, idealize edilmiş kurallardan ziyade erdemli bir birey yetiştirmektir (Bulut, 2021: 128-129).

Erdem ahlâk teorisinin biri klasik dönem diğeri ise modern iki şeklinden bahsedilebilir. Klasik erdem etiği hoca-öğrenci ilişkisiyle Socrates, Platon ve Aristoteles’in bulunduğu Yunan düşüncesinde oluşturulmuştur. Kurucusu Socrates kabul edilen klasik dönem erdem etiği zirve noktasına Aristoteles’le varmıştır. Ancak 20. Asrın son yarısında onun sistematize ettiği bu ahlakı yeniden/ modern bir okumayla izah edilmesi ve antik dönemin yeniden can bulması şeklinde açıklanan ikinci bir versiyonundan modern dönemde erdem etiğinden de bahsedilir. Elizabeth Anscombe (1919-2001), Philippia Foot (1920-2010), Michael Slote (1941-), Mary Rosalind Hursthouse (1943-), Alasdair MacIntyre (1929-2025), Roger Crips (1961-) gibi düşünürler modern dönem erdem etiği temsilcilerindedir. Bazıları erdem ahlakını yeni bir teori olarak görmüşlerdir çünkü eski olan bu antik dönem fikirleri yeni okumalarla canlandırılmıştır (Cevizci, 2021: 137). Bazıları da eski bir teori olarak

değerlendirir çünkü Socrates, Platon, Aristoteles'in fikirlerine geri okumalar yapılmıştır. Bu hususlar dikkate alındığında çok teferruatlı bir muhtevaya sahip olan erdem ahlakını, klasik dönemde en kapsamlı şekilde ilk defa sistemleştiren Aristoteles etik tarihini derinden etkilemiş İslam ahlâk felsefesinde de oldukça etkili olmuştur. Fakat bilhassa 18 ve 19. Yüzyıldan sonra değişik ahlâk teorilerinin tesiri bazı ahlâk filozoflarının eleştirileriyle etkisini kaybetmiştir. Ama 20. Yüzyılın ikinci yarısından sonra diğer ahlâk tasavvurlarının çok fazla kaide ve davranış merkezli olduğu eleştirisiyle MacIntyre gibi filozoflar yeniden erdemli karakter inşasına dönmeyi savunmuştur. Çalışmada bu iki filozofun görüşlerinden kısaca bahsedilecektir. Ama ağırlıklı olarak modern dönem erdem etiğinin seküler etik düşüncesini yansıttığı kabulünden hareketle çalışmaya devam edilecektir (Yaran, 2022: 35-37).

Klasik dönemde erdem ahlakının en önemli düşünürü şüphesiz Aristoteles'tir. Erdemleri "iki aşırı uç arasındaki doğru orta" biçiminde "altın orta teorisiyle açıklamıştır. Bu teoriye göre filozof cesareti, "korkaklık ve düşüncesizce atılganlık/saldırganlık arasındaki doğru orta olarak tanımlamıştır. Yine o, erdemli bir yaşam ve mutluluğu elde etmek için bilgi kadar yaşayışı, teori kadar pratiği, tekrar ve alışkanlık kadar güzel huy ve erdemli karakteri elzem görmüştür. Aristoteles iyiyi, "*herkesin arzuladığı şey*"; mutluluğu ise, "*ruhun erdeme uygun etkinliği*" biçiminde açıklamıştır (Aristoteles, 2012: I/1094a-1100a). Çünkü filozofa göre gerçek mutluluk sadece kendisi için tercih edilen, kendi kendine kâfi gelen ve herhangi bir eksiği bulunmayan "*nihai amaç*" tır. (Aristoteles, 2012, s. I/ 1097b) Mutluluk, en iyi, en güzel, en hoş tanrısal bir şey ve siyasetin ana gayesidir. Mutluluk şansa bağlı olmayıp akla bağlı eğitimle elde edilebilecek erdemlerin sonucu veya ödülüdür (Ayvaz, 2023: 27).

Klasik erdem teorisinin çağdaş isimlerinden olan MacIntyre de günümüzde modernleşmenin getirdiği ahlâk bunalımından hareketle ahlakın tekrar yorumlanması gerektiğini ifade eder ve bu doğrultuda bir erdem anlayışı ortaya koyar. Düşünür, modern toplumda öne çıkan aydınlanma düşüncesinin ve liberalizmin etkisiyle bireyselliğin ve özgürlüklerin tercih edildiğini, insanların geleneksel şekildeki toplum yapısının ve yaşamının dışına çıktığını ifade etmektedir. Modernleşen bireyler, hür ve dilediğince yaptığı seçimlerin yaygın olduğu hayat şekliyle bürokrasinin bütünüyle bireyin hür ve dilediği şekilde yaptığı tercihlerine mâni olabilecek biçimde hükmeden hayat tarzı arasında kalmıştır (MacIntyre, 2001: 60-62). Tabidir ki yönetenlerin ahlâkî

yaptırımlarına ve onlara karşı olan ahlâkî sorumluluklara soğuk bakan ve istediği tercihlerde bulunan modern insan, gerek önceki ahlâk düşünürlerinin sunduğu ahlâkî kavramlara ve değer yargılarına gerekse öncelikle kendisine sonra da içinde yaşadığı topluma yabancılaşmaktadır. Neticesinde bu bireyler nasıl hareket etmeleri gerektiği hususunda büyük bir ahlâkî probleme düşmektedirler. Modernleşen toplumlarda çözülen toplumsal ve kültürel yapılar ahlâkî temellendirmelerde yetersiz kalmakta ve ahlâkî dünyasını ifade edememektedir. Filozof modern dünyada yaşana bu ahlaki problemin çözümü için savunulan ve evrensellik savındaki ahlâk teorilerinin de filozofların öznel hüküm, algı veya düşüncesine dayandırdığını ve teorilerin aralarındaki tutarsızlıkları belirtmektedir. Bunun neticesinde ahlâk kendisine özel bir anlam ve önem atfeden kaynaklardan uzaklaşmış, kopuk bir biçimde bulunmakta bu haliyle ancak ahlakın kendisi olmayıp suretini yansıtmaktadır. Böylece ahlâk hususunda büyük ölçüde pratik ve teorik kavrayıştan uzaklaşmış olup modern dünyanın ahlâk algılarının rasyonel, dengeli ve bileşik bir ahlakı ifade etmeden koştüğünü vurgulamaktadır (MacIntyre, 2001: 79-80).

Problemin çözümü cihetinde filozof Aristoteles düşüncesinin modern dünyaya yeniden yorumlanması olarak değerlendirdiği kendi erdem ahlâk teorisini geliştirmiştir. Bu teorisinin çekirdek bir tasavvur olduğunu savunmuş ve “sosyal pratik, bireyin yaşamsal anlatısı ve ahlâkî gelenek” şeklinde ifade ettiği üç temel kavram üzerine bina etmiştir (MacIntyre, 2001: 277).

Kısaca ifade etmek gerekirse filozof geliştirdiği erdem ahlâk teorisini, tüm eylemlerde, bireyin kendisinde var olan “iyi” lerin ortaya çıkmasına ve en “iyi” yi yapmayı hedeflemenin temel bir gaye haline gelmesine dayandırır. Bu esnada bireyler yaşadıkları toplumun bir ferdi oldukları bilinciyle hareket ederek anlatsal bir bütünlük şuuruyla hayatına yön verdiği ahlâkî geleneğe ait bir anlayış oluşturmalıdır. MacIntyre göre bu eylemler erdemli bir hayata devam etmenin temel argümanlarıdır.

4.2.2.2. Ödev Ahlakı (Deontolojik Etik)

Ahlâkî bir meselenin doğruluğu ve yanlışlığının fiilin sonucundan müstakil olarak bazı ahlâkî ödevler ve davranış kurallarının yapıp yapılmaması bakımından belirlendiği yaklaşımdır. Ahlâkî davranışın özündeki niyet, esas ve ifa edilen ödevin mühim olduğunu savunan deontolojik yaklaşım, bireyin akıllı ve yükümlülük sahibi bir varlık

olarak yapması gereken bazı ödevlerinin var olduğundan hareketle ahlakın temeline ödevi konumlandırır (Cevizci, 2021: 89-90).

Grekçede “ödev- yükümlülük” manasına gelen “deon” kelimesi ile “bilim- yasa” manasına gelen “logos” kelimesinden türetildiği için, ahlâk literatüründe “deontoloji” olarak adlandırılmaktadır. Kaynaklarda bu kavram J. Bentham’ın “Deontoloji ya da Ahlâk Bilimi” isimli eseriyle dikkat çekse de Batı etik düşüncesinde Immanuel Kant’ın etik görüşleriyle bilinir hale gelmiştir (Ayvaz M. , 2023: 28;Kala, 2024: 118). Bu yaklaşım etiğe her şeyden evvel erdemden (değerden) ya da “iyi” düşüncesinden müstakil olarak ödevi veya yapılması gerekeni vurgular. Bireylerin bazı sorumlulukları olduğunu yerine getirmesi gereken davranışlar bulunduğunu ve ahlaklı olmanın bu ödev ve sorumlulukları yapmayla aynı anlamı ifade ettiği vurgulanır. Bu etik anlayış yalnızca ödevle ilgili kavramları kullanır ve sadece ahlaki davranışın doğruluğu veya ödevde uygunluğunu merkeze alır. Yine bu teori bazı eylemlerin ilke ve ödevlerle temellendirilerek veyahut doğruluğuna binaen yapılması gerektiğinden hareketle “doğru” olanın “iyi” olana göre önceliğinin bulunduğunu, edimlerin oluşturdukları sonuçtan ziyade asli ve özsel bir değere sahip olduğu tezine dayanır. Doğru davranış bu teoriye göre bir ödevden müteşekkil veya ahlâkî bir esasa dayanan bir edimdir. Bu teoriler ahlâkî eylemde kıstas olarak sadece eşitlik, tarafsızlık, evrenselleştirilebilirlik vb. biçimsel esasları getirirler (Cevizci, 2021: 90-91).

Genellikle ödev ahlakından bahsedilince zihinlere Kant gelse de onunki dahil üç çeşit ödev ahlâk tasavvurundan söz edilebilir. İlki 17.yy Alman düşünürlerinden Samuel Pufendorf (1632-1694)’un üç ana başlıkta topladığı anlayıştır. Düşünüre göre ödevler Tanrıya, insanın kendisine ve diğer insanlara olmak üzere üçe ayrılır. Onları da Tanrıya karşı ödevler teorik (Tanrıyı bilmek ve tanımak), pratik (Tanrıya her an ibadet etmek); insanın kendisine karşı ruhun (yetenek ve beceri geliştirme), beden (onu koruma), diğer insanlara karşı da mutlak-evrensel (herkesi bağlayan, ilgilendiren. Adalet vb.), konumsal-kamusal (sözleşmeler) şeklinde iki alt başlıkta konumlandırır.

Bir diğer ödev ahlâk teorisi “haklar teorisi” biçiminde şekillenmiştir. Bir insanın sahip olduğu hak, diğer insanların bu haklar doğrultusunda ödevini oluşturduğunu iddia eder. Kişilerin hayat hakları, başkasının onların canına kastetmeme ödevini oluşturur. Teorinin Batı düşünce dünyasındaki temsilcisi Aydınlanma Çağı düşünürlerinin en önemlilerinden olan “liberalizmin babası” olarak kabul edilen John Locke’ tur. Ona göre kimsenin yaşamına, varlığına, özgürlüğüne, mülkiyetine dokunulamaz. Çünkü

bunlar Tanrı tarafından konulmuş, doğal yasalarla sağlanmış haklardır. Bu hakların bireylere sonradan oluşmuş hiçbir kurum, kanun ya da kişilerce verilmemiş, bireyin doğal olarak sahip olduğu, mekân ve zamana göre değişmeyen, evrensel, dil, din, cinsiyet, ırk vb. özellikler fark etmeksizin her bireyin eşit şekilde sahip olduğu ve devredilmez biçiminde tanımlanır. Günümüz dünyasında insan hakları konusundaki etik çalışmalar bu görüşleri referans almaktadır (Kala, vd., 2024: 118-119).

Ödev ahlakının daha teferruatlıca üzerinde duracağımız üçüncü şekli ise Kant'ın ödev ahlakıdır. O tüm düşünce sistematiğini, “neyi bilmeliyim? Nasıl eylemeliyim? Neler umabilirim?” şeklindeki üç soru üzerine bina etmiştir (Kala, 2024: 120).

Genel itibarla Kant'ın ödev ahlakını diğer ahlâk teorilerinden ayıran en büyük fark tek bir görev esasına işaret edip, bu esas muhtevasında farklı edimlerin yer alabileceği boş bir form (model-biçim) şeklinde ifade etmesi, yani “formalist” bir etik meydana getirmesidir. Kant ödev ilkesinin temel ve genel olduğunu ve özel ödevleri de kuşattığını söylemektedir. Bu da onun “*kategorik- kesin buyruk*” dediği, bireysel istek ve yönelimlerden bağımsız mutlak uyulması gerekli olan tek bir akıl ilkesidir (Yaran, 2022: 37-38). Filozof tek ve bir olduğunu savunduğu bu en temel ve genel “*kesin buyruk*”u; “*Ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun*” sözüyle açıklamaktadır (Kant, 2018: 38). O, bu ilk genel ve temel ilkeyi de iki ilkeyle kuvvetlendirmiştir. Birisi; “*her defasında insanlığa, kendinde olduğu kadar başkalarına da sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde bulun.*” Diğeri ise; “*istemenin maksimleri aracılığıyla kendini aynı zamanda genel yasa koyucu olarak görebilecek şekilde eylemde bulun.*” (Kant, 2018: 46-51-52).

Kant bireyi, ahlâk yasasının hem yasa koyucusu hem de onu uygulayanı yani öznesi olarak merkeze alır. İnsanın diğer canlılardan farklı olmasının nedeni de onu ahlaklı hareket etme yeteneğine sahip kılan “irade” sahibi olmasıdır. Ona göre insanı diğer varlıklardan üstün kılan zekâsı değil, görev bilincine/iradesine sahip olmasıdır. Elbette ki insan bu bilince aklıyla ulaşır. Ama düşünürün işaret ettiği saf/teorik akıl değildir. Onun vurguladığı pratik akıl/iradedir. Kant'ın insanı pratik akıl alanından tabiatının iki boyutlu yapısından (fenomenal- numenal) yola çıkarak ahlâk merkezli bir anlayışının olması, insanın sadece ahlâk varlığı olması anlamındadır (Kala, 2024: 120-121).

Kant'a göre doğadaki her şey yasalara etki eder. Bu yasalardan eylem oluşması için de akıl lazımdır. Fakat bu eylemi isteme, pratik akılla yani irade/istençledir. Ona göre istemeyi zorlayıcılığına göre bu ilkeye “emir”, bu emrin formülasyonuna da “buyruk” denir (Kant, 2018: 29). Buyruklar insanın varmayı arzuladığı başka bir şeye ulaşmayı araç olarak bir edimi zorunlu tutuyorsa koşullu (hipotetik); bir edimi kendisi için başka bir şeye varmada araç olarak kullanmıyorsa kesin (koşulsuz) buyruk şeklinde ikiye ayrılır. Kesin buyruklar nasihat değil, zorunlu kanunlar gibidir. Ancak kanunlar (yasalar) nesnel ve koşulsuzdur. Ona göre emirler de istençler farklı olsa da uyulması zorunlu yasalardır (Yaran, 2022: 38-39).

Kant, etiğin zeminine üzerinde kesin bir mutabakat olmayan bir erdemi koymaktansa evrensel bir “ödev ahlakını” oluşturmaya gayret etmiştir. O, Tanrı'nın mevcudiyetinden ahlaka uzanan “teolojik ahlakı” da tenkit etmiş; ahlâkî deneyimden Tanrı'nın mevcudiyetine ulaşan bir “ahlâkî teoloji” oluşturmaya çalışmıştır. İnsanın doğasında var olan ahlâk bilinciyle, evrensel bir ahlâk yasasına varmıştır. Bu yasa vasıtasıyla da insan eylemlerinin ahlâk yasasının bir icabı olarak ulaşılacak istenen “en yüksek iyi” mefhumuna varmaktadır. O bunun için de Tanrının varlığı ve ruhun ölümsüzlüğü inancının olmasını gerekli görmektedir. Kant hem teolojik ahlâk hem erdem ahlakı hem de sonuç odaklı ahlâk ekollerinin yerine, etiğin a priori temelleri ve evrensel yasalarının olabileceğini savunmaktadır. Bu yasaları da her çeşit doğal belirlenimden istisna tutarak, koşulsuz bir buyruk olarak kendini gösterdiğini vurgulamaktadır. Onu koşulsuz olarak değerlendirme sebebini o yasanın eylemeye yönelik özgürce oluşturulmuş bir yasa olmasıyla açıklamaktadır. Nedensellik kurallarınca belirlenen tabiatta böyle bir yasa yoktur. Çünkü Kant'ın yasası belli içerikte bir yasa olmayıp formal haldedir ve bu yasaya göre hareket etmeyi kendisine ödev addeden insan da elbette özgür insandır (Özlem, 2013: 68-70).

Filozofa göre ödev; “*Yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğu*” dur (Kant, 2018: 15). Bu yasa ödevde uygunlukla ödevden doğan eylemleri birbirinden ayırmaktadır. Ona göre bir davranış ödevde uygunken, ödevden dolayı yapılmamış yani ödevden doğmamış olabilir. Ödev herhangi bir menfaat için değil, sadece ödev olduğu için yapılmalıdır. Kant'a göre ödevden dayandırılan isteme ile yatkınlıktan kaynaklanan isteme farklıdır. Ama ödev buyruğu doğrultusunda hareket eden irade “iyi niyet” e dayanarak ahlakiliği tesis eder (Ayvaz, 2023: 35).

Kant'ın ödev etiğine çokça eleştiriler yapılmıştır. Son bölümde ayrıntılı olarak anlatılacak olmakla beraber birkaç tanesinden bahsetmek yerinde olacaktır. İlki, eylemlerin sonuçlarını dikkate almadığıdır. Diğer, yapılan eylemde ahlakiliği belirlemede iyi niyeti kâfi gördüğüdür. Yine gerçeklikten uzak ve metafizik ilkeler içermesi, insana bir erdem sunmayan muhtevassız bir teori olduğu, ahlâkî özneyi tarihsel ve toplumsal ilişkilerden soyutladığı, sadece akıl zemininde düşünen soyut bir benlik biçimde tasarladığı, ahlâk için önemli olan bazı duygulara değinmemesi de eleştirilen başlıklardır (Cevizci, 2010: 237; Ayvaz, 2023: 31; Arslan, 1999).

Kant'ın ödev ahlakında davranışın kaynağını özgür olan insanın edimlerine bağladığı için seküler bir yapıdadır (Bulut, 2021: 123).

Kant'tan sonra deontolojik ahlakı takip eden, eylemlerin sonuçlarınsa niyetin ve ilkelerin önemli olduğunu savunan deontolojik sezgici ahlâk teorisiyle maruf olan William David Ross'tur. 20.yy'da ödev ahlakının temsilcilerinden olan Ross'un ahlak anlayışında öne çıkan yaklaşım; ödev ve yükümlülük kavramlarını vurgulaması, temel ahlâkî terimleri de “doğru” veya “doğruluk” olarak ifade etmesidir.

Ross davranışın doğruluğu ya da yanlışlığını onun ne çeşit bir davranış olduğuyula ilişkilendirir. Ross her ne kadar Kant'ın açtığı yoldan gidip ödev ahlakını takip etse de bazı hususlarda onu tenkit etmiş ve kendi deontolojik yaklaşımını oluşturmuştur. Onun yaklaşımı sezgicilik, değer çokluğu ve ilk elden ödevler anlayışıyla temellenmiş yeni bir ödev ahlakıdır.

Ross'a göre insanlar, başka birisi herhangi bir uyarıda bulunmasa da nasıl eylemde bulunacağını belirleyebilir. Ona göre ahlâkî ödev ve sorumluluklarda ahlaki doğruluk somutlaşır (cisimleşir), bunları da bireyler açık bir şekilde idrak edebilir. İnsanların edimlerindeki ahlâkî doğruluk tıpkı bilimsel nesnel gerçekler gibi açık ve sezgisel bir idrakle bilinebildiğini ifade etmektedir. O ahlâkî doğrunun ve bunların bilgisinin insana sezgiyle kazandırılacağını ve bireyin bununla temel ödev ve sorumluluklarını seçip, kavrayabileceğini düşünmektedir. Ona göre ahlâkî ödev ve yükümlülüklerin bilimin nesnel verileriyle benzeşmesini sağlamada duyu organları aracılığıyla tanımlyorsa, anlayışlı ve iyi eğitim almış insanların da ahlâkî kabulleri etiğin sağlamasını yapmaktadır. Ross olaylardaki ahlâkî iyiyi, ödev ve kabulleri ancak olgun ve eğitimli insanlar sezgisel olarak kavrayabilirler. O ancak belirli olgunluğa erişmiş zihinlerin ahlâkî sezgiye haiz olan yeteneğe sahip olabileceğini ve bunun da bireyin

yetiŒme koŒulları, alışkanlıkları ve ahlâkî noktadaki geliŒimiyle iliŒkili olduğuna iddia etmektedir. Yine o, ödev ahlâkî değeri üreten bir olgu olup bir davranıŒı yaparken bireydeki güdünün oluŒmasını farklı etkiler sağladığını düşünmekte ve ahlâkî davranıŒlar doğruluğundaki tek verinin o davranıŒtan çıkacak değer miktarı olmadığını savunmaktadır. Ross ahlâkî doğruluğa birçok değer ve ilkenin katkı sağladığını düşünerek “değer çoğulculuğu” görüŒünü ortaya atmakta, bu ilke ve değerler ahlâkî davranıŒlarda bireye rehberlik ettiğini söylemektedir. Erdem, bilgi, adalet, haz vb. bu ilke ve değerlerdendir. Bunlar doğrultusunda davranıŒların Œekillenmesi gerektiğini ifade eden Ross, ahlâkî görevleri ilk elden ödevler ve asıl ödevler Œeklinde ikiye ayırmıŒtır. Ona göre bu ödevler arasında bir çatıŒma çıktığında ise hangisinin tercih edileceğine kiŒi sezgileri aracılığıyla karar vermektedir. Öyleyse gerçekte ödevin ne olduğunun önceden belirlenmesi düşünöre göre mümkün ve doğru değildir. Buradan hareketle ödev ve görevlerin çatıŒtıđı anlarda hatırlanacak tek bir kural olmayıp biri diğerine baskın gelen pek çok kuralın olduğu ve Œartlara göre esneyebileceği görölmektedir.

Özetlemek gerekirse Ross, diğer ödev ahlakçılarında farklı olarak kural yerine eylem deontolojizmini öne almıŒ ve doğru-yanlıŒın ahlâkî ilkelerinden önce davranıŒlardan sezildiğini savunmuŒ ve ahlak yasalarının kesin yasalar olmadığını iddia etmiŒtir. Yine Ross ilk elden ödevler arasında bir çatıŒma çıktığında sezgiyle bir seğıimin yapılabileceğini söylemesi de müşterek ahlâkî doğruların oluŒmasını zorlaŒtırmaktadır. Zira her bireyde eŒit düzeyde geliŒmiŒ bir sezgi algısının mevcudiyeti mümkün değildir. (Cevizci, 2021: 209-215; Bulut, 2021: 123-127).

4.2.2.3. Fayda Ahlakı (Teleolojik Ahlak)

Teleolojik ahlak anlayıŒı, eylemlerin sonuçları üzerine odaklanan bir ahlak teorisidir. Bu ahlâk tasavvuruna göre, bir fiilin ahlaki değer, onun doğurduğu sonuçlarla belirlenir. Sonuçsalci ahlak anlayıŒı, ahlaki değerlendirmede temel ölçütün yalnızca eylemin ürettiği sonuç olduğunu savunur. Eğer bir eylem, iyi ve değerli sonuçlar doğuruyorsa ahlaki açıdan doğru kabul edilir; aksi takdirde yanlıŒ ve değersiz sayılır. Bu nedenle, bir eylemin ahlaki kurallara uygun olup olmaması veya iyi niyetle gerçekteŒtirilmesi bu bakıŒ açısında belirleyici değildir.

Felsefe disiplinde “teleoloji”, varlıkların ve olayların amaçlarına odaklanan bir araştırma alanıdır. Ahlak felsefesi perspektifinde ise teleoloji, insanı iyiye götüren değerlerin anlamını ve önemini inceler. Teleolojik ahlak anlayışı, eylemlerin ancak olumlu sonuçlar doğurduğunda etik değer taşıdığını savunur. Bu yaklaşım, “En yüksek iyi nedir?” sorusu etrafında şekillenen kapsamlı etik tartışmaları beraberinde getirmiştir. Teleolojik teorinin farklı ekolleri, en yüksek iyiyi çeşitli biçimlerde tanımlayarak bireysel mutluluk, kendini gerçekleştirme ve en fazla sayıda insanın mutluluğu gibi kavramlarla ilişkilendirmiştir. Bu görüşler, insan yaşamının ulaşılabileceği gereken nihai hedeflerini oluşturur (Cevizci, 2021: 45).

Sonuçsalcı ahlak kuramlarının önemli bir yorumlarından olan hazcılık, eylemlerin ahlaki değerini haz ve acı temelinde değerlendiren bir anlayıştır. Bu görüşe göre, bireyin temel amacı hazzı ulaşmak ve acıdan kaçınmaktır. Thomas Hobbes’un bencillik temelli ahlak anlayışı, bireyin kendi çıkarlarını öncelemesini savunurken, Jeremy Bentham ve John Stuart Mill’in faydacılığı, en fazla sayıda insanın en büyük mutluluğunu sağlamayı etik bir ilke olarak benimser.

Hazcılığın kökenleri Antik Yunan’a kadar uzanır. Düşüncenin ilk sistemli savunucusu, Sokratik geleneğe bağlı Kyrene Okulu’nun kurucularından Aristippos’tur. Aristippos’a göre, haz en yüksek iyidir ve insan doğası gereği haz peşinde koşar. Ona göre, insan davranışlarının temelinde hazzı yönelim ve acıdan kaçınma güdüsü bulunur. Diğer tüm değerler, ancak bireye haz kazandırdığı ölçüde anlamlıdır.

İlkçağın bir diğer önemli hazcı düşünürü Epiküros (M.Ö. 341-270), Aristippos’un hazcılığını daha sistematik bir çerçevede ele alarak, bu anlayışa daha ölçülü ve dengeli bir yaklaşım kazandırmıştır. Epikürcü felsefe, bireysel mutluluğu merkeze alırken, haz ile özgürlük arasında bir denge kurmayı amaçlamıştır. Epiküros, varlık anlayışında materyalist bir çizgide ilerler, ancak determinizmi reddederek evrendeki olayların yalnızca zorunluluklar tarafından belirlenmediğini, tesadüflerin de etkili olabileceğini savunur. Onun bu yaklaşımı, ahlaki özgürlüğün temelini oluşturur ve bireyin eylemlerini bilinçli tercihleri doğrultusunda şekillendirmesine olanak tanır.

Ancak Aristippos ve Epiküros’un haz anlayışları arasında önemli farklar bulunmaktadır. Aristippos’un görüşü niceliksel hazcılık olarak adlandırılabilir; yani bireyin en fazla hazzı elde etmesini amaçlar. Buna karşılık Epiküros’un niteliksel hazcılığı, geçici ve yüzeysel hazlar yerine, sürekliliği olan ve ruhsal tatmin sağlayan

hazları öncelikli görmektedir. Epikuros'a göre, zihinsel ve ruhsal hazlar, bedensel hazlardan daha değerli ve kalıcıdır. Bu nedenle bilgelik, dostluk ve dinginlik, insanın ulaşması gereken en yüksek hazlar arasında yer alır (Pieper, 2012: 236).

Epikuros, bedensel hazları bütünüyle reddetmez, ancak bunların doğasının farkında olunmasını ve ölçülü bir şekilde deneyimlenmesini savunur. Örneğin, yeme-içme gibi temel fizyolojik ihtiyaçlar, aşırıya kaçılmadığı sürece doğal hazlardır ve insan yaşamında gereklidir. Ancak, lüks sofraların, aşırı tüketimin veya gösterişe dayalı hazların gerçek mutluluğa katkı sağlamayacağını öne sürer. Ona göre, asıl mutluluk, ruh dinginliği içinde sürdürülen sade bir yaşamla mümkündür. Dolayısıyla, insanın nefsanî arzularına esir olmaması, ancak hazlardan da bütünüyle kaçınmaması gerekir. Bu noktadan hareketle en yüksek haz, bireyin gereksiz arzuların esiri olmadan, bilgelik ve ölçülülükle şekillendirdiği bir yaşam sürdürmesidir.

Epikuros'un bu dengeli yaklaşımı, insanın zihinsel huzurunu bozabilecek aşırı arzuların kontrol altına alınmasını bir erdem olarak görmesi bakımından, İslam düşüncesindeki ahlak anlayışıyla da önemli paralellikler taşımaktadır. İslam filozofları arasında, özellikle Kindî ve Râzî, Epikürcü ahlak ile benzer çizgide değerlendirmeler yapmışlardır. Kindî, mutluluğun gelip geçici hazlarda değil, aklın rehberliğinde sürdürülen bir yaşamda bulunduğunu savunur. Ona göre, insan nefsinin aşırı arzuların esiri haline getirdiğinde, bu durum mutsuzluğa ve ruhsal dengesizliğe yol açar. Dolayısıyla, bireyin, aklî yetilerini kullanarak arzularını kontrol etmesi ve doğasına uygun olanı arzulaması gerekmektedir (Kindi, 2013: 296-297).

Benzer şekilde, Râzî, insanın nihai hedefinin bedensel hazların tatmini değil, bilgi, adalet ve erdemlerin peşinde koşmak olduğunu ileri sürmüştür. O, dünyadaki maddî hazların sınırlı ve geçici olduğunu, buna karşın ruhsal tatminin ve bilginin daha kalıcı ve değerli bir mutluluk kaynağı sunduğunu savunur. Râzî'ye göre, fani dünyanın geçici zevkleri, ebedî âlemin sürekli mutluluğuna kıyasla anlamsızdır.

Epikuros'un haz anlayışı ile İslam felsefesindeki bu yaklaşımlar arasındaki temel ortak nokta, hazların bir amaç olarak değil, ölçülü bir yaşamın bir parçası olarak değerlendirilmesi gerektiğidir. Her iki düşünce geleneğinde de insanın aşırı arzularından arınarak daha bilinçli ve ruhen dengeli bir hayat sürmesi esastır. Ahlak felsefesi tarih boyunca mutluluğun kaynağına ilişkin farklı yaklaşımlar geliştirmiştir. Bu bağlamda, hazcı (hedonist) ve akılcı (rasyonalist) etik anlayışları, insanın en

yüksek iyisini belirleme konusunda birbirinden farklı perspektifler sunmuştur. İslam felsefesinde, mutluluk yalnızca hissi (duyusal) hazlara indirgenemez, aksine akli ve ruhani zevkler, insanın gerçek iyiliğine ulaşmasını sağlayan temel unsurlar olarak görülür.

Bu çerçevede, İbn Sînâ da aklın duyusal hazlara olan üstünlüğünü savunan düşünürlerden biri olarak söylenebilir. Ona göre, hakiki mutluluk, geçici ve bedensel zevklerde değil, insanın akli yetilerini geliştirerek elde ettiği erdemli yaşamda bulunur. Bireyin varoluşsal amacını gerçekleştirmesi, nefsin arzularına kapılmadan, aklın rehberliğinde bir yaşam sürmesine bağlıdır. Dolayısıyla, hazlar bütünüyle reddedilmemekle birlikte, onların kontrol altında tutulması ve aşırıktan kaçınılması ahlaki bir gereklilik olarak görülmüştür (Durusoy, 2008: 230-247).

Özellikle İslam düşüncesinde ve Aristotelesçi erdem etiğinde, hazlar ölçülü bir şekilde deneyimlenmeli ve insanın akli ve manevi gelişimine hizmet eden bir araç olarak değerlendirilmelidir. Bu anlayış, teleolojik etik çerçevesine de uygun düşmektedir; çünkü bireyin haz arayışı, onun nihai iyiliğine hizmet ettiği ölçüde anlam kazanır. Aksi takdirde, hazların dizginsiz bir şekilde peşinden gitmek, insanı gerçek mutluluktan uzaklaştıran bir unsur haline gelir.

Buna karşılık, modern etik düşüncesinde Thomas Hobbes (1588-1679) gibi düşünürler, ahlaki bireysel çıkar maksimizasyonu çerçevesinde ele almışlardır. Hobbes'a göre, insan doğası gereği bencildir ve bütün ahlaki kurallar, bireyin kendi çıkarlarını güvence altına almasını sağlamak amacıyla oluşturulmuştur. Bu anlayış, modern faydacılığın temel taşlarından biri olarak değerlendirilebilir.

Ancak, teleolojik etik yaklaşımlar, ahlaki eylemleri yalnızca bireyin faydası açısından değil, daha geniş bir amaca hizmet etme bağlamında değerlendirir. İslam düşüncesinde ve klasik erdem etiğinde olduğu gibi, ahlaki eylemler yalnızca bireyin anlık menfaatlerine hizmet etmemeli, aynı zamanda daha yüksek bir iyiliğin gerçekleştirilmesini sağlamalıdır.

Thomas Hobbes, ahlaki ilkelerin aşkın bir kaynağa veya kutsal bir metne dayanmadığını, aksine insan doğasının kendisinden ve doğal aklın türettiği ilkelerden kaynaklandığını savunur. Ona göre ahlaki yasalar, insanın öznel doğasından doğar ve evrensel bir ahlaki sistem oluşturmak mümkün değildir. Zira bireyler, doğaları gereği farklı arzulara, eğilimlere ve hedeflere sahiptir. Bu çeşitlilik, ortak ve değişmez bir

ahlaki değerler sisteminin varlığını imkânsız kılar. Dolayısıyla, ahlak anlayışı bireysel deneyimlerden beslenir ve kişiden kişiye değişkenlik gösterir (Cevizci, 2021: 62).

Hobbes'un ahlak felsefesinin temelinde haz ve acı arasındaki etkileşim yatar. İnsan, doğası gereği haz verici olanı "iyi", acı verici olanı ise "kötü" olarak değerlendirir. Bu nedenle, insan eylemleri temelde hazza yönelme ve acıdan kaçınma eğilimi etrafında şekillenir. Ancak Hobbes, bu eğilimin yalnızca bireysel hazzı maksimize etmekten ibaret olmadığını, daha temel bir güdüye, yani hayatta kalma içgüdüsüne dayandığını vurgular. Ona göre insanın en güçlü ve belirleyici itkisi hayatta kalma güdüsüdür. Birey, en büyük korkusu olan ölüm tehdidine karşı sürekli bir tetikte olma hâlinindedir ve varlığını koruma refleksiyle hareket eder. Bu nedenle, bireyin yaşamını tehdit eden herhangi bir unsur, onun gözünde doğal olarak "kötü" olarak değerlendirilirken, varlığını sürdürebilmesine hizmet eden unsurlar ise "iyi" olarak kabul edilir. Bu bağlamda Hobbes, bireyin kendi yaşamını koruma hakkını en temel hak olarak görür. Ona göre, insan doğası gereği kendisini korumak için her türlü aracı kullanma hakkına sahiptir. Bu noktada, ahlakın kaynağı, insanın soyut bir "erdem" anlayışına değil, varoluşsal güvenliğini sağlama ihtiyacına dayanır. Sonuç olarak, Hobbes'un ahlak anlayışı, bireyin biyolojik ve psikolojik varoluşuna içkin bir mekanizma olarak ortaya çıkar. Ahlaki değerler, insanın doğal içgüdüleri doğrultusunda şekillenir ve bireyin varlığını sürdürebilmesine hizmet ettiği ölçüde anlam kazanır. Bu perspektif, Hobbes'un ahlakı rasyonel bir doğa yasası olarak kavramsallaştırmasına ve insanın öz çıkarlarını koruma motivasyonunu ahlaki düşüncenin merkezine yerleştirmesine neden olmuştur.

Thomas Hobbes'un ahlak anlayışı, bireyin varlığını sürdürme güdüsüne dayalı bir doğa yasası perspektifi sunar. Hobbes'a göre insan doğası, temelinde haz ve acı arasındaki deneyimlerden şekillenen öz çıkarıcı bir eğilim barındırır. İnsan, doğası gereği, haz veren şeyleri iyi, acı verenleri ise kötü olarak algılar. Bu içsel eğilim, bireyin eylemlerini yönlendiren en temel itici güçlerden biridir. Dolayısıyla Hobbes'un ahlak anlayışı, bireyin eylemlerini öz çıkarını maksimize etme hedefi doğrultusunda değerlendiren bir yaklaşıma dayanır.

Hobbes'un bu anlayışı, onun ahlaki bencillige yakın bir tutum sergilemesine neden olmuştur. İnsan doğası gereği bencil olduğu için, bireyler öz çıkarlarını koruma güdüsüyle hareket ederler ve toplumsal yaşamda ancak rasyonel bir düzen sağlanması halinde uyumlu bir yapı oluşturulabilir. Bu bağlamda, Hobbes'un oldukça bilinen

"*Homo homini lupus (İnsan, insanın kurdudur)*" ifadesi, bireyler arasındaki potansiyel çatışma ortamına işaret eder. Ona göre, bireylerin karşılıklı çıkar çatışmaları içinde olduğu bir dünyada, herhangi bir ahlaki veya toplumsal düzenin oluşabilmesi için rasyonel kuralların varlığı zorunludur (Cevizci, 2021: 64;Hobbes, 2007: 48-49-76-93-96).

Hobbes'un ahlaki anlayışı, 18. ve 19. yüzyılda Jeremy Bentham (1748-1832) ve John Stuart Mill (1806-1873) tarafından sistemleştirilen "faydacılık (utilitarianism)" öğretisinin temellerini atmıştır. Teleolojik ahlak anlayışı çerçevesinde değerlendirildiğinde, Hobbes'un yaklaşımı, eylemlerin doğuştan gelen evrensel ahlaki ilkeler yerine, onların sonuçlarına dayalı olarak değerlendirilmesi gerektiği fikrine dayanmaktadır (Bulut, 2021: 114).

Faydacılık, ahlaki doğruluğun "en yüksek faydayı sağlama" ilkesine bağlı olduğunu öne sürer. Bentham ve Mill, bir eylemin ahlaki değerini belirlemede bireysel niyetlerden ziyade, o eylemin sonuçlarının toplumsal faydaya olan katkısını esas almışlardır. Bu bakış açısı, faydacılığın "en yüksek mutluluk ilkesi" olarak bilinen temel prensibiyle özdeşleşmiştir. Buna göre, bir davranışın etik açıdan anlamlı sayılabilmesi, en fazla bireyin en üst seviyede haz ve esenlik elde etmesine katkı sağlamasına bağlıdır. Bu düşünce sistematığı, ahlaki soyut normlardan ziyade pratik sonuçlara ve fayda ölçütüne dayandıran bir yaklaşımın gelişmesine öncülük etmiştir. Sonuç odaklı bu etik anlayışı, bireysel haklar, toplumsal adalet ve yasaların oluşturulmasında pragmatik bir perspektifi modern faydacı ahlakta Bentham ve Mill'in yaklaşımları sunmaktadır.

Faydacılık, ahlaki doğruluğun ve yanlışlığın, bir eylemin sonuçlarıyla belirlendiğini öne süren teleolojik bir etik teorisidir. Bu anlayışa göre, bir eylem en fazla insanın en büyük mutluluğunu sağlıyorsa ahlaken doğrudur; aksine, acıya ve mutsuzluğa neden oluyorsa ahlaken yanlıştır. Dolayısıyla faydacılık, bireysel ve toplumsal mutluluğu merkeze alarak, ahlaki haz ve acının ölçülebilirliği temelinde değerlendirir.

Jeremy Bentham, faydacı ahlak anlayışını matematiksel ve niceliksel bir temele oturtarak, ahlaki yargıların nesnel kriterlerle belirlenebileceğini savunur. Bentham'a göre, her birey doğal olarak hazza yönelir ve acıdan kaçınır. Bu doğrultuda, bir eylemin ahlaki değerini belirleyen unsur, onun haz ve acı üretme kapasitesidir (Cevizci, 2021: 81).

Bentham'ın faydacılığı, hedonistik hesap olarak adlandırılan bir yöntemeye dayanır. Bu yöntemeye göre, bir eylemin doğurduğu haz ve acının ölçülebilmesi mümkündür ve birey, hazların toplamından acıları çıkardığında hangi eylemin daha faydalı olduğunu tespit edebilir. Bu noktada Bentham, bireysel faydadan ziyade toplumsal faydayı ön plana çıkararak, bir eylemin doğruluğunu toplumun genel mutluluğuna yaptığı katkı üzerinden değerlendirir. Yani, eylemin toplumun genel mutluluğunu artıran bir sonuca ulaşması onun ahlaki doğruluğunu belirleyen temel ölçüttür.

Ancak Bentham'ın teorisi, her eylemin durumsal olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunduğundan, evrensel ahlaki ilkelerin uygulanabilirliği açısından eleştirilmiştir. Özellikle, hazların sadece niceliksel olarak ele alınması, hazların niteliksel farklılıklarını göz ardı ettiği gerekçesiyle eleştirilmiş ve bu durum, faydacılık anlayışının sınırlı bir perspektife hapsolmesine neden olmuştur.

John Stuart Mill, Bentham'ın faydacılık anlayışını yetersiz bularak, ona daha derin ve kapsamlı bir çerçeve kazandırmayı amaçlamıştır. Mill'e göre, Bentham'ın teorisi hazların yalnızca miktarını göz önünde bulundururken, onların niteliğini ihmal etmektedir. Oysa ahlaki bir eylemi değerlendirirken sadece haz miktarı değil, aynı zamanda hazların kalitesi ve insana kattığı değer de dikkate alınmalıdır.

Mill, bu noktada "yüksek" ve "düşük" hazlar ayrımı yaparak, zihinsel ve entelektüel hazların fiziksel hazlardan daha üstün olduğunu savunmuştur. Ona göre, insanın entelektüel, estetik ve ahlaki gelişimini destekleyen hazlar, bedensel hazlardan daha değerli ve kalıcıdır. Bu nedenle, bireylerin sadece anlık ve yüzeysel hazlara yönelmeleri yerine, uzun vadeli ve yüksek seviyeli mutluluğu hedeflemeleri ahlaki olarak daha üstün bir tercih olacaktır (Mill, 2017: 11).

Mill'in yaklaşımı, faydacılığı salt bireysel haz hesaplarından çıkararak, insanın gelişimine ve toplumun refahına yönelik daha kapsamlı ve etik bir perspektif kazandırmıştır. Böylece faydacılık, yalnızca bireyin anlık mutluluğunu değil, toplumsal faydayı, entelektüel gelişimi ve ahlaki ilerlemeyi de göz önünde bulunduran daha derin ve felsefi bir etik teori hâline gelmiştir. John Stuart Mill'in faydacı ahlak anlayışı, eylemlerin ahlaki doğruluğunu onların mutluluğa katkısı üzerinden değerlendiren bir çerçeve sunar. Mill'e göre en yüksek iyi, "hazların varlığı ve acının yokluğu" olarak tanımladığı mutluluk kavramıdır. Bu bağlamda bir eylem, eğer bireyin veya toplumun genel mutluluğunu artırıyorsa ahlaken doğru; mutluluğu

azaltıyor ya da acıyı artırıyorsa ahlaken yanlış olarak değerlendirilmelidir (Çağla, 2007: 41-63).

Ancak Mill'in faydacılığı, Jeremy Bentham'ın kurduğu klasik faydacılıktan önemli bir noktada ayrılır: Mill, hazların yalnızca miktarına (niceliğine) odaklanan bir yaklaşımdan ziyade, onların niteliğini de dikkate alır. Bentham, hazları yalnızca ölçülebilir ve toplamda en fazla fayda sağlayan eylemleri tercih edilmesi gereken birer araç olarak değerlendirirken, Mill bu bakış açısının insanın ahlaki ve entelektüel gelişimini ihmal ettiğini savunur.

Mill'e göre tüm hazlar eşit değildir. Fiziksel (bedensel) hazlar ile entelektüel ve ahlaki hazlar arasında temel bir fark bulunmaktadır. Ona göre, bilimsel, sanatsal, politik ve felsefi faaliyetlerden doğan entelektüel hazlar, bedensel hazlardan daha üstün bir değere sahiptir. Bu hazlar kısa vadede daha az yoğun ve bireysel tatmin açısından daha sınırlı görünebilir; ancak uzun vadede bireyin gelişimine, toplumun refahına ve insan doğasının yücelmesine daha fazla katkı sağladıkları için daha değerlidirler. Bentham'ın faydacı anlayışı, hazları yalnızca sayısal bir değerlendirmeye tabi tutarak en fazla sayıda insana en fazla fayda sağlamayı hedeflerken, Mill'e göre bu yaklaşım ahlaki açıdan eksik kalmaktadır. Hazları yalnızca ölçülebilir bir şekilde ele almak, onların içsel değerini ve insan gelişimine katkısını göz ardı etmek anlamına gelir.

Mill, faydacılığın yalnızca bireysel mutluluğa indirgenemeyeceğini, bireyin mutluluğunun toplumsal mutlulukla bütünleşmesi gerektiğini savunur. Bu çerçevede, bireysel hazların toplumsal fayda ile uyumlu olması esastır. Hazların yalnızca miktarına odaklanan bir faydacılık anlayışının, insanın ahlaki sorumluluğunu yeterince açıklayamayacağını öne sürerek, niteliksel bir faydacılık modeli geliştirmiştir (Akarsu, 1998: 174).

John Stuart Mill'in ahlak felsefesi, en yüksek iyinin, hazların varlığı ve acının yokluğu ile tanımlanabileceği temel ilkesine dayanır. Bu bağlamda, bir eylemin ahlaki değeri, onun birey veya toplum üzerindeki sonuçlarına bağlıdır: Eğer bir eylem mutluluğu artırıyorsa ahlaki olarak doğru, eğer acıyı artırıyor ya da mutluluğu azaltıyorsa ahlaki olarak yanlış kabul edilir. Mill'in bu yaklaşımı, klasik faydacılıkla örtüşmekle birlikte, Jeremy Bentham'ın faydacılığından belirli açılardan farklılaşır. Mill'e göre mutluluk, haz ile özdeşleşir ve bireyin arzularının dengeli ve uyumlu bir biçimde tatmin edilmesi anlamına gelir. Ancak Mill, mutluluğu yalnızca niceliksel bir haz artışı olarak görmez.

Bentham'ın aksine, hazları yalnızca miktar açısından değerlendiren yaklaşıma karşı çıkar ve hazların niteliksel farklılıklarını vurgular. Bentham'ın faydacı ahlak anlayışında hazlar eşit derecede değerli kabul edilirken, Mill hazlar arasında niteliksel bir hiyerarşi olduğunu savunur.

Bu bağlamda Mill, entelektüel ve manevi hazları, yalnızca bedensel zevklere indirgenemeyecek kadar değerli bulur. Ona göre, bilimsel, sanatsal, felsefi ve politik faaliyetlerden elde edilen hazlar, kısa vadede daha az keyif verici görünse bile, insanın zihinsel ve ahlaki gelişimine katkıda bulunmaları açısından daha üstün kabul edilmelidir. Bu düşüncesini, “daha düşük bir varlık olarak tatmin olmaksızın, daha yüksek bir varlık olarak tatminsiz olmayı tercih ederim” diyerek ifade eder.

Sonuç olarak, Mill'in faydacı ahlak anlayışı bireysel mutluluk ilkesine dayansa da onu toplumsal fayda ve insan doğasının entelektüel gelişimi ile ilişkilendirerek, klasik faydacılığın yüzeysel haz anlayışını derinleştiren bir etik teori geliştirmiştir. Bentham'ın faydacılığını yeniden ele alarak, hazların yalnızca niceliksel değil, aynı zamanda niteliksel olarak da değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamış ve böylece faydacı ahlak anlayışına daha sofistike bir boyut kazandırmıştır.

John Stuart Mill'in ahlak ve birey anlayışı, bireyi ne tamamen toplumdan bağımsız bir varlık olarak ele alır ne de onu toplumsal yapının içinde eriten bir yaklaşımı benimser. Mill'e göre birey, kendi mutluluğunu gerçekleştirme hakkına sahip olmakla birlikte, bu hakkı başkalarının hakları ile sınırlıdır. Bu bağlamda, insanın yalnız başına var olamayacağı ve toplum içinde yaşadığı gerçeği göz önüne alındığında, bireyler arasında çatışmaların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Mill, bu tür çatışmaların en aza indirgenebilmesi için ahlaki normların ve ilkelerin akılcı bir uzlaşma çerçevesinde oluşturulması gerektiğini öne sürer (Copleston, 2000: 33).

Bu noktada Mill, çözümü faydacı ahlak anlayışı içinde bulur. Ona göre ahlaki doğruluk, bireyin özgürlüğünü güvence altına alırken aynı zamanda toplumun genel mutluluğunu da gözetilen bir ilkeler bütünüyle sağlanmalıdır. Toplumsal ahlakı fayda ilkesi temelinde ele alan Mill, ahlakı insan davranışlarını düzenleyen normlar bütünü olarak tanımlar. Ancak bu normların sadece yerine getirilmesiyle mutluluğun otomatik olarak sağlanacağı düşüncesini eleştirir. Normlara uyum, toplumsal mutluluğun yayılmasına katkı sağlayabilir; ancak bireyin gerçek anlamda mutluluğa ulaşımayaacağı yalnızca bu normlara uyumla garanti edilemez. Mill'e göre bu mesele,

ahlaki teoriler açısından ciddi bir sorunsaldır. Gerçek bir mutluluk arayışında olan birey, sadece normlara uygun hareket etmekle yetinmemeli, aynı zamanda dünyayı acıdan arındırmaya ve mümkün olan en fazla insanın mutluluğunu sağlamaya çalışmalıdır (Cevizci, 2021: 82).

Bununla birlikte, Mill'in faydacı ahlak anlayışı Bentham'ın pozitif faydacılık anlayışından da ayrılır. Bentham, ahlaki doğruluğu mutluluğu artırmaya dayandırırken, Mill, mevcut mutsuzluğun giderilmesini veya en azından azaltılmasını temel alan negatif faydacılığa yönelir. Bu bağlamda, Mill'in faydacılığı yalnızca bireysel hazzın artırılmasını değil, aynı zamanda acının ve mutsuzluğun en aza indirilmesini amaçlayan bir etik yaklaşıma dönüşür.

Son olarak, Bentham'ın eylem faydacılığını merkeze alarak ahlaki doğruluğu her bir eylemin sonuçlarıyla değerlendirmesine karşılık, Mill, kural faydacılığını benimseyerek bireylerin ve toplumun ahlaki normlarla şekillenen bir çerçeve içinde hareket etmesi gerektiğini savunur. Bu yönüyle Mill, toplumsal ahlak anlayışını, bireysel eylemlerden ziyade genel normlara dayalı bir etik sistem üzerinden temellendirmeye çalışır.

John Stuart Mill'in faydacı ahlak anlayışı, yalnızca Jeremy Bentham'ın düşüncelerini takip etmekle kalmaz, aynı zamanda bu düşünceleri daha kapsamlı bir biçimde ele alarak onları dönüştürür. Mill, Bentham'ın faydacı teorisini olduğu gibi benimsemek yerine, ona yeni kavramsal açılımlar getirerek daha sofistike bir hale getirmiştir.

Faydacılık, eylemlerin ahlaki değerini onların sonuçlarına dayandıran bir etik teorisidir. Bu teoriye göre, bir eylemin ahlaki olup olmadığı, onun yol açtığı mutluluk veya acıya göre belirlenir. Ancak bu yaklaşım, ahlaki değerlendirmenin yalnızca sonuçlarla ölçülmesinin her zaman yeterli olup olmadığı konusunda eleştirilmiştir. Zira toplumun refahını artıran bazı eylemler, doğaları gereği etik dışı olabilir. Örneğin, bir bireyin haklarını ihlal eden veya adalet ilkesine aykırı olan bir eylem, sonuçları itibarıyla fayda sağlasa bile ahlaki bir eylem olarak değerlendirilebilir mi? İşte bu soru, faydacılığın eleştiriye açık yönlerinden biri olarak karşımıza çıkar.

Mill, bu eleştirilere karşılık olarak, hazların yalnızca niceliksel değil, niteliksel olarak da farklılık gösterdiğini savunarak Bentham'dan ayrılmıştır. Bentham, tüm hazları eşit derecede değerlendirirken, Mill entelektüel, sanatsal ve etik hazların, bedensel hazzardan daha üstün olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, kısa vadeli ve yüzeysel

hazlardan ziyade, insanın zihinsel gelişimine katkı sağlayan ve uzun vadeli tatmin yaratan hazlar, ahlaki açıdan daha değerlidir.

Bu bağlamda, teleolojik ahlak teorisi, mutluluğu insan eylemlerinin nihai amacı ve ahlaki normların temel belirleyicisi olarak kabul eder. Teleolojik ahlaka göre, ahlaki yargılar yalnızca eylemin doğasına veya niyetine dayanarak oluşturulamaz; bunun yerine, eylemin yol açtığı sonuçlar dikkate alınmalıdır. Bu yaklaşım, ahlaki normların statik olmadığını ve değişen koşullara bağlı olarak şekillenmesi gerektiğini öne sürer.

Ancak, teleolojik ahlak anlayışı yalnızca faydaya odaklanmakla eleştirilmiş ve özellikle ahlaki evrensellik açısından bazı sorunlar doğurduğu ileri sürülmüştür. Örneğin, bir eylem bireysel düzeyde fayda sağlarken, toplumsal düzeyde zarar verebilir mi? Eğer öyleyse, ahlaki değerlendirme hangi ölçüte dayanmalıdır? Mill, bu noktada, bireyin özgürlüğünü koruyan ve aynı zamanda toplumsal mutluluğu amaçlayan bir etik anlayışı benimsemiştir.

Bu çerçevede, Mill'in faydacı yaklaşımı, Bentham'ın eylem faydacılığından ziyade, kurallara dayalı bir faydacılığı savunarak toplumsal normlarla daha uyumlu bir ahlak tasavvuruna vurgu yapmaktadır. Mill'in ahlak anlayışı, bireyin mutluluğunu öncelerken aynı zamanda etik ilkeleri koruyarak, toplumun genel refahını artırmayı hedefleyen dengeli bir perspektif sunar (Bulut, 2021: 118).

4.2.3. Betimleyici Ahlak Teorileri

İnsanların ahlaklı olmakla alakalı kabullerini, onların eylem biçimlerini ve hangi hedefler için uğraştıklarını esas alarak araştıran etik çeşididir. Kişilerin veya onların dahil olduğu toplumların tavır ve fiilleriyle bağlantılı deneysel çalışmalardan oluşan bu etik türü, bireylerin doğru davranışla ve değerlerle alakalı görüşlerini, erdemli/faziletli insanların niteliklerini araştırır. Aslında etik konusunda yalnızca mevcut olanı tasvir etmeyi yeterli gören betimleyici etik, çoğunlukla ahlâk düşünürlerince ortaya konulmaya çalışılan normatif teorilere dayanak oluşturulması amacıyla yapılmıştır (Cevizci, 2023: 72-73).

Ahlâkî düşünce alanına bilimsel bir takım yaklaşım ve uygulamaların tatbikinde ortaya çıkmış olan betimleyici (deskriptif) etik, ahlakla ilgili konularda tasviri yaklaşım unsurlarının kullanılmasını izah eder. Ahlâkî olarak nesnel bir şekilde ilke bildirmek ya da prensip belirlemekten ziyade yalnızca insanların fiillerini gözlemleyerek

neticelerini tasvir eder. Öyleyse bu etik çeşidi insanların ahlâkî düşünce ve kabulleriyle olgusal önermelerden müteşekkildir denilebilir. Bu durumda etik ahlâkî olgular meselesinde yalnızca gözlemler yapar, ahlâkî olgu ve vakıalara dışarıdan gözlemler ve anlatır (Kılıç, 2014: 397).

Betimleyici etik esasında yalnızca bilimsel değil, felsefi bir bakış da oluşturur. Şöyle ki onun bilimsel bakışı sosyolojik, psikolojik ve etnografik şekilde olabilir. Mesela etiğe sosyolojik olarak bakış, ahlâkî fiil ile toplumsal baskı ve dayatma arasındaki münasebet üzerinde yoğunlaşır. Bu şekildeki bir bakış en müspet ifadeyle toplumdaki bireylerin hangi ahlaki ilke ve değerleri kabullendiği, bu toplumda hangi etik kural ve ilkelerin mevcut olduğu, ne gibi moral değer ve ideallerin benimsendiği meselelerine değerden ayrı olarak olgusal bir çalışma ile cevaplayabilir. Yine psikolojik bakış da ahlâkî davranışla insan gelişiminin çeşitli dönemleri arasındaki bağlantılar üzerinde çalışır. Örneklendirmek gerekirse, hazzın ne olduğunu, haz almayla nasıl bir yaşam ve tecrübe sahibi olunacağını izah ederken; kati olarak hazzın kendisinin “iyi” mi, “kötü” mü olduğunu ifade etmez.

Betimsel etiğin önermeleri ahlakın kaynağı vb. ahlâk felsefesi sahasındaki meselelerde yalnızca tasvir düzleminde yanıtlar verir. Salt bir açıklamayla “ahlakın temeli buna dayanır. O halde insanlar eylemlerinde bu şekilde hareket etmelidir” gibi bir kural koymayıp neticesinde böyle bir hedefi de yoktur. T. Hobbes, David Hume, A. J. Ayer, J. R. Stevenson, R. M. Hare, Michael Ruse, Edward Wilson, Francisko J. Ayala, Richard Dawkins, Aguste Compe, Emile Durkheim ve yine 20. Asırda ünlü ahlâk psikoloğu Lawrence Kohlberg (1927-1987) bu etiğin önemli temsilcilerindendir (Cevizci, 2023: 73; Özturan, 2024: 154-157; Cevizci, 2021: 40-41).

Betimleyici etik başlığının içeriğinin aslında normatif bir özellik taşıması ve özellikle biyoetik görüntü arz ettiğinden dolayı çalışmamızla doğrudan bağlantısı olmadığı için ve yine yukarıda ismini zikrettiğimiz filozofların çoğunun ahlakla ilgili görüşlerinin bazılarını konumuz kapsamında farklı başlıklar altında incelediğimiz için burada ana hatlarıyla bilgi vermekle yetinilmiştir. Betimleyici ekoller ve ilgilendiği konularla ilgili kapsamlı okuma yapmak istenirse gerek atıfta bulunulan kaynaklardan gerekse kaynakçadaki konuyla ilgili eserlerden faydalanılabilir.

BEŞİNCİ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE AHLÂK VE SEKÜLER AHLÂK MUKAYESESİ

5.1. Dinin Kaynaklığının Ahlakın Oluşum ve Gelişimine Etkisi

Felsefe disiplini, insanın çevresindeki dünyayı anlamlandırabilme, bilgi edinme ve gerçeği anlama duygusunu tatmin ederken, din ve ahlâk ilmi ise bu elde edilen bilgilerin davranışa dönüşmesini ve insanın iyi bir yaşam sürmesine katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Ahlaki ilke ve değerler sadece bilmekle edimiyle değil, bu bilgilerin hayata tatbik edilmesiyle bir anlam kazanmaktadır. İnsan, doğru veya ahlaklı bir yaşam sürdürebilmesi ahlaki ilkeleri bilmekle yetinmeyip, bu bilgileri pratikte günlük yaşamdaki davranışlarına yansıtmasına bağlı kalmaktadır. Din, bu seyirde bireyi doğru ve iyi davranışta bulunmaya yönlendiren bir motivasyon kaynağı vazifesi görmektedir. Seküler ahlâk düşüncesi ise, dinin bireye kazandırdığı içsel motivasyon ve yönlendirmeyi yapamamakta, çünkü herhangi bir ruhsal veyahut manevi bir dayanak noktası sunamamaktadır. Bu noktada din, ahlaki ilkelerin eylemlerle birleşmesini sağlayarak, insanın yaşamını şekillendirir (Başçı, 2001: 43).

Ahlaki ilke ve değerleri sadece bilmekle, iyiliğin egemen olduğu mutlu bir toplum oluşturabilmek yeterli değildir. Bu nedenle bireylerin ahlaki ilke ve değerleri günlük yaşantılarında uygulayabilmeleri için onları motive edecek ve bu motivasyonu canlı tutacak bir argümana ihtiyaçları olmaktadır. Ahlaki ilke ve değerler, tek başlarına kişileri doğru ve iyi eylemde bulunmaya yönlendiremez, ancak dinle, bu ilkeler desteklenerek, onları hayata geçirenler için ödül ve bu ilke ve değerlere uymayanlar için ceza vaatleri sunmaktadır (Kılıç, 2016: 142). Böylelikle din, ahlâkî iyi ve doğruların hayata tatbik edilmesinde önemli bir güdülenme aracı işlevi görür (Aydın, 2007: 44).

Ahlâkî tutum ve davranışlarda hâkim bir güç, özneyi doğru ve iyi davranışta bulunmaya sevk eden bir motivasyonun varlığını zorunlu kılmaktadır. İnsan, yapısından kaynaklanan nefsinin tesiriyle iyi ve doğru davranışta bulunmaya mâni

olan bir dizi içsel tesirle muhatap olmaktadır. Bu sebeple, ahlaki ilke ve değerlerin pratikte uygulanabilmesi için daha güçlü bir dayanak gerekmektedir. En güçlü ve etkin kurallar, dini öğretiler vasıtasıyla sunulmakta, vicdanlara tesir ederek insanın doğru yolda olmasına katkı sağlamaktadır. Bilhassa tek tanrılı dinler, sadece metafizik problemlere yanıtlar bulmakla yetinmeyip, insanın yaşamına ve toplumsal hayata yön veren bir dünya algısı sunmaktadırlar. Hülasa din, ahlâkî ilke ve değerlerin hayata tatbik edilmesinde devamlı katkı sağlayan temel bir esas olarak ortaya çıkmaktadır (Ceylan: 1998).

Ahlaki ödev ve sorumluluklar, güçlü bir kaynağın otoritesinden beslendiğinde, o dinin müntesipleri için daha kıymetli ve kutsal olarak kabul görmektedir. Doğa üstü bir otoriteyle temellenen ahlaki ilke ve değerler, çoğunlukla daha çabuk kabul edilip hayata geçirilmektedir. Ahlakı sadece insanın aklının ürünü olarak kabul edildiğinde ise, bu ilke ve değerler manzumeleri zamanla kaybolabilmektedir. Meşhur Alman filolog ve filozof Nietzsche'nin "*Tanrı öldü, artık her şeye izin verildi*" söyleminde olduğu gibi, Tanrı ve din unsurları olmaksızın insanların kötü ve çirkin fiillerden korunması, doğru ve iyiye yönlendirilmesi epeyce zorlaşmaktadır. Bu sebeple, din merkezli ahlaki ekoller, diğer ahlâk yaklaşımlardan özerk bir pozitif mana ihtiva etmektedir (Aydın, 2011: 18).

Dini kabul ve devamında gelen ahiret inancı, bireylerin ahlaki hal, tutum ve davranışlarını şekillendiren önemli faktörlerdir (Aydın, 2007: 46). Din, insanları doğru ve iyi eylemlerde bulunmaya teşvik ederken, cennet umudu ve cehennem korkusu, bireyleri iyi ve doğru eylemlere yönlendirirken, kötü ve çirkin fiillerden kaçınmalarına vesile olmaktadır. Böylece birey, ölümden sonra başka bir hayatın varlığına güvenerek, dünyevi eylemlerinde bir düzenleme yapmaktadır. Ama bazı ahlâk filozofları, ahlaki davranışların ödülleriyle teşvik ve cezalarla vaz geçirmek söylemlerinin, ahlakın gerçek değerini küçültebileceğini savunurlar (Cevizci, 2021: 90-91). Fakat, "İlke Ahlakı" anlayışı olarak kabul gören bu görüşte, bireylerin sadece doğru olduğu için eylemlerini yerine getirmesini savunmakta olup, bu haliyle İslam ahlakında da benzer şekilde uygulanmaktadır. Buradaki fark insanların sonuçlarını gözetmeden ahlaki sorumluluklarını yerine getirmelerinden kaynaklanmaktadır (Aydın, 2011: 18).

İslam ahlâk tasavvurunda da esasında, bireyin doğru ve iyiyi yapma amacı, ahiret inancını temel alan bir beklentiden çok, ödev bilinciyle şekillenir. Bu anlayışla, cennet ya da cehennem gibi sonuçlar yerine, eylemlerin sadece ahlaki doğruluğuna vurgu

yapılmaktadır. Kant'ın ödev ahlak anlayışı da benzer bir bakış açısı sunmaktadır. Kant'a göre, doğru ve iyi eylemler, bireyin kişisel mutluluğu veya ödül beklentisi olmaksızın, sadece evrensel bir ödev ilkesine dayalı olarak yapılmalıdır. (Yaran, 2022: 37-38) Hem İslam ahlakında hem de Kant'ın ödev ahlakında, ahlaki tutum ve eylemler, insanların ödev bilinciyle ve içinden gelen bir sorumluluk hissiyle yerine getirilmektedir. Böylece birey, ödüller veya birtakım dış kaynaklı sonuçlardan bağımsız olarak, doğru, faziletli ve erdemli bir hayat sürmeye yönlendirilmektedir.

Dinî kaide ve öğretiler, seküler ahlâk düşüncesinden, farklı olarak pişmanlık, nedamet ve af dileme kavramlarını içinde barındırmaktadır. Genel olarak "tövbe", bireylerin ahlâkî olarak çirkin veya kötü şeklinde sınıflandıracağımız olumsuz davranışlarından dolayı pişman olup, bu davranışları tekrar yapmamaya ve daha doğru bir hayat yaşamaya karar almalarını sağlamaktadır. İnsanın doğası gereği devamlı mükemmel davranması imkân dahilinde olmadığından dolayı tövbe, kişiye yapmış olduğu hatalarını telâfi etme ve tekrar doğru tercihlerde bulunma fırsatını vermektedir. Bu süreçte birey, moral ve motivasyon olarak güçlenmekte ve ahlâkî eylemlerinde mükemmeliyeti yakalama yolunda cesaretlenmektedir.

İnsan ruhunun ölümsüzlüğüne olan inancını temel alan din temelli ahlaki teorilerde bu inanç tutum ve davranışlara şekil veren güçlü bir otorite oluşturmaktadır. Bu sistemlerde, iyiyi tercih etmek ve kötüden sakınmak için ödül ve ceza gibi argümanlar kullanılmış olup, böylece bireylerin doğru eylemleri tercih etmelerindeki motivasyonları sağlanmaktadır. Kur'an'da "*Hiçbir eylem karşılıksız kalmaz*" (Zilzâl, 7-8.) ilkesinin sıkça söylenmesi, dini öğretilerin ve din temelli ahlâkî sistemlerin insanları iyi davranışlara sevk etmek için makul bir yaklaşım sunduğunu göstermektedir. Dini kaynaklardan beslenen ahlaki öğretiler, içsel motivasyon yerine Tanrı'nın rehberliğine dayanarak insanları daha kuvvetli bir şekilde yönlendirmektedir. Seküler ahlâk düşüncesinden farklı olarak, din temelli ahlaki sistemler daha fazla bir tesir imkanına sahip olup, insanları sosyal menfaat ve toplumsal yarar cihetinde daha etkili bir biçimde teşvik etmektedir. İnsanların doğru ve iyi eylemleri yapabilmesi için yalnızca seküler kaynaklı düşünceler yeterli olmayabilmekte; dini kabul ve inançlara dayanan ahlaki sistemler ise daha etkili bir moral, motivasyon ve otorite temin etmektedir. Nihayetinde dini temelli ahlâk ekolleri, daha devamlı ve tutarlı bir ahlaki yaşam için gerekmektedir.

İslam ahlak ekolleri, insanın hem bu dünya hem de ahiret yaşamında mutlu ve huzurlu olmasını hedeflemektedir. Bu doğrultuda ahlâkî ilke ve değerler ile erdemler öncelenmektedir. İslam dininin tüm buyrukları bu nihai hedefi yakalamayı amaçlamaktadır. İbadetler ve diğer ahlaki eylemler, yalnızca bu hedefler doğrultusunda yapıldıkları sürece değer kazanmaktadır. İslam ahlak düşünürleri, insanın asıl mutluluğa kavuşabilmesi için Allah'ın rehberliğinin ve bu noktadaki buyruklarının hayati öneme sahip olduğunu savunmaktadırlar. Bu kaide ve öğretiler, erdemli bir hayat yaşamanın temelini oluşturmaktadır. İslam ahlâk tasavvurlarına göre, bir birey tam manasıyla ahlaklı olabilmek için dini ilke ve inançlardan bağımsız hareket edememektedir. Dolayısıyla, dinin dışında temellendirilen ahlaki anlayışlar, eksik ve yetersiz olarak kabul edilmektedir (Çağrı, 2020: 138; Fahri, 2016: 211).

5.2. Din-Ahlak İlişisine Olumsuz Yaklaşanların Başlıca Gerekçeleri

Dünyevileşme, bireyin yaşam şeklini, hal, tavır ve eylemlerini belirleyen bir düşünce olarak yalnızca ahlaki bir yapıya sahip olmakla kalmaz, bununla beraber toplumsal, siyasal ve felsefi ilke ve değerleri de içerir. Dünyevileşme ve beraberinde sekülerleşme düşüncesi, insanların birçok yönden gelişimi ve yaşam şartlarını iyileştirmeyi hedeflediği için, pratik yani uygulamaya yönelik bilgi çok kıymetlidir. Bu düşüncedeki ahlaki ekoller, din dışı temelleri referans alarak geliştirilmiş ve insan duyguları ve temayülleri üzerinden biçimlendirilmiştir. Fakat bu teoriler, toplumdan topluma ve kültürden kültüre farklılaştığı için evrensel düzeyde ve kalıcı ahlaki ilkeler ortaya koymakta zorluk yaşanır. Epikür, Hume, Mill, Russell ve A.J. Ayer gibi düşünürler, dini ilke ve değerleri temel alan ahlak anlayışına karşı çıkarak, dinin ahlâkî ilke ve değerler üzerindeki tesirini eleştirmiş ve din dışı ahlaki sistemler ortaya getirmişlerdir. Bu eleştiriler çeşitli açılardan incelenebilir.

- **Dünyevileşme ve Seküler Ahlak:** Dünyevileşme, ahlaki olarak doğruların tespit edilmesinde dinî tahakkümün kaldırılıp yalnızca seküler ilkeler ve görüşler dahilinde, akli, deney ve gözleme dayalı bireyin mutluluğunu önceleyen tutarlı bir etik sistemin oluşturulabileceğini iddia eder.
- **Seküler Ahlakçılar ve Tanrı'nın Ahlak ile İlişkisi:** Seküler ahlâk teorisyenleri Euthyphro ikilemi olarak kavramlaşmış olan, *"Bir etik ilke ve değer Tanrı buyurduğu için mi iyi ve doğrudur, yoksa zaten doğru ve iyi olduğu için mi Tanrı"*

tarafından emredilmiştir?" sorunsalını dile getirerek, ahlâkî ilke ve değerlerin ilahi bir kaynağa dayandırılmasının onun nesnelliğini bozabileceğini savunurlar.

- **Tanrı'nın İsteklerinin Doğru Bilinmesi:** *"Tanrı'nın emirleri kati bir şekilde nasıl bilebilir ve bunları ahlâkî ilke ve değerlerin temeli olarak nasıl kabul edebiliriz?" sorunsalıyla, dinin ahlâkî ilke ve değerlerin belirleyicisi olamayacağına dair tenkitler yapılmaktadır. İlahi emir ve isteklerin yorumlamaya açık olması, değişik dinler ve çeşitli mezhepler arasında birçok ahlaki algılayış ve eylemlerde ayrılıkların mevcudiyeti bu söylemi desteklemektedir.*
- **Dini Ahlakın Tutarsızlıkları:** *İncil ve Tevrat ele alındığında, bunlardaki kutsal metinlerde bir takım çelişkili ahlaki ilke ve kurallar, tarihin seyri boyunca ortaya çıkmış farklı din telakkileri ve ahlaki yorumlar, mutlak bir şekilde din temelli etik kavrayışının imkanına dair tartışmaları gündeme getirmektedir (Hazlitt, 2006: 410).*
- **Dinin Öteki Dünyaya Yönelik Ahlaki Düzenlemeleri:** *Seküler düşünceyi benimseyen ahlâk teorisyenleri, dinî etik anlayışının insanı öte dünyaya sevk ettiğini, bu durumun neticesinde ise dünyevi yaşamın kalitesinin düştüğünü ve böylece yaşamın önemini azalttığını savunurlar. Onlar ahlâkî ilke ve değerlerin, bireyin özgürlüğünü kısıtlamayan ve değişime açık bir yapıda olmasının gerekliliğini iddia ederler.*
- **Bireysel Özgürlük ve Ahlakın Gelişimi:** *Seküler düşünce sisteminin ahlak anlayışı, etik ilke ve kuralların akıl, deney ve gözlemi esas olarak şekillenmesi gerektiğini ifade eder. Dinin ahlak üzerindeki kapsayıcı kontrolünün tenkit edilmesiyle, kutsal olduğu kabullenilen ahlaki ilkelerin ve kuralların sorgulanabilmeye ve geliştirilebilmeye açık olmasının gerekliliği savunulmaktadır. Bu çerçevede, etik sistemlerin dinî ilke ve kuralların tahakkümünden bağımsız olarak yapılandırılması gerektiği söylenmektedir (Bolay, 1996: 114;Cevizci, 2000: 295).*

Dinle temellendirilen ahlak üzerine yapılan eleştiriler her zaman tüm dinler için genellenemez; çünkü her dinin kendine özgü öğretisi, ilke ve değerleri bulunmaktadır. Dini ahlâk ilke ve değerlerinin incelenmesinde, sadece dışarıdan yapılan çeşitli analizler değil, o dine mensup bireylerin algı ve anlayışları da dikkate alınmalıdır. Dinin deney ve gözlem yoluyla doğrulanamaması eleştirisi daha ziyade dine mesafeli

kişilerce dile getirilirken, inananlar için bu durum sorun teşkil etmemektedir. Bilhassa İslam ahlakı, Hz. Peygamber döneminden itibaren toplumsal deneyimlerle biçimlenmiş ve doğruluğu tarihsel süreçte sınanmıştır. İslam ahlakının akıl ve doğaya uygunluğu nedeniyle, deneysel doğrulama gerektiren eleştiriler bu noktada geçerli olmamaktadır.

Ahlaki değerlerin belirlenmesi konusunda çeşitli görüşler mevcuttur. Fakat, ahlâkî noktada Tanrı'ya inananlar nezdinde, Tanrı'nın emirleri her zaman doğru ve iyi kabul edilir. Bir şeyin iyiliği, Tanrı'nın emretmesiyle tayin edildiği gibi zaten iyi olduğu için Tanrı'nın bunu emretmesiyle de izah edilebilir. Bazı filozoflar, Tanrı'nın ahlaki tercihlerini keyfi olarak yaptığını değerlendirmişlerdir; ama bu görüş, Tanrı'nın mutlak varlık ve otoritesiyle tezat oluşturmaktadır. Çünkü tüm Semavi dinler arasındaki ahlaki ilkeler arasında önemli benzerlikler vardır. Mesela, Yahudilikteki "On Emir" gibi öğretiler diğer semavi dinlerde de benimsendiği için dinler arası tutarsızlıktan bahsetmek pek mümkün gözükmemektedir. Bu durumda, dinin sabit ve evrensel bir ahlâkî ilke değerler sistemine sahip olduğunu görmekteyiz. Bilhassa konumuz bağlamında İslam dini ahlakı, Tanrı'nın emirlerinin insanlığa zarar vermediğini ve her zaman ve her koşulda iyiliği amaçladığını ön görür. Din dışı temellere dayandırılan seküler ahlaki teorilerde ise, evrensel ve mutlak bir referansların tespiti zor olup, genel geçer ahlaki ilke ve kurallar ise eksik kalmaktadır. Dini temeli referans alan ahlaki ekoller, vahiy gibi sabit bir dayanağı önceleyerek daha sağlam ve kabul edilebilir ölçütler sunmaktadır (Kılıç, 2016: 140).

İslam dini, Tanrı'nın isteklerinin muhtevasının bilinmesi hususunda herhangi bir zorluğun bulunmadığını belirtmektedir. Başka inanç sahipleri de benzer biçimde kendi dinlerinin buyruklarının doğruluğuna inanıyorlarsa, nihayetinde bu durum doğal olarak kabul görmelidir. Her birey bizzat kendi özgür istenciyle, doğruluğuna inandığı dinin ahlaki ilke ve kurallarını benimseyebilir. Bu ilke ve kurallar, insan onuruna zarar vermediği sürece tenkit edilemez. İslam Peygamber'inin (sav) Cahiliye adet ve geleneklerinden insanlığa yararlı olanları devam ettirmesi, ahlaki ilke ve değerlerin tespitinde insanlığın yararını ön planda tuttuğunu göstermiştir. Nihayetinde bunun İslam ahlakının evrensel manaya da sahip olduğu tezini destekleyen en önemli argümanlardan olduğu ifade edilmiştir.

Dinlerin çokluğu meselesi, her birinin inananları varsa insanlar tarafından birtakım argümanlarının kutsal kabul edilmesini gerektirir. Seküler etik tasavvurları, çok sayıda

değişik ahlaki sistem ve ekolün bulunduğunu ve beraberinde her toplumun kendi etik ilke ve değerlerini tayin ve tespit etme hakkı bulunduğunu iddia eder. Bu bağlamda herkesin evrensel bir etik sistemi kabul etmesi mümkün olmadığı için, onlara göre ahlak yalnızca dini öğretilerle değil, akıl, kültür, medeniyet, coğrafi koşullar ve gelenekler gibi farklı argümanlarla şekillenir.

Kişinin bir başkasına, ahlaki ilke ve değerlerini belirli bir din ya da kural üzerinden delillendirme yükümlülüğü yoktur. Toplumlar, etik ilke ve değerlerini uzunca bir sürede, tartışarak veyahut uzlaşarak oluştururlar. Birbirinden farklı yaşam koşullarına sahip toplumların değişik argümanlar kullanması gayet doğaldır. Yukarıda da örnek verdiğimiz üzere İslam dini bu noktada gayet müspet bir bakış açısıyla hareket etmiştir. Bu çerçeveden bakıldığında seküler etik sistemlerin savunucuları, diğer insanları kendi dünya görüşlerine düzleminde yönlendirmeye çalışmışlar akabinde de bireysel özgürlükleri kısıtlamışlardır.

Hülasa, "bütün insanlık için faydalı olmalı" prensibini temel alan bazı evrensel ahlaki ilke ve kurallar da geliştirilebilir. Fakat, yerel ahlâkî tasavvurlar veya dini ahlaki anlayışlarla, bu evrensel ilke ve kurallar çelişmemelidir. İslam ahlâk tasavvurları, inananları ve inanmayan diğer insanlar için evrensel ilke ve değerler sunmaktadır. İslam dini, sadece bireyi değil, bütün toplumu kuşatan bir ahlâk tasavvurunu özümsemiştir için, dünya üzerindeki farklılıkları ve karşıtlıkları da göz önüne almaktadır. Dünya hayatı insanların "umut-yeis, cömertlik-hasislik, sevgi-nefret, barış-savaş, adalet-haksızlık vb." birçok zıt eylemlerinin gözlemlendiği bir mecradır. Bu nedenle reel ahlâkî ilke ve değerlerden bahsetmek isteyenlerin, öncelikle insanı anlaması, sonrasında ise dünyayı ve toplumsal yapıları derinlemesine anlamasının gerektiği söylenebilir (Aydın, 2011: 11-14).

Dini temellere dayanan ahlâkî ekollerin dünya realitesini dikkate almadan bütün motivasyonu ve değerlendirmeleri öbür dünya eksenli yaptıkları eleştirisi İslam ahlakı için kayda değer değildir. Zira İslam ahlakı, bireyin hem ahiret hayatını hem de dünyadaki yaşamını kuşatan bir ideolojiyi benimsemektedir. Bu genellemeler daha ziyade Hristiyanlık ve Yahudilik ele alınarak yapılmakta ve kendisine bazı haklı çıkarımlar sağlamaktadır. Bu dinlerden bazıları, ahlaki ilke ve kuralları sadece öbür dünya için belirlerken, İslam dini, bu iki yaşam alanını birbirinden ayırmamaktadır. Bilhassa Hristiyanlıkta, dünyevi günlük hayat ve ekonomik sistemle alakalı dini öğretilerin toplumdaki algıyla ne kadar örtüştüğünü tartışma noktasındadırlar (Hazlitt,

2006: 414). Batı toplumundaki bilimsel gelişme ve teknolojik terakkiyatı, sekülerleşme olgusuyla ilişkilendirmek yerinde bir değerlendirme olmakla birlikte, unutulmamalıdır ki, bu süreç dini inanç ve öğretilerin yanlış bir şekilde uygulanmasından kaynaklanmıştır. Batı toplumunda, bilhassa Rönesans'tan önce, kilise otokrasisinin bilimsel zeminde yer almayan tutum ve eylemlerinden dolayı din ve bilim arasındaki münasebet ciddi zararlar almış olup, aslında sekülerleşme dinin yanlış gösterim ve yorumlanmasından ortaya çıkan bir neticedir.

Yukarıda da izah ettiğimiz gibi İslam dini ise dünya hayatı ve ahiret arasındaki dengeyi muhafaza ederek, her iki hayat alanına dair ilke ve değerler ortaya koymaktadır. İslam dininin ahlaki ilke ve değerleri, dünyadaki var olan yaşamı ahlaki noktada tanzim ederken, aynı vakitte uhrevi hedefi de göz ardı etmemektedir. Kur'an-ı Kerim'de bulunan pek çok ayette (bkz. Kasas 77) ve hadiste, insanları hem bu dünyada hem de ahirette doğru eylemde bulunma ve iyi olmak adına yaşamaya yönlendirmektedir. Yani İslam dini, bireylerin doğru bir hayat yaşamaları için sadece dini değil, aynı anda dünyevi işlerle ilgili noktada da rehberlik etmektedir. Bu nedenle İslam ahlâkı ilke ve kuralları, insanlığın dünya hayatındaki faydalı ve iyi uygulamalarıyla da muvafık olup, her iki hayatında da fazilet ve saadetini hedeflemektedir (Bkz. Bakara, 164; En'am, 126; 1 R'ad, 4; Gaşiye, 17-20; Zilzâl 7-8).

İslam dini, bireysel istek ve özgürlükleri kısıtlayan bir din olarak görülmemelidir. Aksine, İslam dini düşüncesi, insanları akıllarını kullanmaya, sorgulamalar yapmaya ve doğruyu bulmaya çalışmaya teşvik etmektedir. İslam dininde, insanların kendi akıl ve imkanlarıyla bazı sınırları olsa da iyiyi ve kötüyü tespit edebilecekleri, bu minvalde sorgulama yapmalarının özendirildiği ve teşvik edildiği bir yaklaşım mevcuttur. Bu hususta K. Kerim'de 150 civarındaki ayette insanın düşünmesi, sorgulama yapması ve aklını kullanması noktasında yönlendirme yapılmaktadır (Bakara 73-75-76-164-170-171-242, Al-i İmran 65-115, Maide 1-58, En'am 32-126-151 vb.). Bu yaklaşım, dinin insanı manevi cihette doyuran, aynı zamanda onun bireysel özgürlüğünü daraltmayan bir tarafını ortaya çıkarmaktadır.

İnsanın metafizik temelli ahlâkî ilke ve niteliklerinden bütünüyle ayrıştırılması, onun sıradan, basit bir varlık düzeyine indirgenmesine ve dahi nesneleştirilmesine zemin oluşturacaktır. Esasında, insan özgürlüğünü sınırlandıran en önemli unsur, onların manevi değerlerinden koparılmasıdır. Bu bağlamda Max Weber'in rasyonelleşme teorisinde olduğu gibi, toplumda bireylerin özgürleşmesinin değil de eşyalaşmanın ve

metalaşmanın artacağını ifade etmektedir. Weber'e göre, özgürleşme değil de duygusal bağlardan ve manevi ilke ve değerlerden uzaklaşan bir dünya, insanları nesnel gerçekliklerle baş başa bırakmaktadır. Bu eşyalaşma ve metalaşma, sosyal ilişkileri koparır ve insanları birbirlerine yabancılaştırır (Meriç, 1973: 13). Seküler ahlak sistemlerinde de benzer şekilde, duygusal değerler ayrılarak katı bir dünya tasavvuru inşa edilmektedir. Ancak İslam ahlâk ekolleri, bireylerin hür istençleriyle kabullendikleri değerlerle biçimlenir ve toplumsal kabul düzleminde, özgürlüğü kısıtlayan baskılardan kaçınmaktadır. İslam dini, insanın manevi ve ahlaki temayüllerini ihmal etmeden, özgürlük ve beraberinde sorumluluk arasındaki dengeyi kurmaktadır. Bu anlayışla, İslam dininde bireylerin düşünsel ve manevi özgürlükleri her zaman korunmakta, dini ilke ve öğretiler insanın bireysel özgürlüğünün baskı altına almadan, akıl ve irade ile şekillendirmesine olanak tanımaktadır (Aydın, 2011: 16).

5.3. Seküler Ahlâk- Dini Ahlâk (İlahi Emir Teorisi)

Düşünce tarihi serüveninde, ahlaki ilke ve değerlerin kaynağına ilişkin çeşitli görüş ve referanslar ileri sürülmüştür. Bazı filozoflar mutluluğu öncelerken, bazıları bireye sağladığı faydayı, bazıları ise erdemi ve erdemli olmayı ahlakın temelini dayandığı argümanlar olarak ifade etmiştir. Aynı zamanda, ahlaki iyi ve doğruluğun ya da ahlâk ilke ve değerlerin sadece Tanrı'nın iradesine dayandığını savunan bir düşünce de mevcuttur. Dini düşünce sisteminin ahlakta uygulanmış şekli, "Kutsal Emir Teorisi" olarak adlandırılmakta ve ahlakın tek kaynağının Tanrı'nın emirleri veya kutsal kitaplarda olan hükümleri olduğu tezini savunmaktadır. Bu teoriye göre, emir ve buyrukları kutsal kabul edilen Tanrı en yüksek otorite ve mükemmel varlık olarak ahlâkî ilke ve değerlerin de tayin edicisidir. Dolayısıyla insanların ahlaken iyi veya kötü olarak sınıflanan eylemler arasında yapacakları tercihlerde kaynaklık edecek olan, yalnızca O'nun emir ve yasaklarıdır. İnsan ise, Tanrı'nın yarattığı bir varlık olması nedeniyle pek tabi ki O'nun koyduğu kurallara uymakla sorumludur. Bu teori batıda ve bizim kültürümüzde de oldukça yaygındır. 18. yüzyıl ilk çeyreğinde tekrar gündeme gelme nedeni, Avrupa'da seküler hümanizm ve evrimsel etik gibi yaklaşımların popüler olmasından dolayı, bu bağlamda ahlâkî ilke ve değerlerin de bu anlayışlar çerçevesinde yeniden ele alınmış ve günümüzde de konuşulmaya devam edilmektedir.

Hülasa bu teoride, şimdiki dünyada mevcut olan kötülükler ve çirkinlikler ya insanların kaçamayacakları gerçekliklerdir ya da insan aklının tam anlamıyla şu anda kavrayamadığı, ama Tanrı'nın her şeyi bilen ilmi ve her şeye gücü yeten otoritesiyle oluşturduğu planının bir parçası olan olgulardan ibarettir. Bireyler, bu dünyadaki tercih ettikleri eylemlerinin neticelerini tam manasıyla göremese de öte dünyada adaletin mutlak şekilde gerçekleşeceği bunun mukabilinde ya ödüllendirilecek ya da cezalandırılacaktır. Bu teori, ahlakın metafizik bir nitelikteki temele dayanması gerektiğini savunan bir “kurtuluş öğretisi” şeklinde değerlendirilmektedir. Günümüzde ahlakın kaynağına dair bu tartışma, yalnızca teolojik değil, aynı zamanda felsefi ve etik boyutlarıyla da güncelliğini korumaktadır (Aksun, 2012: 1).

Bu noktada temel iki kavram olan “din” ve “ahlâk” sözcüklerini tekrar tanımlayarak, çalışmamızın esas amacı olan mukayese konusuna geçmek yerinde olacaktır. Çalışmada dini ahlâk bağlamında İslam ahlakının referans alındığını da belirtmek gerekmektedir.

Ana hatlarıyla din, insanın Tanrı'ya, bir takım kutsal varlıklara veya çeşitli metafizik güçlere olan inancını sistematik hale getiren ve neticesinde davranışta bulunmaya sevk eden bir kurumdur. Aynı zamanda din, bireyi ahlâkî olarak doğru olana yönlendiren hem dünya hayatında hem ahiret hayatında saadetinin sağlanmasına vesile olmayı hedefleyen bir sistem olup, iyi ile kötüyü ayırt etmeyi ve tercihte bulunmayı sağlar. Bireyin manevi ve ahlaki gelişimini ve değişimini destekleyerek, yaşamını düzene koyan kurallar bütünüdür.

Ahlakı ise yine genel olarak, bireyin iyi veya kötü olarak değerlendirilmesine sebep olan manevi ve ruhi özellikler, istence dayalı eylemler ve toplumdaki insanlar tarafından kabul gören değerler sistemidir. Ahlakın da en temel amacı, insanı iyi ve doğruya yönlendirerek saadete ulaştırmaktır. Ahlakın kurallar bütünü olarak bireylerin önüne konulması, onların daha erdemli bir hayat yaşamaya teşvik etmeyi amaçlamaktadır. Bu anlamda din ve ahlak, bireyin ve beraberinde toplumun iyiliğini ve mutluluğunu hedefleyen ortak bir bünyeye sahiptir.

Her ikisinin de hem teorik hem pratik yaklaşımları olmakla birlikte; bunlarda asıl önemli olan, mevcut ilkelerin yaşamda uygulanmasıdır. İslam dininin peygamberi Hz. Muhammed (sav), “*Ben güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim*” (Muvatta, Hüsnu'l-Hulk, 8.) diyerek, dinin yalnızca inanç ilkeleri değil, aynı zamanda bireyin

sosyal yaşamdaki davranışlarını da biçimlendiren bir ahlak sistemi olduğunu beyan etmiştir. İslam literatüründeki “*Din edeptir*” ifadesi de din ve ahlakın birbirini tamamlayan sistemler olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Dinin, tüm kaide ve kurallarında ahlaki bir boyut vardır ve inanan bireylerin erdemli ve faziletli bir yaşam sürmelerini amaçlamaktadır. Semavi dinlerde gerek peygamberler gerekse kutsal metinler vasıtasıyla insanlara ahlâkî ilke ve değerler gösterilmiştir. Hz. Muhammed (sav), “*Mü'minlerin iman bakımından en mükemmel olanı, ahlaki en mükemmel olanıdır...*” (Tirmizi, Rada,11; İman,6.) diyerek ahlâkî ilke ve değerlerin inancın ayrılmaz bir parçası olduğunu vurgulamıştır.

İslam dininde yapılması tevdi edilen ibadetlerin en temel gayesi bireyi her türlü çirkinlik ve kötülüklerden uzaklaştırmaktır. Kur'an-ı Kerim'de de açıklandığı gibi “*Şüphesiz Allah adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalığı ve azgınlığı yasak eder. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor*” (Nahl 16/90.) adalet, iyilik ve yardımlaşma teşvik edilirken, fenalık ve azgınlık yasaklanır. Netice itibariyle, dinin belirlediği ahlaki ilke ve değerler, toplumsal düzenin sağlanmasında önemli bir rol oynamaktadır.

Din ve ahlak birbirini bütünleyen iki kavramdır. Din, bireylere ahlaki değerler kazandırırken, ahlâk da bu değerlerin hayata geçirilmesine zemin oluşturur. Böylece bireyler ve dahil olunan toplumlar için daha adil, huzurlu ve mutlu bir hayat sürülmesi hedeflenir (Aydın, 2011: 7-8).

Sekülerizm üst bölümde ifade ettiğimiz gibi, kutsal kabul edilen dini olan veya dinle ilgili olan ilke ve değerleri bireysel ve toplumsal hayattan uzaklaştırarak, insanı merkeze alan bir dünya görüşünü savunur. Bu anlayışta, ahiret inancını dışlanarak sadece maddi gerçeklik esas unsur kabul edilir. Sonuç olarak, toplum dinî değerlerden ve bağlardan uzaklaşır, ibadetlerin yerini zamanla dünyevi arzu ve gayeler alır nihayetinde kutsal olgusu sekülerleşmiş değerlerle yer değiştirir. Dolayısıyla seküler etikte dini ahlak ekolleri arasında bariz farklılıklar mevcuttur. Seküler etikte, bireysel çıkarlar ve maddi kazanımlar öncelenirken, dini kural ve kaideleri kaynak olarak alan etikte ruhsal ve manevi gelişim, hak ve adalet duygusu hem dünya hem de ahiret mutluluğu hedeflenir. Yine seküler ahlak tasavvurunda insanın başarısı güçlü olmak, rekabet edebilmek ve yarar sağlamak odaklı yaklaşımlarla değerlendirilirken, dini ahlak ekolleri paylaşımı, bireysel ve toplumsal sorumluluğu, yardımlaşmayı ve

dayanışmayı temel gaye edinerek bireyin sadece kendisi için değil, sosyal çevresi ve tüm bireyle için de yaşamasının gerekliliğini savunur.

Seküler ahlâkî sistemler, kişinin etik tavır ve kararlarını herhangi bir manevi tahakküme bağlı olmaksızın biçimlendirdiği bir yapıdayken, dini ahlâk ekolleri bireyin vicdanını aşkın ve metafizik bir kontrol mekanizması ile şekillendirir. Burada, bütünüyle dinî argümanlardan ayrıştırılmış bir ahlak sisteminin teoride imkanından söz edilse de bunun pratikteki devamlılığı tartışma konusudur. Zira etik ilke ve değerlerin büyük çoğunluğu tarihsel seyirde dinî ilke ve referanslardan beslenmiş, insanların ve toplumların etik yörüngesini saptayan esas ilke ve değerler bu kaynaklardan beslenmiştir.

Ahlaki sistemlerin devamlılığını temin eden en mühim argümanlardan biri, bireyin ahlâkî hal, tavır ve davranışlarına yön veren bir "örnek model" veyahut "ideal figür" mefhumunun bulunmasıdır. Dini ahlak öğretilerinde bu mefhum kutsal bir otoriteden beslenirken, seküler ahlak ekollerinde bu çeşit bir kaynak eksiktir. Neticesinde bu eksiklik, bireylerin erdemli hal, tavır ve davranışlarının devamlılığını sağlama konusundaki motivasyonunu zayıflatabilmekte ve ahlaki istikrarın muhafazasını zorlaştırabilmektedir. Sonuç itibariyle, teorik anlamda seküler ahlakın var olması imkân dahilindeyse de etik teorilerin temel amaçları ele alındığında, bilhassa bireylerin iyiliği ve fazileti yerine getirmeye, kötülükten ve çirkinliklerden kaçınmaya teşvik etme cihetinde, dini ilke ve değerlerle biçimlenen ahlak tasavvurlarının daha tesirli ve uygulanabilir olduğu ifade edilebilir (Aydın, 2011: 21).

5.4. Tanım, Kaynak ve Tasavvurların Mukayesesi

Düşünce dünyasında bilginin kaynağına ve tanımlanmasına dair çok farklı yaklaşımlar ve felsefî tartışmalar olduğu gibi, ahlaki bilginin temellendirilmesi ve ahlakın tanımlanması hususunda da çok çeşitli düşünsel yaklaşımlar bulunmaktadır. Felsefe tarihi boyunca, bilginin esas kaynağının akılda olduğunu iddia eden rasyonalistler, bu esasın duyusal deneyimle mümkün olacağını düşünen ampiristler ve bu konuda önceliği sezgiye veren sezgiciler, ahlaki bilginin kaynağına ilişkin değerlendirmelerinde de buna benzer bakış açıları ve teoriler geliştirmiştir. Bu bağlamda, ahlaki bilginin temelini akıl, duygu veya sezgiye dayandıran düşünce ve yaklaşımlar, herhangi bir metafizik algı ve vahiy referansına yer vermeksizin ele

alındığından "seküler temellendirmeler" başlığı altında incelenebilmektedir. Öte yandan, tarihsel süreçte ahlaki bilginin kaynağını kutsalla, metafizik algı ve vahiy ile ilişkilendirerek açıklayan görüşler de varlığını sürdürmektedir. Buradan hareketle, ahlaki bilginin kaynaklarını iki temel kategoriye ayırmak mümkündür: "dini referanslı" ve "seküler" yaklaşımlar (Kılıç, 2009: 39).

Araştırmalar neticesinde, din dışı kaynaklarla temellenen ve hissiyatı referans alan ahlak teorilerinin, etik yargıları ve değerleri kişisel duyguların bir yansıması olarak ele aldığını göstermektedir. Bu tür yaklaşımlar, ahlaki normların ve yargıların öznel şekilde olmasına sebep olmuş, evrensel ve genel-geçer etik ilke ve değerlerin varlığını sorgulatmıştır.

Bu teori ve kuramlar, ahlaki ilke ve değerleri bireyin zihinsel bir ürünü olarak değerlendirdiğinden, farklı zaman ve mekânlarda değişmeyen mutlak anlamda etik ilke ve değerlerden söz edilmesi pek mümkün olmamaktadır. Sonuç itibarıyla, bütün bireyleri kuşatan normatif bir ahlâk ilke ve değerler sistemi oluşturulamamaktadır.

Ahlaki ilke ve değerlerin sadece kişisel düşüncenin ürünü olarak görülmesi, tüm insanlığın oluşturduğu ve geliştirdiği etik ilke ve erdemleri anlamsız hâle getirdiği görülmektedir. Adalet, doğruluk, haksızlık vb. kavramlar, birey ve içinde bulunduğu topluma göre farklılıklar göstermekte, bu da ahlâkî sistemlerin oluşumunu, bağlayıcılığını ve devamlılığını zayıflatmaktadır.

Diğer bir taraftan da yine, sezgiye dayalı ahlak anlayışları, etik ilke ve değerleri nesnel değerlendirmelerden bağımsız olarak algılaması, bunların tanımlanması güç kavramlar hâline getirmekte ve evrensel ahlaki normların oluşumunu zorlaştırmaktadır. Bu bağlamda ahlaki doğruların, ilke ve değerlerin evrenselliği, ahlaki rölativizm ve mutlakçı tasavvurlar arasında önemli bir tartışma mevzusudur. Ahlaki rölativizm düşüncesi, etik ilke ve değerlerin bireysel, kültürel ve toplumsal etkenlere dayalı olarak değiştiğini savunarak, ahlaki yargıların nesnel, genel geçer bir temele dayanamayacağını ifade eder. Bu yaklaşım, belirli bir ahlâkî tutum ve eylemi kati bir biçimde doğru ya da yanlış şeklinde nitelendirmenin mümkün olmadığını öne sürerek, temeline şüpheciliğin yerleştiği bir ahlâk düşüncesi haline gelmiştir.

Buna karşılık olarak, Kant din dışı bir temel üzerine oturtulsa da ahlaki ilke ve değerlerin akıl tarafından tespit edilen evrensel yasalar ve normlar zeminine kurulmasının gerekliliğini savunmaktadır. Filozofa göre, etik ilke ve normlar kişisel

ilke ve yargılardan bağımsız ve genel geçer olmalıdır. Fakat insan sadece rasyonel bir varlık olmayıp, aynı zamanda duygular, istekler ve eğilimler tarafından da yönlendirildiği için her daim aklıyla tasavvur ederek eylemde bulunması beklenmemektedir. Ünlü İngiliz idealist filozof A. E. Taylor (1869-1945) da insanın irrasyonel yönlerinden (sezgi, duygu, içgüdü vb.) tamamen arınamayacağını ifade etmektedir (Kılıç, 2016: 140).

Bu çerçevede insan doğasından ötürü hem zihinsel hem de fiziksel koşullardan fazlaca etkilendiğinden, belirlediği ahlaki ilkelerin mutlak olması mümkün görünmemektedir. Bu ilke ve değerlerin değişmez yani mutlak olması için onları belirleyen kaynağın da mutlak olması gerektiği sonucuna varılmaktadır. Fakat insan yapısından kaynaklı değişken mizaca sahip olduğu için ahlaki ilke ve normlar da tarihsel, toplumsal ve bireysel bağlama göre şekillenmektedir. Buradan hareketle Kant'ın etik anlayışı, pratik akıl zemininde biçimlense de ahlaki ilke ve değerlerin hem insan aklını esas alması hem de evrensel olması gerektiğini iddia etmesi, kavramsal bir çelişki oluşturmaktadır. Bu çelişkiye açılım getirmek için Kant, ahlak sistemini Tanrı kavramıyla bütünleştirmeye çalışmış, fakat bunu metafizik bir zeminden ziyade pratik bir gereklilik olarak değerlendirmiştir. H. Ziya Ülken (1901- 1974) 'in *Felsefeye Giriş* kitabında belirttiği gibi, Kant'ın bu yaklaşımı Tanrı'yı yalnızca ahlaki sistemin bir argümanı şekline getirmektedir (Ülken, 1958: 226).

Kant'ın teorisini oluştururken eylemlerin neticelerini dikkate almaması, etik teorisinin tenkit edilen yönlerinden bir diğeridir. Filozof, bir fiilin ahlaki değerinin, neticeleriyle değil, niyet ve iradeyle belirlenmesi gerektiği savunur. Mill'in faydacı yaklaşımıyla kıyaslandığında, Kant'ın etik anlayışı, ahlakın fayda-zarar perspektifinde değil, kişinin bilinçli istek, tercih ve etik sorumluluğu bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini iddia eder. Mesela, kendi hayatını riske atarak bir başka insanın hayatını kurtarmaya çalışan kişinin bu davranışı, bunu başarıp başarmamasına göre değil, bu eylemin taşıdığı ahlaki değer açısından anlam kazanır. Bu yaklaşım, etik ilke ve değerlerin yalnızca fayda temelli değil, bireyin ahlaki yükümlülükleri doğrultusunda ele alınması gerektiğini göstermektedir.

Nihayetinde, Epikür, Hume ve Mill, ahlaki ilke ve değerlerin sübjektif olduğunu savunarak, ahlaki yargı ve kuralların kişiden kişiye ve toplumdan topluma farklılaşabileceğini ileri sürmüşlerdir. Bu yaklaşım, ahlakın evrensel ve kuşatıcı olma vasfını zayıflatmaktadır. Bununla birlikte, Aristoteles, Kant ve Moore, ahlakın

işlevselliğini devam ettirebilmesi için ilke ve değerlerinin bütün insanlar için geçerli, nesnel ve evrensel olması gerektiğini iddia etmişlerdir.

Fakat, bu filozoflar da ahlaki ilke ve değerlerin nesnellliğini bunun bağlamından ahlakın yargı ve kuralların zeminini tam manasıyla temellendirememişlerdir. Çünkü ahlaki ilke ve değerlerin kati ve mutlak olabilmesi, onların kuşatıcı ve aşkın bir varlıkla ilişkilendirilmesiyle alakalıdır. Bu noktada, mutlak bir kaynak olmaksızın ahlaki ilke ve değerlerin evrenselliğini muhafazası zorlaşmaktadır. Sonuç olarak, objektif ahlaki ilke ve değerlerin yalnızca dinî temellere dayalı bir ahlak anlayışıyla tutarlı ve kapsayıcı bir biçimde açıklanabileceği öne sürülmektedir (Kılıç, 2016: 125-126).

Ahlaki ilke ve değerlerin kaynağı hususunda farklı görüşler ileri sürülmektedir. Dini temel alan ahlak tasavvurları, ahlaki ilke ve değerlerin mutlak bir varlık olan Allah tarafından belirlenip bu etik ilke ve değerlerin değişmez, sabit ve evrensel olduğunu savunmaktadırlar. Bu yaklaşımlarda, bilhassa Mutezile ve Mâtürîdî düşünce geleneklerine dayanan ahlak teorileri, aklın da vahiyden bağımsız olarak bizatihi ahlaki iyiyi ve doğruları tespit edebileceğini ileri sürmektedirler. Normal koşullarda, akıl ile vahyin ortaya koyduğu ahlaki ilke ve değerler arasında bir çelişki ve çatışma olmadığı, aksine bu iki olgunun birbirini tamamladığı kabul edilmekte olup bu yaklaşımla ilahi emir teorisinden ayrılmaktadırlar. Bilhassa Mâtürîdî düşünce geleneğinde, insanın doğal yapısından kaynaklanan çeşitli farklı eğilimlere ve isteklere sahip olduğu, bununla beraber doğru karar verebilme yani aklını kullanabilme kapasitesine de sahip bulunduğu vurgulanmaktadır. Bu bağlamda, ahlaki ilkelerin tespit edilmesinde akıl ve vahyin birlikte değerlendirilmesi gerektiği düşüncesi ön plana çıkmakta olup akılla tespit edilen ahlâkî ilke ve değerlerle vahyin belirledikleri arasında tam bir uyum ve birliktelik bulunmaktadır. Dini temele dayanmayan ahlak anlayışlarındaki en büyük problemlerden birisi, ahlaki ilke ve değerleri belirleyen sabit ve evrensel bir unsurun eksik olmasıdır. Vahiy gibi değişmez ve mutlak bir referans noktasından mahrum olmaları, bu yaklaşımları ahlaki görecelik ve şüpheciliğe açık hâle getirmektedir.

Ahlaki görecelik, etik iyi ve doğruların evrensel olmadığını savunarak, çelişkili ve çok çeşitli ahlaki tutum ve yargıların aynı anda geçerli olabileceğini iddia etmektedirler. Ancak bu, doğruluk ile yalan, adalet ile zulüm gibi kavramların eşit derecede kabul edilmesine neden olabilmekte bu durumda insanı farklı bir canlı haline getiren ahlâkî ilke ve değerler önemini yitirerek bir takım zorlayıcı etik sorunlara yol açabilmektedir.

Ahlaki ilke ve değerlerin tespit edilmesi, bireyleri bu tespit edilen ilke ve değerlere münasip davranmaya sevk etmek için yeterli olmamaktadır. Bazen bireyler doğru olanın ne olduğunu bildikleri hâlde etik dışı tutum ve davranışlar sergileyebilmektedirler. Bu noktada, din temelli ahlak anlayışının önemini ortaya çıkarmakta; çünkü din, sadece ahlaki kuralları tayin ve tespit etmekle yetinmeyip, aynı zamanda bireylere bu ilke ve kurallara göre davranışta bulunmaları için motivasyon da sağlamaktadır. Bu ahlâk tasavvurlarında ahlaki tutum ve eylemin sadece bireysel bir ödev ve sorumluluk olmayıp, aynı zamanda dini bir vecibe ve yükümlülük olduğu da savunulmaktadır. Bu bağlamda din olgusu, etik sahaya seküler düşünce dünyasının kazandıramayacağı bir derinlik sağlamaktadır. Bu derinlik anlayışı hem sevgi ve ülfet hem de korku ve hicapla kabullenilen, mutlak otorite ve kati bir yetkiliğin kendisinde olduğu bir varlık olarak Allah'a inanışla şekillenmektedir. Bu inançla, Allah'ın otoritesi ve yetkinliği esas alınarak ahlaki yargı ve kuralların kaynağı belirlenmekte ve etik değerlerin değişmezliğini güvence altına alınmaktadır (Kılıç, 2016: 142-144).

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Çalışmada, ahlaki ilke ve değerlerin, tanım ve temellendirilmesine ilişkin felsefi ve tarihsel tartışmaları, İslam ahlâk düşüncesi ve seküler yaklaşımların perspektifleri çerçevesinde ele alarak, etik düşüncenin evrensel ve normatif bir zemin oluşturma çabalarını analiz etmeye gayret edilmiştir. Etik araştırmaların esasında yer alan temel mesele, bireysel tutum ve eylemlerin yalnızca niyetle sınırlı kalmayıp, evrensel ilke ve değerlerle olan ilişkisi bağlamında değerlendirilmesidir. Bu durum, ahlaki ilkelerin neye dayanarak temellendirileceği sorusunu felsefi düşüncenin ana eksenine yerleştirmiştir.

Ahlakın tanımı ve temellendirilmesi, çeşitli bilgi alanlarının katkısıyla çok boyutlu bir şekilde ele alınmalıdır. Psikolojik temellendirmede bireysel motivasyonları, epistemolojik yaklaşımda ahlaki bilginin elde edilme yollarını, ontolojik bakışta ise ahlaki değerlerin varlıkla ilişkisini açıklamaya çalışılmaktadır. Bu çok disiplinli yaklaşım, ahlaki ilke ve değerlerin keşfedilmiş mi yoksa kültürel ve tarihsel süreçler içinde inşa edilmiş mi olduğunu tartışmaya açmakta; “iyi” ve “kötü” nün doğasına ve mahiyetine dair felsefi sorgulamaları derinleştirmektedir.

Ahlâk felsefesinin tarihsel sürecine bakıldığında, Orta Çağ'daki ahlaki düşünce büyük ölçüde dini referanslara dayandırılmış; Tanrı merkezli bir etik anlayış hâkim olduğu görülmüştür. Ancak modern dönemle birlikte, akıl, vicdan, bireysel özerklik ve toplumsal uzlaş gibi seküler temellerin ön plana çıkmış, ahlakın kaynağına dair söylem ve tartışmalar farklı bir boyut kazanmıştır. Bu bağlamda, ahlaki değerlerin Tanrısal bir iradeyi mi yoksa insan aklını mı temel aldığı sorusu, çağdaş etik teoriler arasında belirleyici bir argüman olmuştur.

Seküler etik yaklaşımlar, bireysel vicdan ve özerklik ilkeleri üzerinden tutarlı ve anlamlı bir ahlaki çerçeve sunma iddiasında olsa da bağlayıcılık ve evrensellik açısından çeşitli açmazlarla karşı karşıya kalmıştır. Bilhassa normatif geçerliliğin yalnızca bireyin içsel motivasyonunu temel alması, etik sorumluluğun toplumsal ve nesnel yönlerini zayıflatmakta; bu durum, ahlaki normların ortak bir zemine oturtulmasını güçleştirmektedir. Dolayısıyla, etik değerlerin sadece öznel farkındalıkla belirlenmesi, evrensel ve nesnel ilkelerin oluşturulmasında yetersiz kalmaktadır.

İslam ahlâk anlayışı, ahlâkî değerlerin kaynağını sadece insan aklına değil, Allah'ın vahyi ve ilahî iradesine dayandırmaktadır. Bu yaklaşıma göre, doğru ile yanlış arasındaki ölçütler kutsal metinlerde açıkça belirlenmiş olup, insanın vicdanı ve iradesi bu ilahî ilke ve değerlere göre şekillenmektedir. Böylece İslam ahlâkı, bireyin iradî tercihlerini ilahî öğretiler bağlamında yönlendirirken, bununla beraber toplumsal zeminde adaletin, barışın ve düzenin inşasına çalışan kapsamlı bir etik sistem sunmaktadır. Modernleşme süreciyle birlikte hızla artan sekülerleşme yaklaşımlarına rağmen, Müslüman toplumlarda dini ilke ve değerlerin ahlaki yapıya etkisi belirgin biçimde devam etmektedir. Örneğin, tasavvuf, gelenek, dil ve tarihsel bilinç gibi unsurlar, modern etik anlayışlarla tekrar sentezlenerek, toplumsal ahlakın oluşumunda belirleyici roller üstlendiği görülmektedir.

Sonuç olarak, evrensel bir ahlak sisteminin oluşması, sadece dini ilke ve değerlere ya da seküler referanslarla biçimlenemeyecek kadar karmaşık bir yapıda bulunmaktadır. Ahlâk ve etik kavramlarının ortak bir anlayışla yorumlanıp bireylerin yaşamında uygulanması, bireysel özerklik ile toplumsal mutabakat, içsel sorumluluk ile dışsal normlar arasında muvazeneli bir yapı oluşturulmasına bağlı olduğu görülmektedir. Günümüzde bu perspektifle geliştirilecek ahlaki teorilerin hem geleneksel ve dini değerlerle uyumlu hem de evrensel etik ilkeleri içerecek nitelikte olması, toplumsal bütünlüğün ve etik sorumluluğun tesisi açısından önemli bir mesele olarak karşımızda durmaktadır. Nihayetinde de toplumsal yapı ve kültürel mirasın bilinciyle oluşturulacak özgün bir felsefî yaklaşımın, bireysel ve toplumsal alanda ahlâkî ilke ve değerlerin evrensel nitelikte yeniden anlamlandırılmasına katkı sağlayabileceği düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- Ahmedi, E. Ş. (2018). "Sekülerleşme: Soykütüksel Bir İnceleme". *Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 1(1): 57-70.
- Akarsu, B. (1975). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Akarsu, B. (1998). *Ahlak Öğretileri: Mutluluk Ahlakı*. İstanbul: İnkılap Kitapevi.
- Akseki, A. H. (2006). *Ahlak Dersleri Ahlak İlmi ve İslam Ahlakı*. İstanbul: Yasin Yayınevi.
- Akseki, A. H. (2016). *Ahlak Dersleri*. İstanbul: DİB Yayınları.
- Aksun, T. (2012). *Seküler Hümanizm ve Etik Anlayışı*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Akyol, A. (2017). İslam Ahlak Felsefesi, Birey ve Özgürlük Merkezli Bir İnceleme. *Kutadgubilig*, (36): 87-100.
- Alper, Ö. M. (2012). İslam Felsefesine Giriş. In B. A. Çetinkaya (Ed.), *İslam Felsefe Tarihi 1*, (13-41). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Altındal, A. (1986). *Laiklik*. İstanbul: Süreç Yayınları.
- Altıntaş, R. (2002). Teolojik Sekülerleşmenin Neden Olduğu İnanç, Davranış ve Problemler . *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(1): 55-83.
- Altunışık, M. A. (2018). Bireysel- Toplumsal Farklılıklar ve Ahlki Görecelik Sorunu. *AUID*, 261-282.
- Aristoteles. (2012). *Nikhomakhos'a Etik*. (S. Babür, Çev.) Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Armağan, M. (1990). "Sekülerizasyon". *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, 4, 37-40. İstanbul: Nesil Yayınları.
- Aron, R. (2000). *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*. (A. Korkmaz, Çev.) Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Arslan, A. (1999). *Felsefeye Giriş*. Ankara: Vadi Yayınları.

- Arslan, H. (2010). Ahlâkın Evrenselliği Açısından İslâm ve Modernizm. *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(2): 41-60.
- Aslan, A. (1993). Sekülerizm; Akleden Kalbin Parçalanışı. *Bilgi ve Hikmet*, 2, 2-17.
- Attas, N. (1995). *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Attas, S. N. (1989). *Modern Çağ Ve İslami Düşünüşün Problemleri*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Aydın, İ. H. (2007). *Yusuf Sinan Paşa'da Ahlak Anlayışı*. İstanbul: Bil Yayınları.
- Aydın, İ. H. (2011). Seküler Ahlak Bağlamında Din-Ahlak İlişkisi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (35): 1-23.
- Aydın, M. (1989). Ahlak. *DİA*, 2, 10-14. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi
- Aydın, M. S. (2001). Dünyevileşme. *İslamiyat*, 13-17.
- Aydın, M. S. (2010). *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Ayer, A. J. (1998). *Dil Doğruluk ve Mantık*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Ayvaz, M. (2023). Ahlakın Temellendirilmesi ve Belli Başlı Ahlak Ekolleri. In N. Adıgüzel (Ed.), *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, 19-25. İstanbul: Lisans Yayıncılık.
- Ayverdi, İ. (2005). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Yayınevi.
- Badio, A. (2013). *Etik, Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*. (T. Birkan, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Başçı, V. (2001). İnsaniliğin Oluşumunda Dinin Rolü. *Felsefe Dünyası*, 1(33): 29-44.
- Başgil, A. F. (1962). *Din ve Laiklik*. İstanbul: Yağmur Yayınevi.
- Bayar, A. (2022). *Sekülerleşme Ve Din*. Adıyaman: İksad Yayınevi.
- Bayraktar, M. (1999). İbn Miskeveyh. In Komisyon (Ed.), *TDV İslam Ansiklopedisi*, 20, 201-208. İstanbul: TDV Yayınları.
- Bayraktar, M. (2005). *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara: TDV Yayınları.
- Bekiryazıcı, A. (2011). *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*. İstanbul: Yenda Yayınları.
- Bellah, R. N. (2002). Din ile Sosyal Bilim Arasında. In A. Köse (Ed.), *Sekülerizm Sorgulanıyor*, 161-188. İstanbul: Ufuk Kitapları.

- Berger, P. (1999). Dini Kurumlar. In A. Çiftçi (Ed.), *Toplumbilimi Yazıları* (A. Çiftçi, Çev., 71-137). İzmir: Anadolu Yayınları.
- Berger, P. L. (1993). *Dinin Sosyal Gerçekliği*. (A. Çoşkun, Çev.) İstanbul: İnsan Yayınları.
- Berkes, N. (1973). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Billington, R. (2011). *Felsefeyi Yaşamak Ahlak Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bircan, H. H. (2013). Ahlak: Mutluluk ve Erdem. In Komisyon (Ed.), *İslam Felsefesi, Tarih ve Problemler*, 655-684. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Bodur, H. (2017). Etiğin Alet Çantasına Bakmak: Ahlak, Etik Ve İlintili Temel Kavramlar Üzerine Notlar . *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, (7):155-190.
- Bolay, S. H. (1996). *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*. Ankara: Farklı Yayınevi
- Bolay, S. H. (2007). *Felsefeye Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Bulaç, A. (1994). İslam Ve Modern Zamanlarda Din-Devlet İlişkisi. *Cogito*, (1): 65-87.
- Bulaç, A. (1995). *Modern Ulus Devlet*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Bulut, N. (2021). *İnanç ve Ahlak*. İstanbul: DBY Yayınları.
- Büyük, C. (2014). *Tanrısız Ahlak*. Ankara: Berikan Ofset Matbaa.
- Cabiri, M. A. (2000). *Felsefi Mirasımız ve Biz*. (S. Aykut, Çev.) İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Casanova, J. (2014). *Modern Dünyada Kamusal Dinler*. (M. M. Şahin, Çev.) Ankara: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları.
- Cengiz, Y. (2024). Ahlak İlmi Ve Diğer İlimlerle İlişkisi. In M. Demirkol (Ed.), *İslam Ahlak Esasları Ve Felsefesi*, 17-35. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları .
- Cevizci, A. (2000). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cevizci, A. (2002). *Etiğe Giriş*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cevizci, A. (2006). *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Kitabevi.

- Cevizci, A. (2010). *Felsefeye Giriş*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Cevizci, A. (2021). *Etik-Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Cevizci, A. (2023). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları.
- Ceylan, Y. (1998). Din ve Ahlak. *Doğu Batı Dergisi*, 7(4): 6-7.
- Copleston, F. (2000). *Felsefe Tarihi*. (D. Canefe, Çev.) İstanbul: İdea Yayınları.
- Coşkun, A. (2005). Toplumsal Düşünce Tarihinde Din Sorunu. In A. Coşkun (Ed.), *Din, Toplum Kültür*, 9-23. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Cox, H. (1974). *The Secular City*. Londra: Penguin Books.
- Çağla, C. (2007). *Mill*. İstanbul: Say Yayınları.
- Çağrı, M. (1989). Ahlak. *DİA*, 2, 1-9. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi
- Çağrı, M. (2012). *İslam Düşüncesinde Ahlak*. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Çağrı, M. (2020). *İslam Düşüncesinde Ahlak*. İstanbul: DEM Yayınları.
- Çağrı, M. (2021). *Ana Hatlarıyla İslam Ahlakı*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Çelik, C. (2017). Sekülerleşmenin Kuramsal Sosyolojik Serüveni. *Journal of Islamic Research*, 209-223.
- Çelikkol, S. (2023). Genel Olarak Ahlak Ve Ahlak İlmi. In N. Demirkol (Ed.), *İslam Ahlak Esasları Ve Felsefesi*, 3-16. İstanbul: Lisans Yayınları.
- Çetintaş, İ. (2019). İslam Ahlak Felsefesinin Kaynağı Olarak Nebevi Ahlak. In Komisyon (Eds.), *Tüm Yönleriyle Hz. Peygamber ve Ahlakı*, 75-99. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Çevik, M. (2008). Bir Ateizm Ahlâkının İmkânı Üzerine. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(1): 97-108.
- Çuhadar, C. ve Coşar H. (2022). Ahlak Ve Temel Ahlaki Kavramlar. In İ. Erdoğan (Eds.), *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, 1-26. İstanbul: Lisans Yayıncılık.
- Davis, W. (2005). Din Sosyolojisi. In A. Coşkun (Ed.), *Din, Toplum ve Kültür*, 77-100. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Dilipak, A. (1991). *Laisizm*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Dıraz, M. A. (1993). *Kur'an Ahlakı*. İstanbul: İz Yayıncılık.

- Dostoyevski, F. M. (2007). *Karamazov Kardeşler* (Y.T. Nihal, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Dönmez, İ. K. (2007). Örf. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Ankara: DİB Yayınları.
- Durak, N. (2009). Küreselleşme Evrensel Bir Etik İmkânı Sağlar Mı? *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(23): 33-49.
- Durusoy, A. (2008). *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*. İstanbul: İFAV Yayınları.
- Erdem, H. (2002). *Ahlak Felsefesi*. Konya: Hü-Er Yayınları.
- Erdem, H. (2006). *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak*. İstanbul: Dem Yayınları.
- Ergün, M. (2017). Bir Ahlak Kitabı Olarak Kur'an. *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 2(2): 220-256.
- Fahri, M. (2016). *İslam Ahlak Teorileri*. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Gazzâlî, İ. (1974). *İhyau Ulumi'd-Din*. (S. Ahmet, trc.) İstanbul: Bedir Yayınevi
- Gökberk, M. (1994). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Gökhan, Y. (2023). Seküler Ahlakın Felsefi olarak Temellendirilebilme Sorunsalı. In Komisyon (Eds.), 8. *Uluslararası Sosyal Bilimler ve İnovasyon Kongresi Kongre Kitabı*, 260-266. Adıyaman: İksad Yayınevi.
- Görgün, T. (2010). İslam Ahlakının Kaynakları. In T. Görgün (Ed.), *İslam Ahlak Esasları*, 22-44. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları.
- Güler, İ. (2000). *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Güler, İ. (2001). "Dünyanın Başına Gelen 'Derin Sapkınlık': "Dünyevileşme". *İslamiyat Dergisi*, 4(3): 35-58.
- Güler, İ. (2002). *Politik Teoloji Yazıları*. Ankara: Kitabiyat Yayınları.
- Güngör, E. (2010). *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*. Ankara : Ötüken Neşriyat.
- Güngör, Ö. (2022). "Küreselleşmeye Dair Sosyolojik Çerçeve". In Ö. Güngör (Eds.), *Sosyolojik Açından Küreselleşme ve Din El Kitabı*, 1-33. Ankara: Sonçağ Akademi.

- Güngör, Ö. (2023). *Sosyolojik Açıdan Din ve Sekülerleşme El Kitabı*. Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Hazır, M. (2012). "Postsekülerliğin Gelişi. 21. Yüzyılda Sekülerliğin Sosyolojisini Yapmak. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 7(2): 141-154.
- Hazlitt, H. (2006). *Ahlakın Temelleri*. (R. T. Mehmet Aydın, Çev.) Ankara: Liberte Yayınları.
- Heimsoeth, H. (2022). *Ahlak Denen Bilmece*. Ankara: Fol Kitap.
- Heinemann, F. (2001). Etik (Ahlak Felsefesi). In D. Özlem (Ed.), *Günümüz Felsefe Disiplinleri*, 361-388. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Hobbes, T. (2007). *Laviathan*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hocaoğlu, D. (1994). Batı Tarzı Dünyevîleşme: Laiklik ve Sekülerlik. *Türkiye Günlüğü*, 7(2): 92-112.
- Hocaoğlu, D. (1995). *Laisizmden Milli Sekülerizme*. Ankara: Selçuk Yayınları.
- İnam, A. (2007). Türkiye'de Anlam Sağlığı Açısından Değerlerimiz. In R. Kaymakcan (Eds.), *Değerler ve Eğitimi Uluslararası Sempozyumu*, 111-118. İstanbul: DEM Yayınları.
- İzmirli, İ. H. (1995). *İslam'da Felsefe Akımları*. İstanbul: Kitabevi.
- İzzetbegoviç, A. (2008). *Doğu ve Batı Arasında İslam*. (S. Şaban, Çev.) İstanbul: Nehir Yayınları.
- Kafalı, H. (2017). Toplumsal Ahlaki Davranışlarımıza Yön Veren Etmenler Üzerine Bir Deneme. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 11(22): 157-162.
- Kala, E. (2024). Kural Koyucu Ahlak Teorileri. In M. Demirkol (Ed.), *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, 99-131. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları.
- Kant, I. (2018). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (İ. Kuçuradi, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kaplan, Y. (2001). "Seküler Aklın Ötesi". *İslâmiyât* 4(3), 81-90.
- Karahan, F. (2012). "Niçin Ahlaklı Olmalıyım". In Komisyon (Ed.), *Modern Çağda Ahlak*, 26-36. Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları.

- Karaman, H. (2014). İslam Ahlakında Temel Erdemler. In M. Saruhan (Ed.), *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, 197-213. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Karaman, H. (2017). İslam Ahlakının Kaynakları. In Komisyon (Ed.), *İslam Ahlakı Temel Konular Güncel Yorumlar*, 51-70. Ankara: DİB Yayınları.
- Karaman, H. (2018). İslam Ahlakının Kaynakları. In M. Saruhan (Ed.) , *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, 39-54. Ankara: Grafik Yayınları.
- Kaya, M. (2009). Sudur . *DİA*, 7, 149-150. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.
- Kazanç, F. K. (2007). *Gazzalî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlak Düşüncesi* . Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Kılıç, C. (2014). İslam Ahlakı Açısından Modern Uygulamalı Etik. In M. Saruhan (Ed.), *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, 391-432. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Kılıç, R. (1998, Temmuz). Erol Güngör'ün Ahlâk Anlayışı. *Felsefe Dünyası*, 1(27): 38-53.
- Kılıç, R. (2007). İslam Kelam Düşüncesinde Kelam Anlayışı. In R. Kaymakcan (Ed.), *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlak*, 154-188. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.
- Kılıç, R. (2009). Bunalım Dönemlerinde Ahlakın Dini Temelinin Önemi. In Komisyon (Ed.), *Çağımızın Ahlak Bunalımı Ve Çözüm Arayışları*, 39-57. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Kılıç, R. (2016). *Ahlakın Dini Temeli*. Ankara: TDV Yayınları.
- Kılıç, R. (2017). İslam Ahlakının Tanımı Ve Kapsamı. In Komisyon (Ed.), *İslam Ahlakı, Temel Konular Güncel Yorumlar*, 17-50. Ankara: DİB Yayınları.
- Kindi. (2013). *Felsefî Risaleler*. (M. Kaya, Çev.) İstanbul: Klasik Yayınları.
- Kirman, M. A. (2011). *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Konak, H. (2013). *Nakib el Attas`ta Din ve Sekülerizm*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- Köse, A. (2002). *Sekülerizm Sorguluyor, 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*. İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Köse, A. (2020). *Kutsalın Dönüşü*. İstanbul: Timaş Yayınları.

- Kuçuradi, İ. (1994). *Uludağ Konuşmaları*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kuçuradi, İ. (1998). *İnsan ve Değerleri*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kuşeyrî, A. (2003). *Kuşeyrî Risalesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kirman, M. A. ve Çağırıcı, İ. (2015). *Sekülerleşme, Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. Ankara: Otto .
- MacIntyre, A. (2001). *Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma*. (M. Özcan, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- MacIntyre, A. (2001). *Etiğin Kısa Tarihi*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Marangoz, A. Ö., & Uluç, N. (2021). Sekülerizm'in Kavramsal, Kuramsal ve Tarihsel Gelişimi. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 4(2): 335-345.
- Meriç, C. (1973). Çağdaş Uygarlık Düzeyi. *Fikirde ve Sanatta Hareket*, (90): 8-15.
- Mert, N. (1994). Laiklik Tartışması ve Siyasal İslam. *Cogito*, 87-99.
- Mert, N. (1994). *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Mill, J. S. (2017). *Faydacılık*. (G. Murteza, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Miskeveyh, İ. (2013). *Tezhibü'l Ahlak*. (Ş. Abdulkadir vd. Çev.) İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Naim, B. A. (2014). *İslam Ahlakının Esasları*. Ankara : TDV Yayınları.
- Oktay, A. S. (2007). İslam· Düşüncesinde Ahlaki Değerler ve Bunların Global Ahlaka Etkileri. *Değerler ve Eğitimi Uluslararası Sempozyumu Kitabı*, 131-143. İstanbul: Dem Yayınları.
- Olgun, H. (2006). *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu Protestanlık*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Orman, E. (2016). *Ahlak Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- Ovacık, Z. (2018). Seküler Etik Mümkün Mü? Aliya İzzetbegoviç'te Etiğin Seküler İmkanına İlişkin Felsefi Bir Soruşturma. *Felsefe Dünyası Dergisi*, (68): 83-109.
- Öktem, N. (1994). Dinler ve Laiklik. *Cogito*, (1): 31-49.

- Öngören, R. (2011). Tasavvuf . *DİA*, 40, 119-126. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.
- Özden, M. (2016). Sekülerliğin Tarihi Serüveni. *JOMELIPS*, 60-81.
- Özel, C. (2023). Sekülerleşme Teorileri: İki Yüzyıllık Serüvenin Kısa Bir Öyküsü. *Jass Studies-The Journal of Academic Social Science Studies*, 505-526.
- Özlem, D. (2013). *Etik*. İstanbul: Notos Kitap Yayıncılık.
- Özturan, H. (2011). Etik ile Ahlâk Arasında: Türkçe Ahlâk Felsefesi Literatürüne Dair Etik Kavramı Kullanımı Üzerinden Bir Değerlendirme. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi: Türk Felsefe Tarihi Sayısı*, (17): 169-202.
- Özturan, H. (2013). *Akıl ve Ahlak Aristoteles ve Farabi'de Ahlakın Kaynağı*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Özturan, H. (2013). *Aristoteles ve Fârâbi'de Ahlâkın Kaynağı Problemi*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Özturan, H. (2019). *Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri*. İstanbul: İlem Yayınları.
- Özturan, H. (2022). *Ethostan Ahlaka*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Özturan, H. (2024). Ahlakın Kaynağı. In M. Demirkol (Ed.), *İslam Ahlak Esasları Ve Felsefesi*, 151-158. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları.
- Öztürk, O. (2006). Ahlak Olgusunun Kaynağı Nedir? *Köprü Dergisi*, (95): 103-127.
- Pieper, A. (2012). *Etiğe Giriş*. (Ö. S. Gönül Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Pirinç, A. (2022). İslam Ahlak Felsefesi ve Ahlak Ekolleri. In İ. Demirpolat (Eds.), *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, 27-56. İstanbul: Lisans Yayıncılık.
- Sanay, E. (2012). Hilmi Ziya Ülken. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.
- Saruhan, M. S. (2014). İslam Düşüncesinde Ahlak İlmi. *Eskiyeni*, (28): 53-66.
- Sina, İ. (2013). *Danışma-i Alai*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu.
- Sunar, C. (1967). *İslam Felsefesi Dersleri*. Ankara: AÜİF Yayınları.
- Tepe, H. (2024). *Etiğe Giriş*. Ankara: BilgeSu.

- Toktaş, F. (2012). Modernitenin Dini Ahlak'a Meydan Okumasına İlişkin Bir Çözümleme: Feuerbach Örneği. *Modern Çağda Ahlak Sempozyumu Kitabı*, 55-62. Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları.
- Türer, C. (2017). *Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlak*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Türker, Ö. (2015). Var Olma Çabası Olarak Ahlak. In Ö. Türker (Ed.), *Ahlakın Temeli*, 153-168. Ankara: Nobel Yayınları.
- Türker, Ö. (2020). *İslam Felsefesine Konusal Giriş*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları.
- Türkçölü, M. (1998). Ahlakın Kaynağı Tartışmaları ve Ortaya Çıkan Ahlak Telekkileri. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3: 291-310.
- Uludağ, S. (1998). *İslam Siyaset İlişkileri*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1958). *Felsefeye Giriş 2. Kısım*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Ünal, A. (2015). Geçmişten Geleceğe Ahlak. *Bartın Üniversitesi Yayınları*, 183.
- Weber, M. (1985). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruh*. İstanbul: Hil Yayın.
- Yaran, C. S. (2005). *İslam'da Ahlakın Şartı Kaç? Dört Temel İslami Erdem*. İstanbul: Elif Yayınları.
- Yaran, C. S. (2015). Ahlakın Temelleri ve Hak'la Kal Önerisi. In Ö. Türker (Ed.), *Ahlakın Temeli*, 67-78. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Yaran, C. S. (2020). *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları.
- Yaran, C. S. (2022). *Ahlak ve Etik*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Yazıcı, S. (2015). Akıl, Motiv ve Ahlaki Bütünlük. In L. Çilingir (Ed.), *Ahlak Felsefesi Yazıları*, 35-52. Ankara: Elis Yayınları.
- Yıldırım A., Şimşek H. (2013). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Yıldız, A. (2018). Ahlaki Rölativizm Eleştirisi. *Bilimname*, 2018(35): 51-72.
- Yıldız, M. (2014). Gazzali ve David Hume Bilgi Kuramlarında Dini Bilginin İmkani. *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 4(4): 12-36.

Yıldız, M. (2023). İslam Ahlak Ekolleri. In N. Adıgüzel (Ed.), *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, 75-90. İstanbul: Lisans Yayınları



EKLER

EK 1: Sabahattin Zaim Üniversitesi Etik Kurul İzni



T.C.
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM
ÜNİVERSİTESİ REKTÖRLÜĞÜ
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürlüğü



Sayı : E-34555043-302.14.01-2400009923 09.03.2024
Konu: Tez Konusu Atama Kararınız Hk.

Sayın Gülhanım IŞIK

Enstitü Yönetim Kurulu'muzun 29.02.2024 tarih ve 08 sayılı toplantı kararının 33. maddesi aşağıda sunulmuştur.

Gereğini bilgilerinize rica ederim.

Enstitümüz Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı tezli yüksek lisans programı 520622010 numaralı öğrencisi Gülhanım IŞIK'ın, Anabilim Dalı Başkanlığı ve tez danışmanı Dr. Öğr. Üyesi Abuzer DİŞKAYA tarafından önerilen tez konusu görüşüldü.

Yapılan görüşme ve değerlendirmeler sonucunda; adı geçen öğrencinin tez konusunun ilgili Anabilim Dalı Başkanlığının ve danışmanının önerisi ile *İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği'nin 10. maddesinin 1. fıkrası* gereğince **“Ahlakın Tanımı, Tasavvurları ve Temellendirilmesi Bağlamında Seküler Ahlak İle İslam Düşüncesinde Ahlakın Mukayesesi / Comparison of Secular Morality and Morality in Islamic Thought in the Context of Definition, Conceptions and Foundations of Morality”** olarak belirlenmesinin uygun olduğuna oy birliği ile karar verildi.

Prof. Dr. Erhan İÇENER
Enstitü Müdürü

Bu belge, güvenli elektronik imza ile imzalanmıştır.

Adres: Halkalı Caddesi No: 281 Küçükçekmece/İstanbul

Telefon No:
e-Posta:

Faks No:
İnternet Adresi:

Belge Doğrulama Kodu: PFDFCF4

Bilgi için :

Telefon No:
Direkt Hat

Oya ULUKIR
Uzman



Belge Takip Adresi: <https://ubys.izu.edu.tr/ERMS/Record/ConfirmationPage/Index>

Kep Adresi: izu@hs01.kep.tr

ÖZ GEÇMİŞ

Gülhanım Işık

A. EĞİTİM

Yüksek Lisans: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü,
Felsefe ve Din Bilimleri, 2024, İstanbul.

Ön Lisans: Uludağ Üniversitesi, İlahiyat MYO, 1999, Bursa.

Lisans: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 2009, Ankara.

B. MESLEKİ DENEYİM

2004 – 2005: Millî Eğitim Bakanlığı, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi

Öğretmenliği (Kocaeli)

2007 – 2020: DİB, K.K. Öğtr. (Burdur, Kocaeli, İstanbul)

2020 – Halen devam ediyor: DİB Vaiz (İstanbul)