

DİN FELSEFESİ TARİHİNDE ETİK SORUNU

Mehmet TÜRKERİ*

ÖZET

Bu makale, din felsefesi tarihinde etiğin yerini ve işlevini araştırmaktadır. Din felsefesinin tarihi seyrinde ortaya çıkmış anlayışlarda etiğin bir argüman olarak yer alıp almadığını, önemli olup olmadığını, önemli ise nasıl bir öneminin olduğunu ve işlevini sorgulamaktadır.

Anahtar Sözcükler: etik, din felsefesi, irade özgürlüğü, değer.

ETHICS IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY OF RELIGION

ABSTRACT

This article aims to study the place and the function of ethics in the history of philosophy of religion. It is intended to inquire whether or not, moral arguments in its various forms, has been employed in history of philosophy of religion; and if so, what significance has been acquired in its function as moral argument.

Key Words: ethics, philosophy of religion, freedom of will, value

Bu makalenin amacı din felsefesinde etiğin bir sorunsal olarak tarihi seyrini ortaya koymaktır. Etik sorunuyla kastettiğimiz şey, ne din felsefesindeki din-ahlak ilişkisi problemi ne de etik (ahlak felsefesinin) kendi alanındaki meselelerdir. Biz daha çok, dinin felsefî yönden sorgulanması sürecinde zaten tali derecede dine dâhil varsayılan etiğin din felsefesinde kurulan sistemlerde ya da düşünce örgülerindeki yerini, işlevini, önemini ve ne derece etkili olduğunu inceleyeceğiz.

Genelde yeryüzündeki büyük dinler söz konusu olduğunda dinin, doğrudan ya da dolaylı, bir yaşam tarzı sunması nedeniyle aynı zamanda ahlaki bir sistem olduğunu söylemek yanlış olmaz. Zira gelişmiş bir din, insanların inançları, davranışları, tutumları ve duygularıyla ilgili olarak insandan ciddi

* Doç.Dr., Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fak. Felsefe ve Din Bilimleri Böl. Öğr. Üyesi

taleplerde bulunur ve beşeri belli bir ‘kurtuluş yolu’ gösterir. Ya da Yüce varlığın insanlardan ne gibi taleplerinin olduğu belirtilir. Bunların yanı sıra, evrenin nihai kaynağı ve doğası, insanın doğası ve evrendeki yeri, insanın yönelmesi gereken hedefler hakkında bir dinin ortaya koyduğu öğretilerin önemli bir etik boyutunun bulunduğu dikkati çeker.¹ “İyi nedir?” ve “nasıl yaşamalı?” soruları klasik etiğin temel sorularıdır ve dinler bu sorulara doğrudan ya da dolaylı çeşitli cevap verirler. Yorumlama sorunlarını bir kenara bırakırsak, doğrudan verilen cevapların bir kısmının, insan için temel değer ne olduğunu gösteren belirli bir değer teorisi ve onu takiben hangi davranışın (ve karakterin) erdemli olduğunu gösteren bir tür yükümlülük teorisi içerdiği gözlenebilir. Dolaylı verilen cevaplardan kastımız ise, dinin genel anlamdaki evren, evren-insan ilişkisi ve Tanrı anlayışından çıkarılan değer ve yükümlülük teorileridir.

Etik sorunlarla kastettiğimiz hususların ilgili sınırlarını açıkladıktan sonra din felsefesinin tarihiyle ilgili çerçeveyi ortaya koyabiliriz. “Din felsefesi” terimi yeni olmakla birlikte içeriği çok eskidir. Ayrıca dinin felsefi yönden tam olarak ne zaman incelenmeye başlandığı tartışmalıdır. Çünkü dinî olarak görülen inançların olağan bir durum ya da gelenek olarak kabul edilmekten çıkıp ne zaman sorgulanmaya başlandığını belirlemek güçtür. Kesin anlamda felsefi olmağı tartışma götürür olsa da, din hakkında felsefi düşünmeyi içeren fikri bir tecessüsün M.Ö. 8. yüzyıl ile 4. yüzyıl arasında doğu geleneklerinde yer aldığı görülmektedir. Bir tür sorgulama faaliyetinin örneğin Hindistan’daki bazı kültürlerde mevcut olduğu ve bunu savunma ve düşünme etkinliğinin izlediği tahmin edilmektedir.²

Dinle ilgili felsefi düşünmenin ilk örneklerine, Hinduizmin kutsal metinlerinden olan Vedanta’nın bir bölümünü oluşturan ve M.Ö. 8. yüzyılda yazıya geçirilen Upanişadlar’da rastlanmaktadır.³ Evrenin birliğinin merkezi tema olduğu bu metinlerde birlik her türlü çokluğu yok saydığı için mistik düşünceleri öncelemektedir. Dolayısıyla, buna bağlı olarak, Upanişadlarda

¹ Alston, William P., “Philosophy of Religion, Problems of”, **Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Paul Edwards, Macmillan publishing, New York 1967, 6/285-286; Türkçe çevirisi, “Din Felsefesinin Problemleri”, **Din Felsefesi Üzerine Bazı Araştırmalar**, Osman Bilen, İzmir 2001, s. 53, 55.

² Lewis, H. D., “Philosophy of Religion, History of”, **Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Paul Edwards, Macmillan publishing, New York 1967, C. VI, s. 276; Türkçe çevirisi, “Din Felsefesi Tarihi”, **Din Felsefesi Üzerine Bazı Araştırmalar**, Osman Bilen, İzmir 2001, s. 15.

³ Yitik, Ali İhsan, **Hint Dinleri**, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir 2005, s. 29, 25; Lewis, “Philosophy of Religion”, s. 276; Bilimoria, Purusottama, “Indian Ethics”, **A Companion to Ethics**, Edited by Peter Singer, Blackwell Publishing, Oxford, Massachusetts 1997, s.48.

“dünyayı yadsıma” ve katı bir “zühd hayatı” eğilimi vardır.⁴ Bu olgu bize (din felsefesi tarihi bakımından) etikle ilgili ilk veriyi sağlamaktadır. Bu anlayışta, temel değer ve yükümlülükle ilgili, daha sonradan Kynik ekolüyle ortaya çıkıp onunla özdeşleştirilecek Kayıtsızlık etiğinin –tam olmasa bile- nüvesini gördüğümüzü söyleyebiliriz. Dünyanın kendi kendisini bütünüyle açıklayamaz olarak düşünüldüğü, dolayısıyla gizemin bulunduğu bu anlayış ‘Bir’in sonlu şeylerle ilişkisinin belirsiz olduğu bir tür ‘Tanrı-evren ilişkisi’ anlayışının sonucudur. Upanişadlardaki çilecilik eğiliminin ahlaki boyutlarını bilemiyoruz; bu anlayış acaba öznelciliği veya nesnelciliği ya da bunların mutlak şekillerini içeriyor muydu? Şu kadarı söylenebilir ki, bu ahlak ideali, evrenin birliği düşüncesine paralel olarak ‘bir’in her şeyle aşkın ve mutlak bir tarzda ilişkili olduğu kanaatine bağlı olarak ortaya çıktığı için, bu ideali esas alan ahlak anlayışında dünyayı değiştirme çabasının anlamsız olacağı zira her şeyin insanın dışında olup bittiği iması bulunabilir. Nasıl yorumlanırsa yorumlansın sonuçta züht hayatına yönelik bir eğilimin varlığından hareketle, -bu türden ya da tam zıttı türden daha sonra ortaya çıkan ve nihai anlamda- bir çeşit teselli felsefesi diyebileceğimiz bir ahlak anlayışıyla karşı karşıya olduğumuzu farkederiz. Bu tür bir ahlak anlayışı bazı farklarla Taoizm, Konfüçyanizm ve Budizm gibi dinlerde de varlığını sürdürmüştür. Bu dinlerde ahlak daha çok pratiğe yönelik ılımlı davranışlar ortaya koymayı, doğayla uyum içinde yaşamayı ve sükûnete sahip olmayı öngörür.

Mistik bir panteizmi öğretisinin temeli yapan Taoizm, ahlak anlayışı olarak zühd hayatını benimser. Buna göre insan doğadaki düzeni takip edip iç âlemindeki ihtirası atmalı ki, sonunda hiçbir şey yapmama ya da sükûnet diye ifade edilebilecek wou wei durumuna gelebilsin.⁵ Öte yandan, Konfüçyanizmdeki ahlaki anlayış, adalet vurgusuyla ve topluma yönelik tutumuyla biraz daha farklılaşmıştır.⁶

Budizm, Taoizm ve Konfüçyanizme nazaran daha çok felsefi düşünceler ihtiva etmektedir. Hatta Budizmin bir din değil de felsefi bir sistem olduğu dahi söylenmiştir.⁷ Budizmin kutsal metinlerinden olan, Tripitaka (Üç Sepet) diye bilinen Pali Kanunları Budizmin ahlaki öğretilerini içermektedir. Bunlardan Vinaya Pitaka bir tür davranış kuralları koleksiyonu şeklindedir. Sutta Pitaka insan hayatıyla Budist öğretinin ilişkisi üzerinde durmaktadır. Abhidhamma Pitaka’da Budizmin ‘dört temel gerçeklik’ ve ‘sekiz dilimli yol’ gibi temel

4 Yitik, a.g.e., s. 15; Lewis, “Philosophy of Religion”, s. 277.

5 Tümer, Günay, Küçük, Abdurrahman, **Dinler Tarihi**, Ocak Yay., Ankara 1988, s. 55-57.

6 Tümer, a.g.e., s. 54-55.

7 Lewis, “Philosophy of Religion”, s. 277.

öğretileri ile diğer iki pitakada yer alan görüşlerin felsefi açıklamaları yapılmaktadır.⁸ Burada, Sokratçı tarzda bir etik sorgulama değil de, felsefi açıklama kapsamında öğretilerin ayrıntılı ve anlaşılır tarzda açıklanması ve aydınlığa kavuşturulması söz konusu olmaktadır. Budist düşüncede Budizm’de ahlaki ideal kendisini aşırılıklardan kaçınma şeklinde göstermektedir. Bu aşırılığın bir tarafı arzuların peşinden giden bir hayatı, diğer tarafı bütünüyle çileciliğe (riyazet ve mücahedeye) ayrılmış bir hayatı ifade etmektedir.⁹ Bunlardan kurtulmak ve nihai kurtuluşa ermek için sekiz kurala bağlı bir ‘orta yol’da yaşamak gerekir. Bu kurallarda, bilginin, amacın, konuşmanın, davranışın, mesleğin, çabanın, kontrolün ve konsantrasyonun doğru, tam ve sürekli olması vurgulanır. Doğru davranış vurgusu, (hırsızlık yapmamak, zinadan kaçınmak ve yalan söylememek gibi) negatif ahlaki ilkelerle günlük hayatın şekillendirilmesini öngörürken, doğru çaba iyi ve güzel alışkanlıkların edinilmesi ile kötü ve çirkin olanların terk edilmesi konusunda kararlı ve süreğen bir gayreti ifade etmektedir.¹⁰ Ayrıca, Budizmde önemli yeri olan karma yasası doğrudan ahlaki içeriğe sahiptir. Zira bu yasaya göre insanın dünyadaki varoluşu, onun iradeyle ortaya koyduğu davranışların sonuçlarıyla belirlenmektedir. Ayrıca “karma” terimi, etik kelimesinin Hintçedeki yaklaşık karşılığıdır.¹¹

Etik açıdan baktığımızda Budizmde, adları daha sonradan konulacak olan, ‘Hedonizm’in de ‘Kayıtsızlık’ ahlakının da dışlandığını görmekteyiz. Bu anlayış, temel değer bakımından ne arzuların peşinden koşmayı ne de dünyadan bütünüyle el etek çekmeyi öngörmektedir. Vurgulanan şey, bilakis, orta yoldur. Orta yol vurgusu, kavramsal anlamda olmamakla birlikte, Aristoteles’in orta anlayışını ima etmektedir. Ayrıca, irade özgürlüğünün ve alışkanlıkla kazanılan karakterin vurgulanmış olması, Budizmdeki diğer önemli ahlaki unsurları ifade etmektedir.

Bütün bu dinlerde, temelde ahlakın önemli, hatta en önemli unsur olarak ön plana çıktığı söylenebilir. Ahlaki vurgu, problemleri açısından değil, daha çok pratiğe dönük doğru davranış vurgusu olarak kendini göstermektedir. Felsefi spekülasyondan ve muğlaklıktan uzak, salt iyi davranışa yapılan bu vurgu, sözü edilen bu dinlerde etğin klasik sorularına cevap verildiğini ancak etik tartışmalara girilmediğini göstermektedir.

⁸ Yitik, **Hint Dinleri**, s. 55-58.

⁹ Yitik, **a.g.e.**, s. 62.

¹⁰ De Silva, Padmasiri, “Buddhist Ethics”, **A Companion to Ethics**, Edited by Peter Singer, Blackwell Publishing, Oxford, Massachusetts 1997, s. 60; Yitik, **a.g.e.**, s. 64-65.

¹¹ Bilimoria, “Indian Ethics”, s. 44; Yitik, **a.g.e.**, s. 66.

Bu dinlerde görülen mistik anlayışa bağlı ahlak ideali, öyle görünüyor ki, teknik olarak felsefi sürece dâhil olan Parmenides'in ve Herakleitos'un anlayışlarının da rengini oluşturmaktadır.¹² Ancak, bu filozoflarda temel sorun ahlaktan ziyade evrenin yapısına yönelik birlik-çokluk meselesidir.

Ahlakın bir problem olarak doğrudan gündeme gelmesi Sofistler sayesinde mümkün olmuştur. Deneyseleliği ve göreceliği önceleyen Protogoras, gerek dış dünyanın gerekse ahlaki kavramların bağımsız ya da nesnel bir gerçekliği bulunmadığını savunmuştur. Öznellik olarak bilinen bu anlayış, pratikte her tür kurulu düzenin temelini sarsmış ve kargaşaya yol açmıştır. Böyle bir kargaşa döneminde insanlar başlarının çaresine bakmaya çalışmışlardır. Etik teoriler açısından, insanlar bencillik, hedonizm ya da kayıtsızlık gibi anlayışlara eğilim göstermişlerdir. Ancak, bu durum toplumsal kurulu düzenleri, ortak noktaları, nesnellığı beraberinde getirmediğinden kargaşa ortadan kalkmamış, dolayısıyla aynı zamanda değerler açısından bir tür nesnellik arayışı başlamıştır. Bu tür bir arayış ve sorgulayışı başlatan kişiler Sokrates ve Platon'dur. Sokrates'le birlikte kurulu düzenlerin ve ahlakın ciddi ve tutarlı bir şekilde sorgulanması faaliyeti başlamıştır. Bu yüzden ahlak felsefesinin kuruluşunun başköşesinde Sokrates yer almaktadır.

Sokrates gibi, değerlerin nesnellığını savunan ve felsefe tarihindeki sistemleşme döneminin ilk filozofu olan Platon evren-Tanrı, birlik-çokluk ilişkisi gibi konuları ele almayı sürdürmüştür. Platon'un bütün konulara bakışının ahlak merkezli olduğunu söyleyebiliriz. Zira, Euthyphro Dilemi diye meşhur olmuş tartışmada, 'Tanrı-iyi' kavram çifti arasında kurulan epistemik ve ontik ilişki probleminde, "iyi" aynı zamanda dindarlığı ve kutsallığı ifade etmektedir.¹³ Ayrıca Platon, ahlakın temel değerini ifade eden "iyi"yi Tanrı'ya ad olarak vermiştir. Her şey anlamını İyi'nin bütünü kuşatan merkezi gerçekliğinden almıştır. Bu her şeyin, varlığını, tüm eksikliklerden uzak aşkın bir kaynaktan aldığı fikrinin bir sonucudur. Platon'un kanaatlerinde Sokrates'in akılcılığının yanı sıra Elea gizemlerinin, orfik inançların ve Fisagor'un dini içerikli öğretilerinin etkisi vardır.¹⁴ Sofistlerin aksine Platon, adalet, iyi ve dindarlık gibi değerlerin nesnel olduğunu savunmuştur. Bunun doğrultusunda klasik etiğin iki temel sorusuna değer ve yükümlülük teorileriyle cevap vermiş

¹² Lewis, "Philosophy of Religion", s. 278.

¹³ Platon, "Euthyphron", çev. Pertev Naili Boratav, **Toplu Diyaloglar-I**, Eos Yayınevi, Ankara 2007, 6e-7a; "Republic-II", Translated by Paul Shorey, **The Collected Dialogues of Plato**, Edited by Edith Hamilton, Princeton Univ. Pres, Princeton 1989, 378a-383c.

¹⁴ Kahn, Charles H., "History of Western Ethics: I Presocratic Greek", **Encyclopedia of Ethics**, Edit. L. C. Becker, Garland Publishing, New York, London 1992; Vol. I, ss: 457-458; Lewis, "Philosophy of Religion", s. 279.

olmaktadır. O, nihai değer olarak mutluluğu görmekte, bu amaca ulaşabilmek için rasyonel arınmaya dayalı bir hayat tarzı teklif etmektedir. Herkes için tek bir mutluluk öngören Platon, tüm etkinlikleri bu bütüne götüren parçalar olarak görmektedir. Bundan dolayı o, ahlakı, siyaseti içerecek derecede geniş kapsamlı düşünmüştür. Platon'un insan hayatının ruhsal yönünü vurgulamış olması bedenini aşağı görülmesi sonucunu doğurmuş ve bu sonuç daha sonraki pek çok ahlak anlayışını (misticizme doğru) etkilemiştir.

Platon bir yandan değerlerin yapısı konusunda Sofistlerin aşırılığına karşı dururken diğer yandan kendisi herkes için tek bir mutluluk öngörme, insanın ruhsal yönünü bedensel yönü aşağı görecektir derecede ön plana çıkarma gibi aşırılıklara düşmektedir. Onun bu yönü Aristoteles tarafından dengelenmiştir.

Ahlaka beşeri tecrübeden hareketle ve sistematik bir şekilde yaklaşan Aristoteles, Platon'dan farklı olarak, ruh-beden bütünlüğünü savunarak insanın –terimin kendisi yeni olsa da- kişiliğini vurgulamış ve buna bağlı bir ahlak programı sunmuştur. Bu sunuş, aynı zamanda ahlakın temel problemlerini incelemeyi de ihtiva etmektedir.¹⁵

Aristoteles'in benimsediği bu tipik Grek tavrı, onun hem ahlak anlayışına hem de Tanrı anlayışına yansımış görünmektedir. Bu tavır insanın kendi dışındaki bir faktör tarafından belirlenmesini zayıflık işareti olarak gören bir anlayış barındırır.¹⁶ Aristoteles'in yüce-ruhlu insan ideali¹⁷ insanın kendi dışında –Tanrı da dâhil- bir varlık tarafından etkilenmeyi dışlamaktadır. Bu ideal ahlâki bir zemin üzerine kurulmaktadır; zira erdemleri ve ahlâki asaleti öngerektirmektedir.¹⁸ Dolayısıyla bu anlayış kendisini, etikte (gerek karakterle ilgili gerekse entelektüel) erdemlerle kazanılan etkinlik durumuna gelme şeklinde yansıtarken, ulûhiyet anlayışında evrene dolayısıyla insana müdahale etmeyen deist bir Tanrı düşüncesi tarzında ortaya koymaktadır.

Platon'un herkes için tek bir mutluluk olduğu kanaatine karşı Aristoteles kısmi bir göreceliliği savunmuş; nihai amacı ve yetkinliği ifade eden mutluluğun bireylerin durumuna göre farklı farklı gerçekleşeceğini düşünmüştür. Zira

¹⁵ Aristoteles'in **Nicomakhean Ethics** isimli ahlak eserine bir göz atmak bu kanaati desteklemek için yeterli görünmektedir.

¹⁶ Lewis, "Philosophy of Religion", s. 279.

¹⁷ Aristotle, **Nicomakhean Ethics**, English Translation By. H. Rackham, Harvard Univ. Pres., Cambridge 1994, IV, 1123b. (Bundan sonra bu esere **N.E.** şeklinde atıf yapılacaktır. Ayrıca **N.E.**ye yönelik yaygın atıf şeklini riayet etmek için, kullandığımız İngilizce çevirinin her sayfasında İngilizce metinle birlikte yan yana yer alan Yunanca metnin kenarındaki sayı ve rakamlara gönderme yapılacaktır.)

¹⁸ Aristotle, **N. E.** IV, 1124a.

mutluluk erdeme uygun etkinliktir;¹⁹ erdem ise bireylerin durumlarına göre farklı farklı gerçekleşir. Erdemin matematik bir orta değil de, eylem ve etkileneimlerinde bireyin durumuna göre ‘orta olan’da bulunma huyu²⁰ olarak görülmesinin anlamı budur. Ancak bu durum, Aristoteles’in değerleri öznel gördüğü anlamına gelmemektedir. Bilakis o, sonradan, nesnellikleri ve kesinlikleri evrenin nihai doğasıyla sıkı ilişki içinde olan pek çok temel ahlâki ilkenin var olduğu anlayışını ifade eden doğa yasası düşüncesinin köken olarak kendisine dayandırıldığı bir filozoftur. Doğa yasası kavramı, etikte, her ne kadar, zaman zaman insanın kendi keyif ve arzusuna uyması anlamında görecelilik anlayışı içinde düşünülmüş olsa da –ki Sofistler, Kınıklar, Epikürcüler ve ilk Stoacılar da bunun örnekleri vardır- aslında ahlaki septisizme karşı ortaya çıkmış ve geliştirilmiştir.²¹

Büyük ölçüde Yunan felsefesiyle biçimlendirilmiş erken dönem Hıristiyan düşüncesinde, elimizde olan bilgiler ışığında Yeni-Platonculuk haricinde teknik anlamda din felsefesi sayılabilecek bir şey bulunmadığı görülmektedir.²² Hatta o dönemde iman alanına felsefenin karışmasına karşı çıkan –Tertullian gibi- bazı ilahiyatçılar bulunmaktadır. Yeni-Platoncu felsefenin temel özelliği evrenin birliği fikrini ve sudur anlayışını savunmuş olması ve mistik düşüncenin gelişmesine katkı sağlamış olmasıdır. Tıpkı Platon gibi, Plotinus da Bir’i (Tanrı’yı) ‘salt iyi’ olarak görmüştür.²³ Onun düşüncesine göre, insan ruh ile bedenden oluşmuş olsa da, ruh bedende tutsaktır ve insanın topyekun (Bir’den gelen ışıklara yönelme ve) aydınlanma programı ruhun bedenden kurtulmasına bağlıdır.²⁴ Bu bir tür (ahlâki ve estetik içeriği olan) mistik bir sistemdir.²⁵

Yeni-Plâtonculuk, mistik vurgusunun yanı sıra, Platon ve Aristoteles’in görüşlerinin Ortaçağ Hıristiyan ve İslam düşüncesine geçmesinde bir köprü görevi görmüştür. Kindi, Fârâbî, İbni Sina ve İbni Rüşd gibi büyük İslam filozofları Yeni-Plâtonculukla tevarüs ettikleri kadim yunan filozoflarının görüşlerini dinle uzlaştırmaya çalışmışlardır.²⁶ Dolayısıyla onların üzerinde

¹⁹ Aristotle, **N. E.** I, 1100b, 10; X, 1176b; X, 1177a.

²⁰ Aristotle, **N. E.** II, 1106a, 15; 1107a.

²¹ Türkeri, Mehmet, “Etik Tarihindeki Temel Doğal Yasa Anlayışları ve Bu Anlayışlardaki Dinî Unsurlar”, **DEÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, XXII, İzmir 2005, s. 140 vd.

²² Lewis, “Philosophy of Religion”, s. 280.

²³ Plotinus, **Enneadlar** (Seçmeler), çev. Zeki Özcan, Asa Yay., Bursa 1996, s. 79, 83; Weber, Alfred, **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehbi Eralp, Remzi Kitabevi, Üçüncü Basım, İstanbul 1964, s. 111, 112.

²⁴ Bkz. Plotinus, **Enneadlar** (Seçmeler), s. 147.

²⁵ Bkz. Plotinus, **Enneadlar** (Seçmeler), s. 135; Weber, **Felsefe Tarihi**, s. 116-118.

²⁶ Bkz. Erdem, Hüsameddin, **Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti**, Hü-er Yay. 3.

durdukları temel sorun, akıl ile vahiy, din ile felsefe, bilgi ile iman arasında bir uzlaştırma yaparak sistemli bir bütüne ulaşmaya çalışmaktı. Ancak bu bütüne ulaşma çabasının temelinde Tanrı'nın iyi olduğu anlayışı yatıyordu. İslam filozoflarının kötülük problemiyle ilgilenmeleri kısmen bunun göstergesi olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla filozoflar bu bütüne yönelik faaliyetin tümünü bir bilgelik (hikmet), dolayısıyla ahlakî bir etkinlik olarak görmekteydiler. Bu bütünün hem kurulmasında hem de kavranmasında ahlakın önemli bir yeri ve işlevi vardı. Bu süreçte Kindi, bu etkinliğin bilgelik olduğunu vurgulamış²⁷, Fârâbî İslam felsefesini bir tür bilgelik öğretisi olarak sistemleştirmiş,²⁸ bu uzlaştırma etkinliğini, tıpkı Platon gibi, siyaset ve ahlak olarak değerlendirmiştir.²⁹ İbni Sina genelde hocasının izinden gitmekle birlikte daha çok işin psikolojik yönüne eğilmiş,³⁰ İbni Miskeveyh bu genel ahlâki etkinliğin bireysel ahlakla ilgili yönüne ağırlık vermiş ve ahlakî “insan olması bakımından insanın fiillerini iyileştirmeyi amaç edinen bir sanat” olarak görmüş,³¹ İbni Rüşd de bu uzlaştırmayı iyice sabitlemeye çalışmıştır.³²

İslam filozofları, bu uzlaştırma etkinliğini aynı zamanda ahlaki bir etkinlik olarak görmeleri çerçevesinde, ahlakın temelini oluşturan irade özgürlüğünü koşulsuz bir zemin olarak kabul etmişler, ahlakın amacını ve ona ulaşma yollarını Platon ve Aristoteles'ten gelen kavramlarla nitelerken Tanrı'nın inayetini ve iyi olmağını sistemin kurucu unsuru yapmayı unutmamışlardır.

Tanrı'nın inayet sahibi ve iyi olması, İslam düşüncesindeki itikadi ekoller tarafından da zemin kabul edilmiştir. Bununla birlikte Euthyphro Dileminden çıkacak iki alternatif de ekol düzeyinde taraftar bulmuştur.³³ Bakıllanî'yi istisna

Baskı, Konya 2004, s. 33 vd.; Taylan, Necip, **İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri**, M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., 3. Basım, İstanbul 1997, s. 37, 81, 177, 231; Alper, Ö. Mahir, **İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi**, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000.

²⁷ Kindi, **Felsefi Risaleler**, Haz. Mahmur Kaya, Klasik, İstanbul 2002, s. 139.

²⁸ **Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri**, (Ed.) M. M. Şerif, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 48, 65.

²⁹ Bkz. Fârâbî, **El-Medinetü'l-Fâzıla**, çev. Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990, s. 91 vd.; **Mutluluğun Kazanılması**, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1999, s. 51 vd.; **Fususu'l-Medenî**, çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniv. Yay., İzmir 1987, s. 23 vd.

³⁰ **Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri**, s. 121 vd.

³¹ Bkz. İbni Miskeveyh, **Tehzibu'l-Ahlak**, Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 1985, s. 30; **Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri**, s. 83 vd.

³² İbni Rüşd, **Faslu'l-Makal**, çev. B. Karlığa, İşaret, İstanbul 1992, s. 63 vd.

³³ Etiğin dine dayandırılması hakkında bkz. Berg, Jonathan, “How could ethics depend on religion?”, **A Companion to Ethics**, Edited by Peter Singer, Blackwell Publishing, Oxford, Massachusetts 1997, ss: 525-529; Nanji, Azim, “Islamic Ethics”, **A Companion to Ethics**, Edited by Peter Singer, Blackwell Publishing, Oxford, Massachusetts 1997, ss: 111-113.

edersek, Eş'ariliği benimseyen kalamcılar iyiyi belirleyenin Tanrı buyruğu olduğunu savunmuşlar ve objektif değer teorisini, ilahi gücü sınırlandıracağı gerekçesiyle kabul etmemişlerdir. Öte yandan Mutezile ekolüne mensup düşünürler Tanrı'nın adalet sıfatını merkeze alan bir anlayışla, objektif değer teorisini savunmuşlardır.³⁴ İlk ekolün anlayışı, insanın özgürlüğü ve sorumluluğu sorunu, ilahi buyrukların keyfiligi gibi problemlere yol açmışken,³⁵ ikinci ekolün anlayışı Tanrı'nın yaratıcılığını sorunlu hale getirmiştir. Maturidi ekolün anlayışının, gerek Mutezile gerekse Eş'arilikten farklı bir şekilde, adı geçen dilemden üçüncü bir alternatifi çıkardığı söylenebilir. Zira Maturidiliğe göre, insandan çıkan (sadır olan) fiillerde bir yönden Tanrı'ya ait bir boyut bulunurken başka bir yönden insana ait bir boyut bulunmaktadır.³⁶ Maturidiliğin bu çizgisi Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın düşüncesinde varlığını sürdürmüştür.³⁷

Yeni-Plâtonculuğun Ortaçağ Hıristiyan düşüncesine doğrudan etkisi St. Augustine kanalıyla olmuştur. İçeriğini ve vurgusunu Yeni-Plâtoncu ahlak felsefesinin oluşturduğu St. Augustine'nin etik görüşleri dördüncü yüzyılda Kilisenin resmi felsefesinin ifadesi olmuştur. Mistik vurguya sahip olan bu felsefe 13. yüzyıla kadar Kilise üzerindeki etkisini sürdürmüştür. 13. yüzyıla gelindiğinde, bu defa, Aristotelesçi felsefe ve etikten büyük ölçüde etkilenen St. Thomas'ın etik görüşleri hâkim olmaya başlamıştır.

Ne var ki Ortaçağ Hıristiyan düşüncesinde felsefi anlamda temel sorun sonlu bir varlık olarak insanın Sonsuz Varlığı nasıl bilebileceğiydi. Tanrı-evren ilişkisini anlamak için önce insan ruhunda neler olup bittiğine bakmak gerekiyordu ve bu işi St. Augustine üstlendi. Onun Mesihin kurtarıcılığıyla ilgili kanaatleri etik görüşlerini belirlemiştir. Sonlu varlıkların farklılığı ve özgürlüğü üzerinde durmasına rağmen, insanın, özgürlüğünü başta kötüye kullandığını ve günaha mahkûm olduğunu savunarak, -(aslı günah anlayışı gereği)- insanın doğasını 'bozulmuş' doğa olarak görmüş ve doğa yasasını insanın ve toplumun içinde bulunduğu günahkârlık konumunu ifade etmek için kullanmıştır.³⁸ O, doğa yasasının karşısına ideal yasa olarak Tanrı yasasını koymuştur. Dolayısıyla

³⁴ Bkz. Aydın, Mehmet, **Tanrı-Ahlak ilişkisi**, TDV Yay., Ankara 1991, s. 10; Kılıç, Recep, **Ahlâkın Dini Temeli**, TDV. Yay., Ankara 1992, s. 89 vd.

³⁵ Bkz. Kılıç, **a.g.e.**, ss: 101-113.

³⁶ Bkz. Kılıç, **a.g.e.**, s. 119; Özcan, Hanifi, **Mâtürîdîde Bilgi Problemi**, M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1993, s. 158-159, 162.

³⁷ Türkeri, Mehmet, **Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı'nın Ahlâk Felsefesi**, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir 2006, s. 115-116, 133-134.

³⁸ Lewis, "Philosophy of Religion", s. 280; Krş. Türkeri, "Etik Tarihindeki Temel Doğal Yasa Anlayışları ve Bu Anlayışlardaki Dini Unsurlar", s. 140, 155, 160.

onda Tanrı yasası ile doğa yasası birbirine karşıt olarak ve kesin hatlarla ayrılmakla kalmamış, aynı zamanda doğa yasasından hareketle Tanrı'nın iradesini keşfetme yolu kapanmıştır. Augustine'nin doğal teolojiye yönelik bu muhalefeti Ockham tarafından daha da sertleştirilmiştir. Ancak, Augustine'den sonra gerek Anselmus gerekse Th. Aquinas doğal teolojinin temel şekillerine zemin hazırlamıştır. Anselmus imanın kendine özgü sağlam bir temelini bulduğunu yadsımamakla birlikte akıl yoluyla imanı savunmak için (ontolojik delil formüle etme gibi) çeşitli girişimlerde bulunurken, Aquinas iman hakikatlerinin aklın hakikatleriyle çelişmediğini ancak onları aştığını savunmuştur.³⁹ Tıpkı Platon gibi, Tanrı'yı iyi, hatta en yüksek iyi olarak gören,⁴⁰ insanın Tanrı'yı taklit etmesini ilahi iyiliği taklit olarak değerlendiren⁴¹ ve ilahi inayet çerçevesinde de olsa insanın irade ve tercih özgürlüğünün bulunduğunu savunan⁴² Aquinas'ın Tanrı'yı ispat için ortaya koyduğu yollardan dördüncüsü varlığın dereceleri ve varlıkların değeri fikrine dayanmakta dolayısıyla değerler mertebesinde Mutlak Değer'e gitmektedir.⁴³

Modern döneme gelindiğinde felsefede baskın karakter olarak iki sınıf göze çarpmaktadır. Bunlar rasyonalizm ve emprisizmdir. Bu felsefi anlayışlar kendilerini daha çok epistemoloji alanında ve töz konusunda göstermişlerdir. Etik açıdan bakıldığında, rasyonalizmin baş temsilcisi olan Descartes bireyin özgürlüğü ve kayıtsızlık hürriyetini savunmuş⁴⁴ ve bu savunu Leibniz tarafından da sürdürülmüştür. Ancak, Leibniz'deki 'ezeli uyum' ilkesi her monadın kendi

³⁹ Lewis, "Philosophy of Religion", s. 281.

⁴⁰ Aquinas, St. Thomas, **Summa Theologica**, I, Question 6 (**Basic Writings of Saint Thomas Aquinas** içinde, Edit., Anton C. Pegis, Random House, Beşinci Baskı, New York 1944, C. II, s. 51).

⁴¹ Aquinas, St. Thomas, **Summa Contra Gentiles**, Book III, Chapter 20 (**Basic Writings of Saint Thomas Aquinas** içinde, Edit., Anton C. Pegis, Random House, Beşinci Baskı, New York 1944, C. II, s. 30).

⁴² Aquinas, St. Thomas, **Summa Theologica**, I, Question 6, 8, 13, 83 (**Basic Writings of Saint Thomas Aquinas** içinde, Edit., Anton C. Pegis, Random House, Beşinci Baskı, New York 1944, C. I, s. 786, C. II, s. 225, 245, 278); **Summa Contra Gentiles**, Book III, Chapter 73, 90 (**Basic Writings of Saint Thomas Aquinas** içinde, Edit., Anton C. Pegis, Random House, Beşinci Baskı, New York 1944, C. II, s. 134, 171); **The Pocket Aquinas**, Edited by. Vernon J. Bourke, Washington Square Pres, New York 1965, s. 132, 134, 187, 188.

⁴³ Hick, John, **Philosophy of Religion**, Prentice-Hall, New Jersey, 1973, s. 20.

⁴⁴ Descartes, **Ahlâk Üzerine Mektuplar**, çev. Mehmet Karasan, MEB Yay., Ankara 1946, s.71, 74, ayrıca s. 43, 60, 62-63; Descartes, **Discourse on the Method**, (**The Philosophical Writings of Descartes**, Translated by John Cottingham va. Cambridge Univ. Pres. New York 2007, Vol. II içinde) Part III, 26-28; Türkçesi, **Metot Üzerine Konuşma**, çev. Mehmet Karasan, MEB Yay., Ankara 1944, s. 32, 33; Durant, Will, **Felsefenin Öyküsü**, çev. Ender Gürol, İz Yay., İkinci Baskı, İstanbul 2003, s. 165.

çizilmiş kaderini gerçekleştirmesi anlamını içermesinden dolayı özgürlük anlayışı zayıflamıştır.⁴⁵ Evrende katı bir determinizm görme bakımından Descartes'la aynı görüşte olan Spinoza,⁴⁶ özgürlük anlayışında ondan ayrılmıştır. Spinoza'da, Descartes'takinin aksine, hakiki bir özgürlük değil, anlayış ve sabırla kabullenme özgürlüğü vardır.⁴⁷

Epistemolojideki tutumlarıyla rasyonalizmin tam karşısında duran empiristler bilgi kaynağı olarak aklı değil de deneyi ve duyumu esas almışlar ve septisizme eğilim göstermişlerdir. Bununla birlikte, örneğin Locke bireyin özgür olması gerektiğini, (doğuştan gelmeseler de) bir takım ahlâk kurallarına uymanın toplumun varlığı ve herkesin mutluluğu bakımından zorunlu olduğunu düşünmüştür.⁴⁸ Öte yandan David Hume, klasik empirik anlayışın septisizmine paralel olarak, nesnel ahlâki değerlerin var olmadığına inanmış, bununla birlikte (bir tür nesnellik iddiası taşıyan Utilitarianizme götürecek ve ahlâkın toplumsal hüviyet kazanmasını sağlayacak olan) duygudaşlık ve yarar ilkelerini savunmuştur.⁴⁹

Rasyonalistlerin akılcılığına sığınmadan empiristlerin septisizminin yolunu kesmeye çalışan Kant kuşkusuz eleştiri felsefesiyle bu iki sınıf felsefe karşısında bir duruş sergilemiştir. O sahip olduğundan kuşku duyulamayacak türden tecrübe dünyasının, birlik arz eden bir nesnel dünyasının kendisine sunulduğu değişmez bir özneyi gerektirdiğini savunmuştur.⁵⁰ (Baş harfi büyük yazılan) bu Özne, ahlakın vazgeçilmez postulatı durumundadır. Bu, felsefe tarihinde Tanrı'dan ahlaka değil, ahlaktan Tanrı'ya giden farklı ve önemli bir

⁴⁵ Leibniz, G. W., **Monadoloji**, çev. S. Kemal Yetkin, MEB Yay., İstanbul 1988, s. 2, 3, 9, 18; Leibniz, **Metafizik Üzerine Konuşma**, çev. Afşar Tımuçin, Cumhuriyet Dünya Klasikleri, İstanbul 1999, s. 88.

⁴⁶ Spinoza, **Etika**, çev. H. Ziya Ülken, MEB Yay., İkinci Basılış, İstanbul 1965, s. 388-389 (Beşinci Bölüm Aksiyom I, Önerme VI); Durant, Will, **Outlines of Philosophy**, Ernest Benn Limited, London 1962, s. 153, 159, 160, 168.

⁴⁷ Spinoza, **Etika**, s. 378, 383; Durant, **Outlines of Philosophy**, s. 164, 165, 170.

⁴⁸ Locke, John, **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme**, (I-II. Kitap) çev. Meral D. Topçu, Öteki Yay., Ankara 1999, s. 312, 313; Clapp, James Gordon, "Locke, John", **Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Paul Edwards, Macmillan Publishing, New York 1967, C. III-IV, s. 499; Çetin, İsmail, **John Locke'da Tanrı Anlayışı**, Vadi Yay., Ankara 1995, ss: 200-207; Weber, **Felsefe Tarihi**, s. 267, 272; Gökberk, Macit, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1985, s. 333.

⁴⁹ Bairer, Annette, "Hume, David", **Encyclopedia of Ethics**, Edit. L. C. Becker, Grland Publishing, New York, London 1992; Vol. I, s. 569, 575; MacNabb, D.G.C., "Hume, David", **Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Paul Edwards, Macmillan publishing, New York 1967, C. III-IV, ss: 85-89.

⁵⁰ Lewis, "Philosophy of Religion", s. 282; çev. s. 39.

kurguyu beraberinde getirmiştir. Tanrı ahlaklılık ile mutluluğun birleşmesinin nihai teminatı durumundadır. Böyle olunca, Tanrı'nın varlığı, ruhun ölümsüzlüğü ve özgürlük pratik aklın vazgeçilmez postulatları olmaktadır. Başka bir deyişle, Kant'taki ahlak vurgusu, Tanrı'nın ve ahiretin varlığını bir postulat olarak gerektirecek düzeyde ön plana çıkmaktadır. Kant'ın duruşu, bir yönden ahlaki duyarlılık vurgusuyla, diğer yönden dini düşüncede ahlaki değerlendirmelere dikkat çekmesiyle önem kazanmıştır.⁵¹

Kant'tan sonra, onun numen-fenomen ayırımına bağlı olarak bu iki gerçeklik alanı arasında ortaya çıkan boşluk, idealist felsefelerce doldurulmaya çalışılmıştır. Kant'ın bu yöndeki eksikliğini gidermeye çalışan idealizm, bütün varlıkları nihai ve her şeyi kuşatan bir sistemin unsurları olarak gördüğü için ahlaki bakımdan bazı güçlüklerle karşılaşmıştır. Bunların başında, bireyin özgürlüğü ile farklılığının ortadan kalkması ve kötülüğün bir problem olarak ortaya çıkmasıdır.⁵² Öte yandan, dinin gizemli ve kavranamaz oluşuna vurgu yaparak idealist felsefenin akılcı yapısını düzeltmek için ortaya çıkan anlayışlar ahlaki ilkeleri tehlikeye düşürmek suretiyle benzer ahlaki sorunların ortaya çıkmasına neden olmuşlardır.

Daha sonraları, W. James, C. Pierce gibi düşünürler sayesinde din felsefesinde yeni bir empirizm hareketi görmekteyiz. Bu empirizm şekli din alanında deneysel unsurları vurgulamayı, deneysel olmayanları elemeyi esas almaktadır. Bununla birlikte pragmatizm adı verilen bu yaklaşım⁵³ W. James'in formülasyonu ile uluhiyet anlayışında -dini hayatın temelini oluşturduğu gerekçesiyle- Tanrı'nın ahlaki sıfatlarını ön plana çıkarmıştır. Ayrıca, ahlakın

⁵¹ Kant, Immanuel, **Religion Within The Boundaries of Mere Reason**, Part III, Translated by Giovanni, George di, (**Religion and Rational Theology** içinde, Edith. Wood, Allen W.) Cambridge Univ. Pres, New York 1996, s. 129; Kant, **Lectures on the Philosophical Doctrine of Religion**, Translated by. Wood, Allen W., (**Religion and Rational Theology** içinde, Edith. Wood, Allen W.) Cambridge Univ. Pres, New York 1996, s. 355, 406 vd.; **Critique of Practical Reason**, Edit. and Translated, L.W. Beck, Prentice Hall, New Jersey 1993, s. 130 vd.; **Arı Usun Eleştirisi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul 1993, A 636/ B 664; **Grounding for the Metaphysics of Morals**, Translated by, James W. Ellington, Hackett Publishing Company, Inc., Third Edition, Cambridge 1993, p. 4, 21, 39-40, 43, 49, 50, 52, (Türkçesi, **Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi**, çev. İoanna Kuçuradi, Hacettepe Univ. Yay., Ankara 1982, s. 6, 25, 51, 56, 64, 66, 69); Korsgaard, Christine M., "Kant, Immanuel", **Encyclopedia of Ethics**, Edit. L. C. Becker, Garland Publishing, New York, London 1992; Vol. I, ss: 664-672; Aydın, Mehmet, **Tanrı-Ahlâk İlişkisi**, TDV Yay., Ankara 1991, s. 25 vd.

⁵² Lewis, "Philosophy of Religion", s. 283.

⁵³ James, William, **Pragmatism**, Dover Publications, Inc., New York 1995, s. 17 vd.; Suckiel, E. Kappy, **William James'in Pragmatik Felsefesi**, çev. Celal Türer, Paradigma, İstanbul 2003, s. 31, 87.

temel sorunlarından birini oluşturan kötülüğü açıklayabilmek için ulûhiyet anlayışında kudret ve bilgi bakımından bir sınırlamaya gitmiştir.⁵⁴

Tanrı'nın ahlaki yönünü vurgulayan bu anlayışlardan başka, dini yargıları ahlaki yargılara indirgeyen anlayışlar da ortaya çıkmıştır. Ancak, bu anlayışlar din dili çerçevesinde (Mantıksal pozitivizm gibi) doğrulamacı tahlillerin yetersizliğini ortaya koymak için, başka deyişle Tanrı hakkında konuşma sorununa ikincil bir tartışma olarak ortaya çıkmıştır. Ayrıca, bu anlayış, dinin ve ibadetin özüyle bağdaşmazlık gibi bir güçlüğü bünyesinde barındırmaktadır.⁵⁵

Din Felsefesi çerçevesinde, daha sonraları, varoluşçu yaklaşımların, dilbilimsel savunmaların ve epistemolojik eğilimlerin ortaya çıktığını görmekteyiz. Bütün bunlarda Tanrı'nın varlığı ve O'nun varlığının kanıtları sorunu üzerinde düşünceler ortaya konulmuştur. Bu tür yaklaşımlarda, (diğerlerine nazaran) dini (ve mistik) tecrübe daha önemli bir inceleme alanı olarak ön plana çıkmıştır. Buna paralel olarak dini tecrübenin bütünlüğünde ahlaki tecrübenin ne gibi rol oynadığı meselesi önemli bir tartışma konusudur. Ayrıca, Kant'ın formüle ettiği ahlak delilinin çeşitli şekillerinin yeniden incelenmesi ve irade özgürlüğü-hidayet ilişkisi ahlak-din ilişkisi bakımından önem arz eden konular olmaktadır.

Görülmektedir ki, din felsefesinin tarihi seyrinde birkaç bakımdan etik sorunlar ortaya çıkmış ve etkili olmuştur. Bu tarihi seyre dinler açısından baktığımızda Budizm'in, Hıristiyanlığın ve İslamiyet'in aynı zamanda birer ahlak sistemi olduğuna, etiğin temel sorularına hem doğrudan hem de dolaylı olarak cevaplar verildiğine tanık olmaktadır. Bununla birlikte hedefleri ve vurguları ahlaki olsa da dinler topyekûn evrenle, insanın evrendeki yeriyle ilgili diğer konularda da görüşler ortaya koymuşlardır. Dinlerin bu tarz konularla ilgili anlayışları, öyle görünüyor ki, onların ahlakla ilgili dolaylı görüşlerini de içermektedir. Etik görüşleri bakımından din felsefesinin tarihi sürecine dâhil olan Budizm, Hıristiyanlık ve İslamiyet'in bu sürece dâhil olması birbirinden farklılık göstermektedir. Aşırılıklardan uzaklaşmayı, orta yolu hedefleyen Budizm'in felsefi bir sistem olması, etiğin kendine özgü sorunlarının (ya da felsefi başka bir konunun) tartışılması anlamında değil, ahlâk kurallarının daha anlaşılır kılınması, açıklığa kavuşturulması ve aydınlatılması anlamındadır.

⁵⁴ Williams, J. Reynold, **Martin Heidegger's Philosophy of Religion**, Canadian Corporation for Studies in Religion, Kanada 1977, s. 56; çev, Mehmet Türkeri, **Heidegger'in Din Felsefesi**, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir 2005, s. 71.

⁵⁵ Aydın, Mehmet, **Din Felsefesi**, Selçuk Yay., İstanbul 1992, s. 122-123.

Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde bizzat inançların kendisi üzerine sistematik düşünceden yoksun pastoral bir etik vardır. Doğru davranışa vurgunun hâkim olduğu bu dönemle Hıristiyanlığın din felsefesinin tarihi sürecine dâhil olmasını sağlayacak bir neden yoktur. Ancak dördüncü yüzyılda Yeni-Plâtoncu ahlak felsefesi St. Augustine'nin etik görüşleri şeklinde Kilisenin resmi felsefesini oluşturmuştur. Mistik vurgusu olan bu ahlak felsefesi 13. yüzyılda yerini, Aristotelesçi ahlâk anlayışının hâkim olduğu St. Thomas'ın etik görüşlerine bırakmıştır. Bu iki büyük filozoftan ilkinin Mesihin kurtarıcılığıyla ilgili kanaatleri onun etik görüşlerini (insanın doğasının bozulmuş doğa olarak kabul edilmesi gibi) negatif yönde belirlemiştir. Her iki filozof açısından da etiğe dinin anlaşılması ve yorumlanmasında ikincil olarak yer verilmiştir. Zira St. Augustine'nin temel yönelimi Mesihin kurtarıcılığı, dolayısıyla kurtuluş öğretisidir. St. Thomas'da ise, ulaştığı sonuç aynı olmasa da tıpkı İslam filozofları gibi, iman ile aklın uzlaştırılması çabası hâkim olmuştur. İslam filozofları bu çabanın bütünü bir bilgelik etkinliği olarak görmüşlerdir. Aynı türden bir gayretin İslam düşünce ekollerinden Maturidilikte de yer aldığını görmektediriz.

Salt felsefi açıdan din felsefesi tarihine baktığımızda, çoğu anlayışlarda etiğin (pozitif ya da negatif yönde etkilenen) ikincil bir tema olarak varlığını sürdürdüğü, ana temayı ise birlik-çokluk ilişkisi, insan-evren ve insan-Tanrı ilişkisi gibi konuların, töz (cevher) sorununun, bilgi sorununun, Tanrı hakkında konuşma sorununun vb.nin oluşturduğu görülmektedir. Felsefi sürece dâhil olan Parmenides ve Herakleitos'da birlik-çokluk ilişkisi ana konu olarak işlenmiş, etik açıdan mistik anlayışa bağlı bir ahlak ideali savunulmuştur. Büyük sistemler dönemine ait olan Platon ve Aristoteles gibi filozoflar sistemli bir bütün ortaya koymaya çalışmışlar, etik görüşlerini de buna göre belirlemişlerdir. Her iki filozof bu bütüne yönelik faaliyetleri aynı zamanda ahlaki bir çaba olarak görmüş olsalar da, Platon mistisizmin etkisiyle bedeni aşağı gören ve ruhçuluğu ön plana çıkaran bir ahlakı, Aristoteles ise ruh-beden bütünlüğüne önem veren, erdemli etkinliği ön plana çıkaran bir ahlakı savunmuştur. Her iki filozof da ahlakın temel problemlerini incelemişlerdir. Platon ahlakı bir siyaset olarak geniş çaplı düşünürken Aristoteles bireysel ahlak üzerinde durmuştur. Aristoteles'te yüce ruhlu insan idealinin onun deist Tanrı anlayışını savunmasında etkili olduğu söylenebilir. Bu durum ahlakın onun sistemindeki önemini gösterir. Ayrıca ahlaki kuşkuculuğa karşı ortaya konulan doğal yasa etiğinin kaynağı da Aristoteles'tir. Bu iki büyük filozofun yaklaşımları Yeni-Platonculuk kanalıyla, gerek İslam filozofları gerekse Hıristiyan filozofları tarafından sürdürülmüş görünmektedir. Tek farkla ki, İslam filozofları bu görüşleri dini öğretileriyle uzlaştırarak savunmuşlardır.

İslam filozoflarının felsefi yaklaşımlarında etik, bütünün önemli bir kurucu unsurudur. Bunun neresi özgün, denebilir. Oysa, felsefe tarihinde gözlenen odur ki, bu ikisini bir araya getirmek ve kaynaştırmak nadir başarılmış bir olgu olarak görünmektedir. Bize göre, filozofların sistemli, felsefi bir bütün oluşturmayı başardıkları ama etiği devre dışı bıraktıkları örnekler az değildir. Felsefi sistemini bütünlüklü ve tutarlı bir şekilde kurma, sonra da etiği farklı bir temelden oluşturma örnekleri bunun bir göstergesidir. Bunun sonucunda etiğin etkisi, işlevi ve önemi buharlaşır görünmektedir. Oysa etiği, sistemli bütünün kurucu parçası yapmış yegâne filozoflar İslam filozoflarıdır. Bunun bir göstergesi, onların psikolojiyi, ahlaka, ahlaki siyasete, siyaseti de metafiziğe tutarlı bir şekilde bağlamalarıdır. Bir diğer göstergesi ise, onların ahlaki yetkinleşme olmadan salt teorik yetkinleşmeyi bilgelik olarak görmemiş olmalarıdır. Bazı İslam filozoflarının sistemin bir parçasına odaklanarak eser kaleme almış olmaları, onların zihinlerinin arka planında bu tutarlı, bütüncül sistemin bulunması gerçeğini dışarıda tutmaz.

Ortaçağ Hıristiyan düşüncesinin, sonlu olan insanın sonsuz olan Tanrı'yı nasıl bilebileceği ana temasına sahip olmasına ve dolayısıyla etiği ikinci planda tutmasına benzer bir durum, modern dönemde de söz konusudur. Gerek 17. yüzyıl rasyonalist filozofları gerekse 18. yüzyıl ampirist filozofları daha çok epistemoloji ve töz sorunu üzerinde durmuşlardır. Bununla birlikte ikincil olarak etik görüşlerini ortaya koymuşlardır. Örneğin Descartes determinizmine rağmen irade özgürlüğünü savunmuştur. Leibniz'in irade özgürlüğü savunusu onun ezeli uyum ilkesinin gölgesinde kalmıştır. Öte yandan Leibniz ahlaki açıdan son derece önemli olan kötülük problemini metafizik kökeniyle birlikte çözmeye çalışmıştır. Ampirist gelenekten Locke asıl bilgi sorunuyla ilgilenmesinin yanı sıra insanın irade özgürlüğünü reddetmemiştir. D. Hume ise nesnel ahlaki değerlerin var olmadığını savunmuştur.

Etiği sistemli bütünün, onunla uyumlu, bir parçası olarak oluşturma, belki de, Amerikan amprisizminin bir başarısı olarak görülebilir. Bu tarz deneyselci vurgulama uluhiyet anlayışını ahlaki temelden hareketle oluşturmuştur. Bu başarının, dini yargıları ahlaki yargılara indirgeyen anlayışta sürdüğünü söyleyemeyiz. Çünkü, bu anlayışta dinin kendine özgü varlığı ortadan kalkmaktadır.

Din felsefesindeki çoğu düşünce sisteminde Tanrı'nın varlığını ispatlamak için değişik deliller ortaya konulmuştur. Bu deliller arasında -gerçi iyinin mutlaka karşılığının alınacağı, adaletin mutlaka gerçekleşeceği inancı üzerinde durulsa da- ahlaktan hareketle ortaya konulan bir delil yoktur. Böyle bir delil ahlaki tek başına bir zemin olarak alan Kant tarafından gerçekleştirilmiştir.

Kant'ın ahlak metafiziği, din felsefesi tarihinde etiğin temel ve bağımsız bir argüman olduğu anlayışların başında yer alır. O, ahlaktan hareketle dine, Tanrı'ya ve ölümsüzlüğe giden yegane metafiziği kurgulamıştır. Kant'ınki gibi olmasa da, etiğin ana argüman olduğu diğer anlayışlar, bize göre, sofistler, Sokrates ve Spinoza'nın anlayışlarıdır. Bunlardan sofistler ve Spinoza, birbirinden farklı negatif bir ahlak kurgularken Sokrates pozitif bir ahlak kurmaya çalışmıştır. Sofistler, radikal öznelciliğe ve ahlaki kuşkuculuğa dayalı bir ahlakı hayata geçirmiş Sokrates ise bunların tam karşısında yer almış ve ahlakın ciddi ve tutarlı bir sorgulamasını yapmıştır. Spinoza ise, irade özgürlüğüne sisteminde yer vermeyerek, her şeyin iyi olduğunu düşünerek, kötülük problemini çözümsüzlüğe mahkûm etmiş, iyi ile kötü arasındaki farkı ortadan kaldırmıştır. Ne var ki o bütün bir sistemi bir etik olarak kurgulamıştır.

KAYNAKÇA

- Alper, Ö. Mahir, **İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi**, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000.
- Alston, William P., "Philosophy of Religion, Problems of", **Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Paul Edwards, Macmillan publishing, New York 1967.
- Çev. Osman Bilen, "Din Felsefesinin Problemleri", **Din Felsefesi Üzerine Bazı Araştırmalar**, İzmir 2001.
- Aquinas, St. Thomas, **Summa Contra Gentiles**, (Basic Writings of Saint Thomas Aquinas içinde, Edit., Anton C. Pegis, Random House, Beşinci Baskı, New York 1944.
- , **Summa Theologica**, (Basic Writings of Saint Thomas Aquinas içinde, Edit., Anton C. Pegis, Random House, Beşinci Baskı, New York 1944.
- Aristotle, **Nicomachean Ethics**, English Translation By. H. Rackham, Harvard Univ. Pres., Cambridge 1994.
- Aydın, Mehmet, **Din Felsefesi**, Selçuk Yay., İstanbul 1992.
- , **Tanrı-Ahlâk İlişkisi**, TDV Yay., Ankara 1991.
- Bairer, Annette, "Hume, David", **Encyclopedia of Ethics**, Edit. L. C. Becker, Grland Publishing, New York, London 1992.
- Berg, Jonathan, "How could ethics depend on religion?", **A Companion to Ethics**, Edited by Peter Singer, Blackwell Publishing, Oxford, Massachusetts 1997.
- Bilimoria, Purusottama, "Indian Ethics", **A Companion to Ethics**, Edited by Peter Singer, Blackwell Publishing, Oxford, Massachusetts 1997.
- Clapp, James Gordon, "Locke, John", **Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Paul Edwards, Macmillan Publishing, New York 1967.
- Çetin, İsmail, **John Locke'da Tanrı Anlayışı**, Vadi Yay., Ankara 1995.

- Descartes, **Ahlâk Üzerine Mektuplar**, çev. Mehmet Karasan, MEB Yay., Ankara 1946.
- , **Discourse on the Method**, (The Philosophical Writings of Descartes, Translated by John Cottingham va. Cambridge Univ. Pres. New York 2007); Türkçesi, **Metot Üzerine Konuşma**, çev. Mehmet Karasan, MEB Yay., Ankara 1944.
- Durant, Will, **Felsefenin Öyküsü**, çev. Ender Gürol, İz Yay., İkinci Baskı, İstanbul 2003.
- , **Outlines of Philosophy**, Ernest Benn Limited, London 1962.
- Erdem, **Hüsameddin, Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti**, Hü-er Yay. 3. Baskı, Konya 2004.
- Fârâbî, **Fususu'l-Medeni**, çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniv. Yay., İzmir 1987.
- , **el-Medinetü'l-Fâzıla**, çev. Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990.
- , **Mutluluğun Kazanılması**, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1999.
- Hick, John, **Philosophy of Religion**, Prentice-Hall, New Jersey, 1973.
- İbni Miskeveyh, **Tehzibu'l-Ahlak**, Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 1985.
- İbni Rüşd, **Faslu'l-Makal**, çev. B. Karlığa, İşaret, İstanbul 1992.
- James, William, **Pragmatism**, Dover Publications, Inc., New York 1995.
- Kahn, Charles H., "History of Western Ethics: I Presocratic Grek", **Encyclopedia of Ethics**, Edit. L. C. Becker, Grland Publishing, New York, London 1992.
- Kant, Immanuel, **Arı Usun Eleştirisi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul 1993.
- , **Critique of Practical Reason**, Edit. and Translated, L.W. Beck, Prentice Hall, New Jersey 1993.
- , **Grounding for the Metaphysics of Morals**, Translated by, James W. Ellington, Hacket Publishing Company, Inc., Third Edition, Cambridge 1993; Türkçesi **Ahlâk Metafizığının Temellendirilmesi**, çev. İoanna Kuçuradi, Hacettepe Univ. Yay., Ankara 1982.
- , **Lectures on the Philosophical Doctrine of Religion**, Translated by, Wood, Allen W., (Religion and Rational Theology içinde, Edith. Wood, Allen W.,) Cambridge Univ. Pres, New York 1996.
- , **Religion Within The Boundaries of Mere Reason**, Part III, Translated by, Giovanni, George di, (Religion and Rational Theology içinde, Edith. Wood, Allen W.,) Cambridge Univ. Pres, New York 1996.
- Kılıç, Recep, **Ahlâkın Dini Temeli**, TDV. Yay., Ankara 1992.
- Kindi, **Felsefi Risaleler**, Haz. Mahmut Kaya, Klasik, İstanbul 2002.
- Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri**, (Ed.) M. M. Şerif, İnsan Yay., İstanbul 1997.
- Korsgaard, Christine M., "Kant, Immanuel", **Encyclopedia of Ethics**, Edit. L. C. Becker, Grland Publishing, New York, London 1992.

- Lewis, H. D., “Philosophy of Religion, History of”, **Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Paul Edwards, Macmillan publishing, New York 1967.
Çev. Osman Bilen, “Din Felsefesi Tarihi”, **Din Felsefesi Üzerine Bazı Araştırmalar**, İzmir 2001.
- Locke, John, **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme**, (I-II. Kitap) çev. Meral D. Topçu, Öteki Yay., Ankara 1999.
- MacNabb, D.G.C., “Hume, David”, **Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Paul Edwards, Macmillan publishing, New York 1967.
- Nanji, Azim, “Islamic Ethics”, **A Companion to Ethics**, Edited by Peter Singer, Blackwell Publishing, Oxford, Massachusetts 1997.
- Özcan, Hanifi, **Mâtürîdîde Bilgi Problemi**, M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1993.
- Platon, “Euthyphron”, çev. Pertev Naili Boratav, **Toplu Diyaloglar-I**, Eos Yayınevi, Ankara 2007.
- The Pocket Aquinas**, Edited by. Vernon J. Bourke, Washington Square Pres, New York 1965.
- , “Republic-II”, Translated by Paul Shorey, **The Collected Dialogues of Plato**, Edited by Edith Hamilton, Princeton Univ. Pres, Princeton 1989.
- Plotinus, **Enneadlar** (Seçmeler), çev. Zeki Özcan, Asa Yay., Bursa 1996.
- Suckiel, E. Kappy, **William James’in Pragmatik Felsefesi**, çev. Celal Türer, Paradigma, İstanbul 2003.
- Taylan, Necip, **İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri**, M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., 3. Basım, İstanbul 1997.
- Tümer, Günay - Küçük, Abdurrahman, **Dinler Tarihi**, Ocak Yay., Ankara 1988.
- Türkeri, Mehmet, **Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı’nın Ahlâk Felsefesi**, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir 2006.
- , “Etik Tarihindeki Temel Doğal Yasa Anlayışları ve Bu Anlayışlardaki Dinî Unsurlar”, **DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, XXII, İzmir 2005.
- Weber, Alfred, **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehbi Eralp, Remzi Kitabevi, Üçüncü Basım, İstanbul 1964.
- Williams, J. Reynold, **Heidegger’in Din Felsefesi**, çev. Mehmet Türkeri, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir 2005.
- , **Martin Heidegger’s Philosophy of Religion**, Canadian Corporation for Studies in Religion, Kanada 1977.
- Yitik, Ali İhsan, **Hint Dinleri**, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir 2005.