



TÜRKİYE DIYANET VAKFI YAYINLARI/327

AHMET HAMDİ AKSEKİ

(Sempozyum)

Yayına Hazırlayanlar

Hüseyin Arslan - Mehmet Erdoğan

ANKARA

2004

Ahmet Hamdi Akseki'nin Ahlâk Felsefesi

Prof. Dr. Mehmet S. Aydın

Akseki nesli, felsefeyle çok yakından alâkalı olan bir nesil. Bana öyle geliyor ki genellendirecek olursak felsefe, onlar için kendi başına mutlaka var olmasını istedikleri bir alan olmaktan ziyade, İslâmiyet'i anlamak, dini anlamak için ve pek tabîî bu arada insan tefekkürüne olan saygıdan dolayı da var olmasını istedikleri bir şey. Ama, hemen hemen üç büyük dinin de tarihinde çok eski bir gelenek vardır; o da felsefenin, dinin anlaşılmasında bir vasıta olması geleneğidir; yani, teolojinin hizmetinde olması şeklinde düşünülen bir felsefe, din-felsefe-ilâhiyat münasebetidir. Bana öyle geliyor ki bizim son dönem Türk tefekkür tarihinde de bu, büyük ölçüde böyle olmuştur.

Aslında bunun kötü bir yanı yok. Dediğim gibi çok eski bir tarihi var ve belki de hem din için hem de felsefe için çok hayırlı olmuştur bu; felsefede ortaya çıkan tutarlı, sistemli insan düşüncesinin, dinin anlaşılmasında ve yorumlanmasında hizmetkâr olması gibi. Hatta birçok felsefe tarihçisine göre, eğer felsefe bu özelliğini devam ettirebilmiş olsaydı, hem kendisi için hem de öteki fikir disiplinleri için çok daha fazla hizmet ederdi. Bu benim görüşüm değil; bu görüşte olan pek çok insan var. Meselâ, tek tek gözümüzün önüne getirip değerlendirmeye girişecek olursak Kindi'nin tavrı böyledir. Kindi, filozofumuz olarak kabul edilir İslâm'da. Kindi, Farabi ve İbni Sina'dan farklı olarak felsefeyi, dolayısıyla hikmeti, evvela topyekûn insan hikmetinin bir parçası olarak görüyor. Ama teknik alanda felsefeyi dinin anlaşılması için, isterseniz buna bir anlamda rasyonalizasyonu için, aklîleştirilmesi için diyelim, bir vasıta olarak görüyor. Halbuki, Farabi'nin elinde artık felsefe, o anlamda bir yardımcı olma konumundan çıkıyor, tepe noktaya geliyor, tefekkürde tepe nokta. Dini geçerek tepe noktaya değil ama, insan düşüncesinde filozofun kafasının içi ulaşılabilecek en yüce mertebe olarak kabul ediliyor ve ondan sonra da zaten felsefe ile din arasında bir sıkıntı ortaya çıkıyor; etkilerini günümüze kadar devam ettiren bir sıkıntı.

Niye söylüyorum bunu; Elmalı olsun, Ahmet Hamdi Akseki olsun, bunlar böyle rahatça filozof denilebilecek adamlar değil. Teknik anlamda filozof değil bu insanlar. İlim sahibi, hikmet sahibi tamam, felsefeyi iyi biliyor-

lar, onun değerine de inanıyorlar ama, filozof olmak için bir çaba harcadıklarını söylemek kolay değil. Teknik anlamda yani, o günün şartlarını düşünürsek, ben bir felsefî sistem kuracağım şeklinde bir araştırma içinde olduklarını ben göremiyorum şahsen. İsteselerdi olur muydu, olmaz mıydı o ayrı bir konu, ama öyle bir ihtiyaç içinde olduklarını hissetmiyorum. Yine o dönemin, bizim III. Selim'den itibaren başlayarak gelişen o dönemin bence çok güzel bir yanı var. Ne yazık ki onu, daha sonra Cumhuriyet döneminde tatbik edememiştir. Hikmeti, bilgiyi bir bütün olarak gördüğü için bölük pörçük bilgilerden rahatsız oluyorlar bunlar. Bir tarafta mantık, bir tarafta felsefe, bir tarafta ilâhiyat, bir tarafta sanat, bir tarafta bilim olsun istemiyorlar. Halbuki, daha sonra böyle bir parçalanmaya doğru, epistemolojik parçalanmaya doğru gittiğimizi tahmin ediyorum. O yüzden, hangisine bakarsak bakalım, belki çok büyük filozof değil bu insanlar ama, bir konuda konuştukları zaman, o bilgi bütünlüğünü mümkün olduğu ölçüde dikkatte tutmaya, göz önünde tutmaya çalışıyorlar. Elmalılı'da bu son derece, hatta belki daha sistemli bir şekilde gözümüzün önünde. Ama aynı şey Akseki'de de var.

Bir örnek vermek istiyorum. Şimdi üzerinde durmaya çalışacağım ahlâk konusu. Ahlâk konusunu bu insanlar işlerken, Cumhuriyet dönemindeki felsefecilerimizin işledikleri gibi işlemiyorlar. Cumhuriyet döneminde de ahlâk üzerine yazılmış epeyce kitap vardır. Meselâ, iki cilt halinde - o iki cildi bir araya getirirsek - Akseki ahlâkla ilgili eserinin neredeyse bir cilt haline gelmesi gibi bir durum ortaya çıkarıyor. Meselâ, Bedia Hanım gayeci ahlâk ya da ödev ahlâkını ele alıyor. Bir de ödev ahlâkını aldığını görüyoruz. Aynı konuları Ahmet Hamdi Akseki de aynı sıra içinde ele alıyor. Yani, önce teolojik ahlâk diye adlandırdığımız gayeci, somutçu ahlâkı -biraz sonra anlatmaya çalışacağım bunların ne olduğunu, eğer bazı gençlerimiz bilmiyorlarsa- ve daha sonra da vazife ahlâkını ele alıyor. İkisini mukayese ettiğimiz zaman, zannediyorum, Cumhuriyet dönemi aydınıyla -Cumhuriyet dönemi aydını derken, tahsilinin köklerini de dalını budağını da Cumhuriyet döneminde almış olanları kastediyorum- bir de hakikaten medreseden ve o kültürden o gelenekten kökünü alanları mukayese etmek istiyorum. Bedia Hanım'ın kitabı da İslâm'la ilgili hemen hemen hiçbir şey yoktur. Yani, orada sanki o kendi başına, otonom, müstakil ele alınmış, bilgiler verilmiş, o cilt bitirilmiş, öbür cilde geçilmiş ve bitirilmiş. Aynı konuları Akseki de ele alıyor; fakat bu sefer çok farklı bir durumla karşı karşıyasınız. Hem hemen her cümleyi kültür içinde değerlendirmeye çalışıyor. Her cümleyi, her fikri evvelâ kendi fikir dünyasına düşünce dünyasına mal ediyor, değerlendiriyor. Okuduğunuz zaman hem felsefeyi öğreniyorsunuz hem de felsefe ile sahip olduğunuz dinî düşünce arasındaki münasebeti öğreniyorsunuz. Bir orijinallik var burada, bir farklılık

var. Bilginin bir bütünlüğe ulaşması, tefekkürün bir tamlığa gitmesi var. Benim kanaatimce, eğer biz bu çizgiyi devam ettirebilseydik, Türkiye’de, şu anda ilâhiyatın da felsefenin de durumu çok farklı bir yerde olurdu, çok yüksekte olurdu diye düşünüyorum. Niyey? Çünkü, dinle ilgili olan insanlar da felsefeyle kendiliğinden ilgilenmiş olacaktı. İlgilenmemek mümkün değil. Veya felsefeye ilgi duyan her insanın bir gözü, bir kulağı dinî tefekkürde olacaktı. Böylece sadece epistemolojik kopma dediğimiz hâdise ortaya çıkmamış olmakla kalmayacak, kültürde referans olarak gösterebileceğimiz çok daha geniş bir ufuk gözümüzün önünde olacaktı.

Bu sadece bir düşünürümüze, bir âlimimize has bir şey değil. Son dönem Osmanlı mütefekkirinin ve âliminin genel özelliği budur ve son derece sağlıklı bir özelliktir. Ama ne yazık ki bunu Cumhuriyet döneminde yapamamışız. Yapamadığımız için de bir yerde felsefe okutmuşuz ama terminolojide bile toplum ayrı bir yerde. Bu tabii kültürde bir birleşmeyi, bir sentezi, bir birlik-teliği doğurmadığı için çok az sayıda insana hitap edebiliyor. Yani, genel fikrî akışın içine giremiyor. Giremediği için de ne ondan nasibini alabiliyor ne de ona bir katkıda bulunabiliyor.

Şimdi, bu genel çerçeve içinde bakacak olursak, ben konuyu ahlâka getirmek istiyorum.

Akseki merhum başta olmak üzere, bizim bu son dönem ulemamızın, mütefekkirlerimizin en çok ilgilendikleri konu ahlâk konusu. Yani, felsefe içinde en çok ahlâkla ilgileniyorlar. Yine bunun da İslâm tarihinde, çok geriye doğru giden bir geleneği var. Farabi’den başlayan, ama gittikçe tarihî seyri içinde güç kazanan ahlâk felsefesi geleneğimiz var bizim. Buna bazıları İslâm’da ahlâk felsefesi demenin daha doğru olacağını söylüyor. Ne söylersek söyleyelim, zannediyorum felsefenin -felsefe tarihi içerisinde bildiğimiz, tanıdığımız ve hâlen devam eden felsefenin- bizim kültürümüzde etkili olduğu iki büyük alan vardır; bunlardan biri metafiziktir. O da daha çok ilâhiyatla ilgili kısımdır; yani, Allah’ın varlığı meselesi, Allah’ın sıfatları meselesi. İkincisi, ahlâktır. Hatta ahlâk, görebildiğim kadarıyla çok daha derinden ilgi duyulan bir konu olmuştur. Dolayısıyla Ahmet Hamdi Akseki, ahlâk kitabını yazarken, elinde oldukça çok sayıda ahlâk kitabı vardı ve bu kitapların pek çoğu, bugün bizim pek çoğumuzun yazdığından daha sağlam kitaplar. Bilgi, tefekkür bakımından da ve dikkat bakımından da çok daha sağlam kitaplar. Bizat Akseki’nin yazdığı Ahlâk Dersleri kitabı dahil. Kitabın şeklinden tutunuz da muhtevasına kadar, bugün erişmeyi düşündüğümüz bir seviye. Hemen hemen hiç matbaa hatası yok bir kere. Son derece dikkatle dizilmiş, dikkatle bastırılmış ve cilt hâline getirilmiş bir eser. İçine bakıyorsunuz, yine pek çoğumuzun hayran kalacağı, son derece sistemli bir başlama, devam ettirme, götürme ve on-

dan sistemli sonuçlar çıkarma.

Demek ki evvelâ ahlâkla ilgileniyor. Bunun geriye doğru giden tarihi var, çok iyi hocaları var, o hocalardan çok iyi dersler görmüşler. Bu hocalar, hem İslâm felsefesini ve o felsefenin ahlâkla ilgili kısmını hakikaten iyi biliyorlar, teknik çerçevesi içinde, referanslar dünyasıyla birlikte biliyorlar, hem de batı felsefesini ve özellikle ahlâkla ilgili kısmını çok iyi biliyorlar. Bu bakımdan, genel düşünceleri de acaba bundan ne çıkarabiliriz şeklinde olmaktan ziyade, evvelâ bir hikmeti topluma, kültüre kazandırılmıy diyorlar; daha sonra kendi sahip oldukları hikmet ışığında alınan hikmet parçasının değerlendirilmesi cihetine gidiyorlar.

Genel çerçeveyi vermek için, bazı konuları çok ayrıntıya girmeden anlatmak istiyorum. Meselâ, "ahlâk nedir?" sualiyle başlıyor kitap. Bu zaten tipik, klâsik bir başlama şeklidir. Bu şekilde kitap yazmanın hiçbir orijinal yanı yoktur. Sonra nazarî ahlâk ve âmeli ahlâk kısmına geliyor. Onun tarifleri yapılıyor, tasnifleri yapılıyor. Bu tarif ve tasniflerde kendisine ait bir şey yoktur. Meselâ ahlâkı tarif ederken iki şekilde tarif ediyor; ahlâk, insanda bir heyettir, bir yatkınlıktır diyor. Öyle bir yatkınlık ki oradan güzel fiiller, güzel şeyler, hiçbir zorlamaya ihtiyaç kalmadan akıp gelir. Bu, zaten her medrese öğrencisinin ezbere bildiği bir tarifdir, ahlâkın bir heyet olduğu meselesi. Ayrıca, onun huyla ve diğer karakter çizgileriyle mukayesesi yapılıyor ve neticede ahlâkın değişip değişmeyeceği meselesine konuyu getirerek, bir bakıma ahlâk eğitimi dediğimiz alana konuyu iletiyor ve bütün bunları yaparken de hep Gazali'nin, çok önceden yaptığı usulü uyguluyor; önce felsefî tarifleri veriyor, sonra ayeti kerimeler ve hadisi şerifler ışığında meseleyi aydınlatmaya çalışıyor. Sonra, İslâm felsefecilerinin, ahlâkçılarının görüşüyle meseleyi toparlayıp bir senteze götürmeye çalışıyor.

Demin söylediğim gibi, batı felsefesini kendi ana çizgisi içinde, felsefe tarihlerinde yer aldığı şekilde, biraz da kronolojik durumunu nazarî itibara alıyor, evvelâ konuyu anlatıyor, açıklıyor, sonra onun eksik ve zayıf yanlarını söylüyor ve bilâhare, acaba bu eksik yanlarının İslâm ahlâkıyla tamamlanıp tamamlanamayacağını soruyor. Ama öyle görülüyor ki vardığı netice, aslında iyi ve doğru dürüst anlaşılırsa, ilânihaye geçerliliğini muhafaza edecek olan ahlâk, Kur'an'a ve Peygamberimizin sünnetine dayalı olan ahlâktır. Zaten bu konuyu, herhangi bir tartışma konusu edecek şekilde değil, daha iyi anlaşılmasını sağlayacak şekilde gündeme getiriyor. Dolayısıyla eleştirileri meselâ felsefeyle ilgili, biraz sonra söyleyeceğim konularla ilgili bazen oldukça hidetli, şiddetli eleştirilerinin benzerini, teorik açıdan İslâm ahlâkına yöneltilmiyor. Çünkü o zaten, onun nazarında belli; orada duran, bizden anlaşılmayı, yorumlanmayı ve tatbikatı bekleyen ilâhî hikmetin bize dönük yüzü.

Tabi, işe bu şekilde bakarsanız, teknik anlamda, yaptığınız işin felsefe olmadığı da söylenebilir. O bakımdan, ben yine de kendisinin yaptığı işin modern anlamda, tahlil ve tenkit çerçevesi içinde bir felsefe olduğunu tahmin etmiyorum. Yani ben bir düşünceye koyulurum, bu düşüncenin elbette kuralları vardır, yolu yordamı vardır. Bu düşünceyi götürürüm. Ama düşünce beni nereye kadar götürürse orada da derim ki vardığım nokta budur. Öyle bir yol takip ettiğini görmüyorum; yolu belli, yolu aydınlık, açıklık; ama oraya ne kadar bilgi ve hizmet götürebilirim onun çabası içinde olduğunu tahmin ediyorum.

Evvelâ hazcılığı ele alıyor. Bütün felsefe tarihçilerinde bu böyle. Hazcılık, çok eski bir ahlâk anlayışıdır. Ondan evvel, hakikaten çok güzel bir tasnif yapıyor. Evvelâ ahlâk nazariyelerini iki grupta topluyor. Kıymet nazariyeleri olarak bir grupta ahlâkî mükellefiyet nazariyeleri olarak da bir başka grupta topluyor ve sonra ikisini birleştiriyor. Bunlardan birincisi, yani kıymet hükümlerimizin kaynağı durumunda olan, kıymet hükümlerimizle ilgili suallerimize cevap vermemizi sağlayan ana soru, “hayır nedir, iyi nedir?” sorusu. Bu soruya vereceğiniz cevap, sizin kıymet nazariyesinde nasıl bir düşünceye sahip olduğunuzu gösterir. İşte, bu hazcılık dediğimiz şeyin yaptığı, öne sürdüğü esas iddia şu: Ona göre hayır eşittir hazdır, dolayısıyla iyi eşittir hazdır. Tabi tersi de haz eşittir iyi.

Bu şekilde, kökleri çok eskiye giden, ama daha çok Epikür’le bilhassa felsefe tarihinde ön plana çıkan ve bu bakımdan da Epikürçülük olarak hazcılık hep şaka yollu anlatılagelir. Ama esas itibarıyla hazzı temel alıyor.

Şimdi, bu konuda eleştirmek kabilinde söylediklerimi ifade etmeye çalışayım. Evvelâ diyor ki: “Bir defa İslâmiyet, hepimizin bildiği bir husus, hazza, haz almaya karşı değil. Dolayısıyla, bedenî hazlar da aklın ve şer’in sınırları, çizdiği çerçeve içinde kalırsa meşrudur, fikrî hazlar da aklî hazlar da meşrudur. Birçok dinlerde olduğu gibi, bizim hazza karşı olmak gibi bir gayemiz yoktur” diyor. Bu yine, çok genel İslâmî tavidir. Kur’an-ı Kerim’e dayanan, insanın bir bütünlük içinde kabul edilmesi; yani hem bir fizyolojik yanının ve ona ait hazların ve lezzetlerin kabul edilmesi, hem de ayrıca, aklî, hissî ve manevî hazların onunla birlikte düşünülmesi.

O konuda, hazcılığın temel tezini, hazzın önemli olduğu tezini kabul ediyor, ama hazcılık işi orada bırakmıyor, bütün hayrı haz ile özdeş sayıyor, aynı kabul ediyor. İşte buna karşı, öne sürdüğü itirazlardan biri, eğer haz iyiyi belirleyen yegâne faktör olmuş olsaydı, o zaman hayvanların insanlardan daha üstün olmaları gerekirdi. Çünkü çok büyük bir ihtimalle, hayvan, hiçbir sınır tanımadan haz almayı hayatının belki de yegâne emeli sayıyor. Halbuki dinlerin, felsefelerin insan hayatına en önemli katkısı, insanın hazlarını yok eden değil, ama onu haz peşinde koşan bir varlık olmaktan çıkarmasıdır. Haz-

zını sınırlamış, haz dünyasını kendi ifadesiyle meşru bir alana yerleştirmiş bir varlıktır insan; haz peşinde koşan değil, hazzı meşru alana içinde düşündür.

Yine devam ediyor: “Eğer haz hakikaten ahlâkın temeli olsaydı o zaman ahlâk terbiyesinde çocuklarımızın, haz peşinde, zevk peşinde koşmalarını için bir sürü yol yordam arayışı bulmaya çalışmamız yanlış olurdu. Eğer haz yegâne gayeyse, bırakalım çocuklarımız istediği gibi haz alma yollarını dene-sinler ve öğrensinler. Halbuki, ahlâk terbiyesinin en önemli kısmı, yine çocuk-lara bir haz terbiyesi vermek ve onların haz peşinde koşan insanlar olmalarını engellemektir. Dolayısıyla, ahlâkî terbiyenin özünü bu oluşturur. Bu bakımdan da hazcılık, hedonizm diye adlandırılan ahlâk anlayışı yanlıştır.” diyor.

Yine devam ediyor, herkesin haz alma cibiliyeti, zevki farklıdır. Eğer gerçekten haz veya zevk ahlâkın temeli olsaydı, o zaman bir ahlâk kanununa veya ahlâk kanunlarına ulaşmamız mümkün olmazdı. Halbuki, kanunsuz ahlâk olmaz. Zevke dayanmış olsaydık, o zaman zevk o kadar plüralist bir görünümde, o kadar çokluk ve çoğunluk içinde ki oradan bir kurala, ancak her isteyen istediği hazzın peşinde koşabilir kuralı hariç -ki bu bir ahlâk kuralı değildir zaten- başka bir kurala ulaşmamız mümkün değildi.

Yine ona göre, bir acil ve âcil, hemze, elif ve ayınla yazılan haz ayrımı yapmak da bir yerde, bedenî hazlara ağırlık veren hedonizmin yanlışlığını gösteriyor. Gerçi bu konuda kendisinin epeyce itirazları olduğunu, hicvettiğini görüyoruz. Meselâ, İslâm’da da ibadet ettiğimiz için haz duyduğumuzu, Allah’a kulluk ettiğimiz için haz duyduğumuzu, hatta ibadetlerimizi veya ahlâk kurallarına uymamızı öteki dünyada acıdan kurtulmak veya acıdan kaçmak için, yani sözün kısası cehenneme gitmemek için, cennete gitmek için yaptığımızı; cennetin ise -epeyce örnekler veriyor- ne kadar büyük bir zevk dünyası, haz dünyası olduğunu zaten dinlerin, özellikle dinimizin söylediğini me-yvesi, içecekleri, hurileri, vesaire... O bakımdan -buradaki bir ince itirazın farkında- hedonizmi savunan pek çok insan, dinî ahlâkın da esasını hedonist olarak görüyor. Ama, deniliyor ki burada tecil edilmiş bir hedonizm vardır. Yani, insanlar, birtakım acil, hemen elde edebilecekleri zevkleri bırakıyorlar. Niçin bırakıyorlar, daha uzun süre devam eden zevkleri elde etmek için.

Şimdi şaka yollu Ömer Hayyam gibi düşünürse insan, o zaman diyor ki; ben veresiye kısmını istemiyorum bunun, asıl bana lâzım olan hazların peşin kısmıdır. Peşin kısmı, yemeden içmeden ve diğer bedenî isteklerin yerine getirilmesinden doğan hazdır. Ama, akıllı olanlar, bunun gelip geçici olduğunu biliyorlar. Asıl haz, öteki dünyadaki hazdır. Dolayısıyla, eğer hakikaten dinî ahlâk sadece bundan ibaret olsaydı, doğru, tecil edilmiş, daha sonraya bırakılmış bir çeşit hazcılık olarak kabul edilebilirdi. Ama her kademedede buna eleştiri getiriyor Akseki fakat asıl üzerinde durduğu -bizim kültürümüzde çok üze-

rinde durulan bir konudur- Yunus Emre'nin o meşhur beyti ile gok güzel bir ifadeye kavuşmuş olan konudur;

"Cennet cennet dedikleri,
Birkaç köşkle birkaç huri.
Isteyene ver sen âni,
Bana seni gerek seni."

Yani, benim nazarımda asıl yuce Musluman, ahirette olacak olan hazların da peşinde koşan bir insan değildir. Çünkü, onun son noktada ulaşmak istediği gaye "ru'yetullah"tır. Ama birisi kalkar derse ki, efendim "ru'yetullah" da yine haz verecek, arttk müsaade ederseniz, hazzı buraya kadar da götürmeyin, diyor. Bu kendi ifadesi. Artık oraya kadar da hazzı götürmenin manası yok. O sizin bildiğiniz manada bir zevkçilik değildir.

Dolayısıyla, Akseki: "Bu dünyada bazı zevklerden kendini mahrum ederek, obur diinyada daha büyük zevkler elde etmeyi" dindarlık olarak düşünmenin pek de övünülecek bir dindarlık olmadığını, ama yine de dindarlık olduğunu söylüyor.

Ayrıca, hazcılıkla ilgili yine en büyük tenkidi, ki haklı tenkidi.., Bu tenkitlerin hepsi, modern felsefede, ahlâk felsefesinde aynen geçerli. Uzun süre önce kaleme alınmış olmasına rağmen, bugün dahi bu eleştiriler aynı çerçeve içerisinde one sürülüyor. O bakımdan, hakikaten, epeyce ileriye matuf, ileride de değerini koruyabilecek bir eleştiri suzgecinden geçiriyor.

Bir de diyor ki: "Hazcılığa sarıldığınız zaman, ahlâkî mükellefiyet teorisinde, nazariyesinde egoist olmak zorundasınız. Yani, eğer ahlâkî kıymet dünyasında hayrınız, değeriniz, iyiniz haz ise, zevk ise, o zaman ahlâkî mükellefiyet teorisi olarak da egoizmi savunmak mecburiyetindediniz. Halbuki, başta İslâm dini olmak üzere, derli toplu felsefe akımlarının, bu dinlerin sebebi hikmetlerinden, mevcudiyetlerinden önemli bir ide, insanı egoist bir varlık, bencil bir varlık olmaktan çıkarmak ve onu diğer insanlara açık, diğer insanlarla birlikte yapıp eden bir varlık haline getirmektir."

Bunun hemen sonrasında faydacılık dediğimiz ahlâk konusuna geliyor. Orada da hayır, daha iyi bir -ona göre ve bana göre de oyle- faydacılık, menfaat konusu hazza göre daha derli toplu bir ahlâk nazariyesidir. Kendisi de bunu söylüyor. Ona nazaran Yunus'un yıkanmış bir teoridir bu. Çünkü burada, artık hayır sadece haz değildir, başka geylerdir. Başka geyler nedir? Meselâ ilim, sanat, dinî değerler vb. insana fayda sağlayan her gey iyidir. Bu pek tabîî, İslâmî anlayışa daha çok giriyor. "İnsanların en hayırlısı, başkalarına faydalı olandır, yararlı olandır" ve benzeri hadis-i şerifleri de iktibas ederek, yarar kavramını, fayda kavramını daha geniş bir biçimde ele alıyor ve bunun daha iyi bir teori olduğunu söylüyor. Ama, buna rağmen, yine de buraya da yönelt-

tiği ve bugün de hâlâ geçerli olan çok yerinde eleştiriler var.

Birincisi, evvelâ diyor ki, bir şeyin hayır olmasının şartı, hak ve meşru olmasına bağlıdır. Dolayısıyla, her yararlı olan şey, mutlaka hayırdır diyemeyiz, onun hayır olabilmesi için hak olması ve meşru olması lâzımdır. Nafi olmanın iki önemli şartı budur. Eğer, bu şartı dikkate almazsak, bazen şerrin de nafi olduğunu görürüz, diyor. Birçok durumlarda, şer de kötülük de yararlı olur. O zaman onu yapmak ahlâkî bir yükümlülük olur, diyor ve netice ortaya çıkar.

İkinci önemli eleştirisi; eğer bu yarar konusu üzerinde çok durmak isterseniz, durursanız, muhabbet tehlikeye girer. Çünkü bir insan, ne kadar çok yarar, yarar, yarar diye konuşursa, muhabbet fikrini ve hissini o ölçüde zedeler diyor. Muhabbetin doğması, biraz da yararı bırakmayı, faydadan uzak olmayı gerekli kılar. Dolayısıyla, temelde İslâm ahlâkî bir muhabbet ahlâkî olduğuna göre, bir Müslümanın yararı temel alan bir ahlâk nazariyesini eleştirmeden kabul etmesi mümkün değildir, diyor.

Yine, üçüncü, önemli bir eleştirisi şudur: Ferdî ahlâktan içtimaî ahlâğa nasıl çıkarız? Eğer biz, yarar eşittir hayır dersek, o zaman son noktada, bütün sistemi belirleyen, “benim yararım”, “ferdin yararı” olacaktır. Peki, fert yararını bırakıp da nasıl cemiyetin yararına gidecek? Felsefe tarihinde tabii bunun geçiş alanları var. O alanları da zikrediyor. Meselâ, bilhassa bu yararçı ahlâk felsefesi İngiltere’de çok geniş taraftarı olan bir felsefedir. Meselâ, John Stuart Mill bunun önde gelen sistemcilerinden biridir. Onun yarar tarifi, fayda tarifi şöyle: Mümkün olan çok sayıda insan için, mümkün olan çok sayıda hayır. İşte iyi budur ve bu fiili yapmak zorundayız. Fiilimizi öyle yapmalıyız ki mümkün olan çok sayıda insana, mümkün olan çok sayıda fayda sağlasın, fayda getirsin. Demin söylediğimiz o meşruiyet ve hak kavramı içinde diyor ki evvelâ bu, bu açıdan bizi çok yanlış ve gayri ahlâkî şeylere götürebilir; çünkü öyle bir fiil ortaya koyarsınız ki öyle bir fiil gerçekleştirirsiniz ki meselâ bir kişiyi idam edersiniz; ama haksız yere idam edersiniz; onun idam edilmesiyle bir idamı önlersiniz. İsyanı önlediğiniz için binlerce insan ondan yarar sağlar, hatta milyonlarca insan ondan çok miktarda yarar sağlar, bir insan zarar görür. Ama, bu bir insanın zarar görmesi, eğer hak ve meşruiyet sınırları içinde değilse, siz öteki insanlara ne kadar bol hayır verdiğinizi zannederseniz zannediniz, temelde bu çıkış noktası ve bu fiil ahlâkî değildir. Niye? Çünkü çok sayıda insana mümkün olan çok miktarda iyilik, ahlâkın meşruiyetini ve hak olma keyfiyetini belirleyecek güçte değil diyor. Bence bu, hakikaten önemli. Yani, ahlâk felsefesinde önemli bir tenkit olarak karışımıza çıkıyor.

Ayrıca, çok enteresan, meselâ evrimci ahlâk teorilerinden bahsediyor. Demin üzerinde durduğumuz faydacı ahlâk görüşü, yine İngiliz filozofu Spen-

cer'de tekâmülcü ahlâk anlayışına götürülüyor ki onun da bir cümleyle özeti şu: Türklerin gelişimine ve toplumda iyiliğin artmasına vesile olan her şey iyidir. Bu, aslında Darvinizmin sosyal hayata uygulanmasıdır. Biliyorsunuz, Darvinizmde ahlâk yok, türlerin bir tempo içinde yürüyüp gitmesi var. Bu arada ölen ölür, kalan sağlar bizizdir. Evrimin mantalitesi budur zaten, evrimde ahlâk yok. Şimdi, bunu sosyal hayata uyguladığımız zaman aşağı yukarı aynı durum ortaya çıkıyor. Yani, önemli olan, toplumun bir noktaya gelmesidir. Bu arada kaç kişi ezilmiş, kaç kişi dökülmüş, önemli değil. İşte, bunu ciddi olarak eleştiriyor ve bunun da İslâmî açıdan kabul edilebilir bir görüş olmadığını ifade ediyor.

Ahlâkî bilginin kaynağına geldiği zaman, sırayla söyleyeyim: Efendim, vicdan olabilir mi? El cevap: Olabilir, diyor, ama yeterli değildir; çünkü vicdanın müşekkel bir hale gelebilmesi, içinin dolabilmesi için, birçok şeye ihtiyaç vardır. Burada bir cümlesini müsaade ederseniz iktibas edeyim, çünkü bu önemli. Diyor ki: “Hayır ve şerrin bilinebilmesi, tabî ve vehmî bir hal olup, bütün insanlarda mevcuttur.” Hani genellikle bizim, İslâm'daki ahlâk epistemolojisinin hep Eşariliğin o kısa yollu modeline dayandığını... Yani insan bilmez, Allah iyi derse iyidir, kötü derse kötüdür; o kestirmeden giden görüş, aslında pek o kadar yaygın bir görüş değildir. Yani, Akseki merhum gibi birisi, akli, dolayısıyla vicdanı ahlâkî bilginin bir kaynağı olarak kabul ediyor. Ama yeterli görmüyorum, diyor. İkincisi, peki akıl olabilir mi? El cevap: Akıl da olabilir; ama o, hakkı batıldan ayırmaya yarayan bir nurdur, bir nizamdır, diyor. Bunu her Müslümanın böyle kabul etmesi gerekir, diyor. Fakat, ne yazık ki ahkâmı akliyede sabit değildir, diyor. Bütün bu “nedir” sorusuna “olabilir” diye cevap veriyor; ama neticede vahye, Kur'an'a bağlıyor, oraya dayandığımız zaman ancak bu sabiteleri bulabiliriz diyor ve ancak, rölativizmden, izafiyet anlayışından, izafilikten ve öteki bana görelikten kurtulabiliriz. Akılla da vicdanla da yine bu görecilikten, bu izafî tutumdan ve ahlâk görüşlerinden kurtulmamız mümkün değildir. Ancak, kendimizi bir sabiteye bağlarsak, götürürsek bunu başarabiliriz. O da vahiydir, diyor.

Daha sonra üzerinde önemle durduğu, kısmen tasvip ettiği, geliştirmeye çalıştığı model, aslında Kant'ın üzerinde durduğu vazife ahlâkıdır. Ona göre, ahlâk meslekleri içinde en mümtaz mevkiye sahip olan ahlâk mesleği vicdanı temel alan ahlâk mesleğidir ki onu da en iyi, derli toplu biçimde Kant formüle etmiştir. Hakikaten çok güzel bir hulâsasını veriyor. Bir iki nokta hariç -onlara da niye temas etmiş bilemiyorum- öbürleri, bugün çok rahat kullanabileceğimiz türden rahat bilgiler. Meselâ, insan tabiatını ikiye ayırması, evvelâ insanın bir empirik yanı, bir tecrübî yanı, bu dünyadaki yanı var, bir de aklî yanı var. Ahlâk dediğimiz nizamın bu aklî yan üzerine kurulması gerektiği üzerinde duruyor. Kant'ın o meşhur kategorik emperative dediği kesin buyruğun-

dan bahsediyor. Öyle hareket et ki senin hareketin öteki insanlar için bir ka-
nun olsun, bir maksim olsun, diyor. Bu aynıyle İslâmiyette de vardır, diyor ve
çeşitli hadis-i şeriflerle ve görüşlerle bunu teyit etmeye çalışıyor.

Ayrıca Kant'ın, ahlâkın otonomluğu konusunda belli bir yere kadar be-
raber gidiyor ve ona diyor ki; bizim dinimizde Allah'ın ahlâk konusunda bize
bilgiler vermesi, vahiyler vermesi, ahlâkın otonomluğuna bir zarar getirmez,
akıl gücüne ve fonksiyonuna da bir zarar getirmez. Biz, Kant'ın söylediği
aklı aynen kabul ediyoruz; Kant'ın üzerinde durduğu otonomluğu, ahlâkın ve
irade hürriyetinin var olduğunu dikkate alan otonomluğu kabul ediyoruz; ama
biz bir adım daha ileri giderek, bu akıl üzerine, ona yol gösterecek, ona yar-
dımçı olacak bir sistemi getiriyoruz, diyor ve bilhassa bunun üzerinde önem-
le duruyor. Yani, bir şeyin dinî olması, onun gayri akfî olması anlamına gel-
mez veya bir konuda dinin bir hüküm vazetmesi demek, o hükmün naklî ol-
duğu, dolayısıyla akfî olmadığı gibi bir anlama gelmez, diyor. O bakımdan,
bizim naklî dediğimiz hükümler, aynı zamanda akfî hükümlerdir ve bunda da
temel tezi bellidir ve çok yaygın bir tezdır, doğru bir tezdır kanaatimce; çün-
kü ona göre Kur'an, din ve vahiy insan tabiatını anlatıyor, tasvir ediyor, onu
bir bakıma kendisine ait olmayan bir maceraya sürüklemek gibi bir yöne gö-
türmüyor. Başka bir deyişle, Allah'ın söylediği, bizim fitratımıza uygun şey-
lerdir, akıl da bizim fitratımızdandır. Onun için, ilâhî emirleri fitratımıza ters
düşen buyruklar gibi görmek son derece yanlış bir anlayıştır. Eğer bu yanlış
anlayışı savunursanız, o zaman dışarıdan gelen her müdahaleyi, ahlâkın oto-
nomluğuna zarar veren bir müdahale gibi görürsünüz. Efendim, insan kendi
aklıyla yolunu yordamını çizer, buna dışarıdan bir müdahale olursa insanın
özgürlüğü yok olur -Jean Paul Sasu böyle söylüyor- insan özgür olabilmek
için Tanrı olmamak zorundadır, diyor. Çünkü Tanrı varsa, beni bir formda ya-
ratacak; beni bir formda yarattırsa, o zaman benim özüm belli olacak, fitratım
belli olacak; fitratım belli olursa, hareket etme dünyam da çizilmiş olacak ve
ben özgür olma gibi bir imtiyazı elimde bulunduramayacağım. O halde özgür
olmanın birinci şartı, Allah'ın bulunmamasıdır, diyor.

Bu söylediğim şey çok yeni olduğu için Akseki'de yok; ama Kant'ın bil-
hassa dinî ahlâka itirazı, otonomluğu bozduğu için, irade hürriyetine müdahale
olduğu için ondan demin anlattığım şekilde bir İslâmî cevap alıyor, ona gö-
re aslında, bizim dinimiz, bizim kitabımız, bizim tabiatımıza ve fitratımıza
muhalif bir emir getirmediği için, ahlâka da akla da ve irade hürriyetine de bu-
nu bir müdahale saymak yanlıştır. Ancak bu ne zaman bir müdahale gibi olur
eğer fitratımız bozulmuş ise, hatta bu fitratla ilgili bozulmanın uzantısı olarak
aklimız bozulmuş ise fonksiyonel açıdan, o zaman ilâhî emirleri, bize dışarı-
dan gelen, empoze eden, bugünkü moda tabirle dayatan hükümler olarak gö-
rürüz. Halbuki bizim dinimizin hükümleri bu türden hükümler değildir.