



## ULUSLARARASI HAKEMLİ AKADEMİK SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

Ocak-Şubat-Mart 2012 Sayı: 3 / Cilt: 2 Sho January-February-March 2012 Volume: 03 Issue: 02 Kodu: JEL Z12

www.iibdergisi.com

### BİR AHLAK EPİSTEMOLOJİSİ MÜMKÜN MÜDÜR?

*Rabia SOYUCAK*

*MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI*

**Özet:** Ahlâkî değer ve kuralların bilgisel bir temelini mevcut olup olmadığı önemli bir sorun olmuştur. Bu makâle, ahlâkî değer ve kuralların bilgi ile ilişkili olduğunu, başka bir ifadeyle bir ahlâk epistemolojisinin varlığını ortaya koymaya yönelik bir çalışmadır. Esasen ahlâk ile bilgi asla birbirinden kopuk değildir. Ancak burada bahis mevzû olan bilgi, olgusal önermelerin ifade ettiği bilginin aksine, normatif bir veçhete sahiptir. Bir ahlâk epistemolojisinin imkânına dâir iki görüş bulunmaktadır. İlki ahlâkî hükümlere temel teşkil eden bir bilginin olmadığını ileri süren görüşlerdir. İkinci yaklaşım ise ahlâk kâidelerinin normatif bir bilgiye dayandığını savunan nesnelci görüşlerdir. İşte bunlara göre, ahlâkî buyrukların temelindeki bilgi (ahlâk bilgisi) insanı erdemli davranmaya sevk edici (normatif) bir vasfa sahiptir. Bu anlamda insanı ahlâklı olmaya dâvet eden etik buyrukların mevcûdiyeti üzerinde duran bir ahlâk epistemolojinden bahsedilebilir.

**Anahtar kelimeler:** Ahlâk, Ahlâk Epistemolojisi, Ahlâk Bilgisi, Normatiflik.

### IS MORAL EPISTEMOLOGY POSSIBLE?

**Abstract:** This article is concerned with whether or not that there is moral knowledge and moral epistemology. Moral epistemology is the study of whether and how we know right from wrong. In addition that moral epistemology is concerned with moral knowledge, normativity of moral rules are crucial problem. Hence, moral rules are normative in that they provide standards for evaluating specific and particular behaviors. At this point, we may say that there are two views. The former claims that there is not moral knowledge and moral epistemology. In this case, ethical rules and values are not normative. The latter, on the other hand, defends objectivity of moral rules; for this moral knowledge puts normative standards for human actions. Mainly moral knowledge puts normative standards for human actions. The purpose of this study is to suggest epistemologically possibility and normativity of moral knowledge.

**Keywords:** Ethics, Moral Epistemology, Moral Knowledge, Normativity.

## 1. GİRİŞ

Ahlâk epistemolojisi, evvelâ ahlâkın bilgiyle irtibatlı olup olmadığı, sonra da şâyet ahlâkî ifâdelerin bilgisel bir temeli var ise bunun eyleme sevk edici bir rolünün bulunup bulunmadığı meselesi ile ilgilenir. Diğer bir ifâde ile ahlâka temel olan bir bilginin olup olmadığına ilişkin soruşturmaya müspet bir karşılık verilecek olursa, ikinci önemli sorun bu bilginin normatif bir mâhiyetinin bulunup bulunmadığı meselesidir. İşte burada zikredilen iki temel sorun çerçevesinde biz, evrensel ahlâkî değerlere ulaşmada bilginin rolünün ne olduğu; bizim ahlâklı olmamıza katkıda bulunacak bir bilgi kuramından bahsedilip bahsedilemeyeceği; ahlâkın temelini oluşturan bilgi ile olgulara ilişkin bilgi arasında bir ayrımın sözü konusu olup olmadığı üzerinde duracağız.

Bütün bir felsefe geleneğinde kabûl edile geldiği üzere insan, hem bilen hem de eyleyen bir varlıktır ve bu itibarla birincisi diğerini ilzâm etmemekle birlikte, ikisi de insan tabiatının ayrılmaz en temel ögesidir. Meseleye bu cihetten yaklaşacak olursak, ahlâkın bilgiyle irtibatlı olmasının gerekliliği kendiliğinden ortaya çıkar. Daha sarıh bir şekilde ifade edecek olursak diyebiliriz ki, ahlâkî buyruk gerisinde irâdeye yön veren bir bilgi bulundurmaktadır. Ayrıca ahlâkî buyruğun, eyleme dönüştükten sonra varlık kazanmasından ve bu şekilde müşahhaslaşmasından dolayı, ahlâkın bilgi ile irtibatlı olduğunu söyleyebiliriz. Bundan başka olarak, bu husûs ile ve ahlâkî emirlerin normatif bir işleve sahip bulunup bulunmadığı meselesi de ahlâk bilgisi ile yakından ilişkilidir. Zîrâ ahlâkî değere temel teşkil eden bilginin mevcûdiyetinden söz etmek, ahlâkın normatif bir veçhesi olduğunu, kısacası bu

bilgilerin eyleme yönelik bağlayıcı bir talebinin bulunduğunu teslim etmek demek değil midir? Şurası bir muhakkaktır ki, burada ahlâkî değere temel olan bilgi ile kastedilen, olgulara ilişkin önermelerde söz konusu olduğu veçhile, belirli bir kanıtla doğrulanabilen veya yanlışlanabilen bir bilgi değil, kişiyi eylemde bulunmaya sevk eden bir bilgidir. Bu itibarla, tam da bu bağlamda, ahlâkî değere temel teşkil eden bilginin yanı sıra, bu bilginin insanı erdemli davranmaya sevk etmek üzere bir talebinin bulunması bağlamında, özgür irâde meselesi de önem kazanmaktadır. İşte yukarıdan beri ifade ed geldiğimiz hususlar, başlı başına ahlâk epistemoloji ile ilgili olmaktadır.

Bu açıdan bakıldığında ahlâk epistemolojisi, bizim iyi ve kötüyü bilme imkânımızın bulunup bulunmadığını ve şâyet imkân dâhilinde ise bunun nasıl olabileceğini ele alan bir çabadır. Elbette bu çaba, sadece iyi ve kötüye ilişkin bilgi ile değil, bunun ötesi ile de ilgilenmektedir (Zimmerman, 1). Bilme eylemi ile birlikte yapma eylemi de bulunmalı mıdır? Söz gelimi bir çömleğin, hangi toprağın çömlek için ideal olduğunu ve çömleri ne kadar ısıda pişirmesi gerektiğini bildikten sonra, bu bilginin hilâfına hareket etmesi doğru olur mu? Elbette ki ondan bilgisine uygun bir fiil ortaya koyması beklenir; çömlek için uygun olmayan toprağı kullanması ve ıyıyı uygun bir şekilde ayarlamaması onun ilmine ve meslek ahlâkına aykırı olacaktır.

## 2. AHLÂKIN EPİSTEMİK TEMELİ

Ahlâk bilgisinin mevcut olup olmadığı yönündeki tartışmalar ile ahlâkın normatifliği meselesi, “ahlâk epistemolojisi”nin alanı-

na girmektedir (Campbell, 2007: parag. 1, 60). Ancak hemen işâret edelim ki, burada, ‘ahlâk epistemolojisi’ terkindeki ‘epistemoloji’ kavramıyla ifâde edilmek istenen, bir ‘bilgi teorisi’ de değildir. Genellikle, epistemolojiyle ilgili tahlillerde, epistemolojinin bilgi teorisiyle aynı mânâda kullanıldığını görmekteyiz. Epistemoloji bir bilgi teorisi olarak görüldüğü şekliyle bilgi kavramını, bilginin nasıl teşekkül ettiğini, bilginin tabiatını ve özelliklerini tetkik eden bir ilimdir. (Rescher, 2003: xiii; Goldman, 1986: 19) Tecrübî bilimler içerisinde bilgi teorisi, bilgiyi Ernest Von Aster’in tanımlamış olduğu (Von Aster, 1994: 19) üzere, a. bilen özne, b. bilinen nesne, c. bilgi üçlüsü arasında dışsal bir ilişki neticesinde meydana gelen bir unsur olarak görmektedir. Dolayısıyla, olgusal önermeleri dile getirmekte olan bu bilginin, insan eylemine yönelik herhangi bir talepte bulunması beklenemez. Buna mukâbil, ahlâkın eylemde bulunmaya sevk edici belli talepleri olması bakımından, ahlâk bilgisinin normatif bir husûsiyeti hâiz olması kaçınılmazdır. Nitekim Ahmet Yüksel Özemre, epistemolojinin “bilgi nazariyesi (gnozeoloji)” ile karıştırıldığını ve bunun hatâlı bir yaklaşım olduğunu (Özemre, 2007: 250) ifâde ederek, epistemolojiyi şu şekilde tanımlar:

“Epistemoloji, bir ilmin ya da ilmî görünüşlü bir sistemin: 1) Kullandığı kavramların (yâni semantik veçhesinin), 2) Metodolojilerinin, 3) Temelindeki modelin, 4) Dayandığı varsayımlarının, 5) Diyalektiğinin, 6) Etkisi altında kaldığı metafizik doktrinlerin, ve 7) Erişmiş olduğu sonuçların I) realitesini ve II) bu realitenin geçerlilik sınırlarını: A) teşhis ve tesbit eden, ve bunların B) isâbetliliklerini analiz ve temyiz eden bir

ilim dalıdır.”<sup>1\*</sup>(Özemre, 2007: 249).

Epistemolojiyle ilgili olarak verilen bu tanımın maddelerini, ahlâk sahâsına elverdiğince tatbik edecek olursak; epistemoloji:

- a. İyi, kötü, erdem, niyet, görev, mükellefiyet, mesûliyet, müeyyide gibi ahlâk kavramlarını ve bu kavramların normatif veçhesini;
- b. Ahlâkî değerler konusunda bir bakıma farklı bir yaklaşım içerisinde bulunan teolojik ve felsefî ahlâk görüşlerinin değer inşasında tâkip ettikleri yöntem ve metodolojilerini;
- c. Bu ahlâk nazariyelerinin temel aldıkları ve esâs kabûl ettikleri varlık telâkkîlerini;
- d. Genel-geçer ilke olarak benimsedikleri kuralların realiteyle uyumunu;
- e. Yine ahlâk nazariyelerinin benimsedikleri etik kuralların, neticeleri îtibâriyle insan ve toplum cihetinden ideal olup olmadığını ele almak durumundadır.

Epistemoloji sahâsında tanınmış olan Amerikalı düşünür Roderick Chisholm da, ahlâk ile epistemoloji arasında bir ilişki olduğunu söylemekte ve epistemik kavramların ahlâk kavramları vâsıtasıyla anlaşılıp anlaşılamayacağını tartışarak; epistemik doğrulamanın etik doğrulamaya benzediğini, hattâ epistemik doğrulamanın kendisinin etik doğrulamanın bir türü olduğunu ve bilgi sâhibi olmanın peşinen insana etik çerçevede bir tatbik vazîfesi de yüklediğini savunmaktadır (Chisholm, 1989: 58-60). Buradan hareketle biz, elbette ki bütün bilgilerin eyleme sevk edici yani, pratik bir veçhede sâhip ol-

1 \* Vurgular Özemre’ye ait.

duğunu iddia etmekten imtinâ ederek, genel îtibârıyla ahlâk epistemolojisinin normatif ve bu yönüyle ahlâkın bağlayıcılığı üzerine metodolojik bir inceleme olduğunu belirtiriz.

Ahlâk epistemolojisinin temel mevzuu hakkında yukarıdaki değerlendirmeye ilâveten, epistemolojinin beşerî bir faaliyet olduğu da belirtilmelidir. Söz gelimi, erdem ahlâkını benimseyenler, aynı zamanda bir erdem epistemolojisi (virtue epistemology) savunucuları olmaktadır. Buna göre, nasıl ki erdem ahlâkında, bir eylemin ahlâkî oluşu, öznenin ahlâkî şahsiyetine bağlı olarak izâh ediliyorsa; erdem epistemolojisinde de entelektüel özne ile entelektüel toplumun bizâtihi kendisi epistemik değerlerin kaynağı ve epistemik değerlendirmenin temeli olarak kabûl edilmektedir. Başka bir deyişle, erdem epistemolojini benimsemiş olanlar, etik bilişselliklerin normatif bir veçhede sahip oluşunu bilen özne kavramı vâsıtasıyla izâh ederler (Greco ve Turri, 2009: parag.1, 11). Nitekim erdem ahlâkî ile erdem epistemolojisinin biraradalığını savunan Zagzebski'ye göre epistemoloji ancak erdem ahlâkından hareketle temellendirilebilir. Kaldı ki hem entelektüel erdem hem de moral erdem, güdüleyici bir niteliğe sâhiptir. Bu bakımdan epistemik değerlendirmede mühim olan, doğrulamanın kendisinden ziyâde, doğrulanmış bir inancın doğru eylem çerçevesinde açıklanmasıdır. Zîrâ doğrulanmış inanç, doğru eylem ile yakından ilişkilidir. Bilginin temel niteliği onun doğrulanması değil, entelektüel erdem eylemi olmasıdır. İşte bu yönüyle, erdem epistemolojisi normatif bir karaktere sâhiptir (Fairweather ve Zagzebski, 2001: 5). Bu açıdan yaklaşıldığında görmekteyiz ki, erdem ahlâkını savunanlar için ahlâk ilkelerinin normatifliği bir gerekliliktir.

Bu noktada erdem ahlâkî örneğinden hareketle, felsefî nazariyelerin ahlâk epistemolojisi ile teolojik ahlâk görüşlerinin epistemoloji anlayışlarının birbirinden farklı olduğunu da ifâde etmeliyiz. Bir yerde Batı düşüncesinin ele aldığı şekliyle epistemoloji şüphecilik (skepticism) üzerine kuruludur. Batı düşüncesi bu şüpheciliği, cılız ve hattâ zararlı etkisine rağmen yapıcı bir güç addederek temel almış ve bu şekilde sadece kendi değerlerini ve düşüncesini yüceltmeyi hedeflemiştir (Amin, 2009:5). Nitekim bilhassa Aydınlanma düşüncesinde, epistemoloji faydayı önelemekte; hesaplanamayan, ölçülemeyen ve bu çerçevede herhangi bir faydası söz konusu olmayan her şeye karşı şüpheyle yaklaşmaktadır (Dochherthy ve diğerleri, 1995: 14, 15).

Ahlâkî değere temel teşkil eden bilginin mevcûdiyetini ve ahlâkın bilinebilirliğini savunan bir görüş olarak moral bilişselcilik (moral cognitivism) ve moral gayri-bilişselcilikten (moral non-cognitivism) de bahsetmek gerekmektedir. Ahlâk önermelerinin doğruluk ve yanlışlığının söz konusu olduğunu savunan görüş bilişselci/kognitivist ahlâk görüşü olarak nitelendirilir; bunun aksini iddia eden görüşler ise bilişselcilik karşıtı (non-cognitivist) olan kuramlardır. Modern düşünce, ahlâk bilgisini, ahlâkın bilişsel olup olmamasıyla (cognitivism ve non-cognitivism) alâkalı bir mesele olarak telâkkî etmektedir (Audi, 1997: 277; Roojen, 2009: parag.1, 2, 7). Ahlâkın bilişsel olduğunu kabûl edenlerce, ahlâk real bir gerçekliğe sâhiptir ve fakat bu gerçekliğin algılanması, zihnî yahut psikolojik bir yerlilik içinde bulunmayı gerektirir (Roojen, 2009: parag. 7).

Bilişselci olmayan görüşlere baktığımız-

da, bunların daha ziyâde ahlâkî değerlerin nâmevcûdiyetini savunan nihilistler, ahlâkî değerleri duygusal ifâde statüsüne ircâ eden emotivistler, ahlâkî hükümleri salt kuralla indirgeyen preskriptivistler, agnostikler, ahlâkî değerlerin gerçekliğinin ancak varsayımsal olduğunu ileri süren sözde-gerçekçiler (quasi-realist) \* ile ahlâk konusunda şüpheli ve görececi yaklaşımlar olduğu görülmektedir.

Nitekim ahlâkın izâfî olduğunu kabûl edenler, sosyolojik olarak hiçbir ahlâk bilgisi olmadığını, çünkü ahlâk gibi, ahlâk bilgisinin de toplumdan topluma değiştiğini savunmakta ve evrensel olarak kabûl edilecek ahlâkî hakîkâtlerin mevcûdiyetini yadsımaktadırlar. Bu anlamda görececilik, ahlâka temel teşkil eden bir bilginin olmadığını içtimâî zeminde inşâ eden felsefî bir görüştür. Ahlâkı, duygu ile temellendirmek sûretiyle psikolojik noktadan hareket edenler ise, ahlâkî değere temel olabilecek herhangi bir bilginin bulunmadığı ve ahlâk ilkelerinin genel-geçer olmayıp salt motive edici bir işleve sâhip bulunduğu görüşünü ileri sürerler. Söz gelimi, ahlâk kâidelerini, Hume ve takipçileri “moral motivasyon” çerçevesi içinde psikolojik bir zeminde ele almaktadır. Böylece bu düşünce de, ahlâka temel olan bilginin mevcûdiyetini, ahlâkın tamamen psikolojik bir duruma ircâ ederek reddetmektedir. İşte bu içselci (internalist)\* yaklaşımına göre ahlâkî hükümler, ancak kişiyi eylemde bulunmak üzere motive et-

meye yarar (Campbell, 2007: parag. 2-22). Moral bilişselciliğe karşı çıkan diğer bir yaklaşım olarak ahlâkî şüphencilik (Lemos, 2002: 479) ile duygu ifâdecilik (emotivism) de, ahlâk yargılarının bir bilgi bildiriminde bulunmadığını ifâde etmektedirler. Kısaca bu görüş de, hiçbir ahlâk kuralının mutlak hakîkâti hâiz olamayacağını ve olsa dahî bilinmeyeceğini savunur. Bilişselci olmayan düşünürler, ahlâkî ifâdelerin salt duygusal bildirimler olduğunu, konuşanın tutumunu dile getirdiğini ve bu yüzden de iyi-kötü ile doğru-yanlışın genel geçer olmayacağını ileri sürerler. Yirminci yüzyılın önemli ahlâk filozofları A. J. Ayer, C. L. Stevenson, B. Russell, R. M. Hare bu yaklaşımı benimseyenler arasında zikredilebilir.

Söz gelimi, analitikçi filozoflar, ahlâk yargılarının gerekçesinin olgusal zeminde aramaktadırlar. Bu nedenle onlara göre, ahlâkî buyruk ve hükümler fâilin duygularının bir dışavurumundan ibârettir ve bunun ötesine geçen herhangi bir etik kıymeti yoktur. Dolayısıyla bilgi içeren ifâdelerin sadece olgulara ilişkin ve olgu sahâsına mahsus olması gerektiğine dâir söz konusu düşünce, ahlâkî ifâdelerin kognitif (bilişsel) içerikten yoksun salt şahsî kanaatler olarak görülmesine yol açmıştır. Nitekim bir analitikçi filozof olan Bertrand Russell’a göre değerler, bilgi alanının ötesinde bulunmaktadır. Bu itibârla ona göre biz, bir şeyin iyi veya kötü olduğunu söylediğimizde, esâsen bilgi ihtivâ eden herhangi bir beyanda bulunmaktan ziyâde, yalnızca duygularımızı dile getirmiş olmaktadır. Başka bir ifâdeyle, bütün değer yargıları sadece bir istek ve talep beyanından ibârettir (Russell, 1961: 230-2) Böyle düşünmekle birlikte Russell, ahlâka temel olacak bir bilginin, ancak eylemlerin neticelemini dikkate almakla edinilebileceğini, aksi

2 \* İçselcilik (internalism), ahlâkî eylem ve kuralların temelini *motivasyon* fikri ile izâh eden nazariyedir. Buna göre ahlâk, derûnî birtakım sâiklere bağlıdır ve özne bunlar tarafından ahlâkî fiil için motive edilir. Bkz: **Nicholas Bunnin ve Jiyuan Yu (2004)**. The Blackwell Dictionary of Western Philosophy, Oxford: Blackwell Publishing, s. 356; **David Owen Brink (1989)**. Moral Realism and Foundation of Ethics, Cambridge: Cambridge University Press, s. 43, 45, 46.

takdirde bir eylemin iyi veya kötü oluşuna karar verilemeyeceğini de ileri sürmektedir. Neticesi tezâhür etmezden evvel, ahlâkî eylemin ne sarsılmaz bir temelini bulunuşundan bahsedilebilir ve ne de bilişsel bir boyutunun olduğu iddia edilebilir. Şu hâlde ona göre, ahlâka temel olacak bir bilgiden söz etmenin imkânsızlığına karşın, ancak ahlâkî eylemlerin muhtemel sonuçlarını tecrübe etmek sûretiyle elde edilecek bir bilgiden bahsedilebilir ve bu bilgi de bir mânâda olgusal durumlara atıfta bulunan bir bilgidir. Kısacası ona göre, bir eylemin muhtemel sonuçlarından bahsetmek demek, bir ahlâk metafiziğinin mevcûdiyetini ve aynı şekilde ahlâka temel teşkil eden bir bilginin yol göstericiliğini tanımak anlamına gelmediği gibi, bunlar tamamen muhâldir. Buradan hareketle Russell, kuramsal açıdan ahlâkın hiçbir muhtevâsının olamayacağını dile getirmektedir (Russell, 2009: 351-2).

Analitikçi düşünürler yanında, öznelci ahlâk ile şüpheli ahlâk görüşünü aynı potada birleştirerek savunan J. Leslie Mackie de ahlâkî bilişselcilığe karşı çıkan düşünürlerden biridir. Bununla bağlantılı olarak o, ahlâkın, duygu bildiriminden başka bir şey olmadığı ve dolayısıyla ahlâkî ifâdelerin öznel ve şahsî beyanlar olarak görülmesi gerektiğini belirterek, ahlâkî nesnelciliğin reddi olan öznelciliğin bir sonraki aşamada ahlâkî şüpheliğe dönüşeceğini ileri sürer. Mackie, gayri bilişsellikle tanımlanamazlık arasındaki ilişkiye de temâs eder. ‘İyi’ eğer tanımlayıcı (deskriptif) bir mânâyâ sâhip ise, bu durumda eylemleri daha iyiye doğru yetkinleştirme kudretini hâiz olması gereklidir, fakat ahlâkî bildirimlerin hiç de böyle bir katkısı yoktur. İşte Mackie’ye göre, ahlâkî öznelcilik ile bununla ilişkili olan septisizm, ahlâkî değerlerin hem tanımlana-

bilirliğini ve hem de bilişsel muhtevâsının varlığını eşzamanlı bir şekilde yadsımaktadır (Mackie, 1990: 18, 35, 48-50, 62).

Bir nihilist olan Nietzsche de ahlâkın bilişselliğini ve normatifliğini reddeden filozoflardandır. Ona göre insan, dünyaya bir mânâ verme telaşı içinde her şeye ahlâkî değer yükleyen bir gözle bakmış, bunu yaparken de kendi irâdesine dayanmak yerine, bireyselliğini de fedâ ederek gelenek ahlâkına tâbi olmuştur. İşte bu nedenle, ahlâkı temellendirme arzusu neticesiz kalmaya mahkûm fuzûlî bir çabadan ibârettir. Kaldı ki, ahlâkın kendisinin adım adım temellendirilmek yerine, verili bir uygulamalar bütünü olarak kabûl edilmesi de bunu ortaya koymaktadır. Hâlbuki ahlâk, yaşanan ve hayâtiyeti olan bir gerçeklik olmadığı gibi, etik bir mânâ yüklenmiş yorumlardan da öteye geçmez (Nietzsche, 2009a: 14-20; Nietzsche, 2009b: 85, 99).

Ahlâka temel teşkil eden normatif bir bilginin mevcûdiyetini savunan görüşler de bulunmaktadır. Hemen ilâve edelim ki, söz konusu yaklaşımlar daha ziyâde nesnelci ahlâk telâkkileridir. Ahlâkî değerler konusunda bilişselci olan düşünürler, bir şekilde, bu değerlerin bilinebileceğini teslim etmiş demektir. Ahlâkî değerlerin bilinmesi de vahiy ve/veya akıl vâsıtasıyla olmaktadır. Genel itibâriyle bütün nesnelci ahlâk görüşleri, ahlâkın mutlak sûrette bir bilgi temelini mevcut olduğunu, başka bir deyişle ahlâkın bilgiye dayandığını kabûl ederler.

Ahlâkî değerlerin bilinebilirliği (kognitifliği) ile bilginin ahlâkî değerlere temel teşkil ettiğini (epistemoloji) ve bu çerçevede evrensel olan ahlâkî değer ve kâidelerin mevcut olabileceğini savunanlar arasında ise,

Sokrates, Platon, Aristoteles, Fârâbî, İbn Sînâ, Mûtezile, Eş'arî ve Mâturîdî ve sayılabilir.

Platon Euthyphron adlı eserinde, hem insandan hem de aşkın bir varlıktan bağımsız nesnel bir ahlâk anlayışını savunur. Burada Sokrates, Tanrıların hoşlarına giden şey ile dine uygun olan şeyin birbirinden ayrı olduğunu mayotik yöntemiyle ortaya koyduktan başka, Tanrıların isteklerini insanların bilme imkânının da bulunmadığını dile getirmekle (Eflâtun, 1942: 26, 27), epistemik olarak insanın tanrıların bilgisine erişmenin imkânsızlığını vurgulamaktadır. Şu hâlde Platon, ahlâkın normatifliğini varlık'a dayandırmadan temellendirmiş olmaktadır. Bundan başka olarak, Sokrates ve Platon, hiç kimsenin bilmeden kötülük yapamayacağını savunmakla ahlâkî bilgiye ircâ eden bir görüş ortaya koymuşlardır. Bu dönemde sofistlerin ısrarlı bir şekilde nesnel olarak ahlâkî değerlerin bilinemeyeceğini ve bu nedenle de öğretilmesinin imkânsız olduğunu savunmaları dolayısıyla, bu şüpheli ve öznelci tavır karşısında Sokrates ve Platon ister istemez bir muhâlif duruş sergileyerek ahlâkın bilgi ile aynı olduğunu ileri sürmüş olduklarını söylemek mümkündür. Her iki filozof da erdem veya erdemsizliği, eylemlerin ahlâkî statüleri hakkında bilgi sahibi olup olmamakla ilişkilendirmiştir.

Aristoteles ise, ahlâkın bilgiden soyutlanamayacağını ifade etmektedir. Bununla birlikte o, insanın ancak bildiği konularda iyi yargıda bulunabileceğine inansa da, erdemin bilgiye ircâ edilmesine karşıdır. Aristoteles, Sokrates ve Platon'un eylemi bilgiye ircâ edişini tenkit etmektedir. Zirâ ona göre önemli olan bilmek değil, eylemektir. Yine o, ahlâkî yargıda bulunmanın, sadece

bilgiye dayanarak değil, tutku ve duygudan hareketle de gerçekleştirebilen bir fiil olduğunu dile getirir. Ne var ki, böyle olmakla birlikte, tutku ve duyguya dayanarak eylemde bulunma durumunda, herhangi bir bilgi mevzubahis olmadığından, burada yalnızca eylem mevcuttur. Dolayısıyla bu eylem, bilgiye dayanmaksızın ifâ edildiği için, âdetâ toy bir delikanlının düşünmeden hareket etmesine benzer bir manzara ortaya çıkar ki, böyle bir durumda da yanılgiya düşmek kaçınılmazdır (Aristoteles, 1999: 1216b; Aristoteles, 2009: 1095a). Demek ki Aristoteles'te bilgi, başlı başına erdem olmamakla birlikte, tutkuların esiri hâline gelmemek için gereklidir.

Şunu da ifade edelim ki, ahlâkî hükmün bilgisine sâhip olmak, insanı her zaman doğru ve erdeme muvâfik davranmaya sevk etmektedir. İyinin ve doğrunun ne olduğuna dâir mâlûmatı bulunduğu halde, erdeme muhâlif eylemleri ifâ edenler yok mudur? Şu halde, Topçu'nun ifâdesiyle "Bu filozoflar böylece ahlâkî idealle ahlâkî olayların bilgisini birbirine karıştırmış" olmaktadır. Hâlbuki ahlâkın alanı bilginin alanının üstündedir (Topçu, 2006: 32) ve daha geniştir.

İslâm düşüncesinde de ahlâkın epistemolojik boyutu önemlidir ve bu itibarla ahlâkî değer ve hükümler ile bu değer ve hükümlerin bağlayıcılığı ve bilinebilirliği üzerinde önemle durulmaktadır. Bu bağlamda İslâm düşüncesi içerisinde iki anlayışın sözü konusunu olduğunu görmekteyiz ki, bunlardan biri kısmen akılcı (rasyonalist) diğeri ise gelenekçi (tradisyonalist) yaklaşımdır. Akılcı görüş içinde de iki grup bulunmaktadır. İlkine göre iyi ve ahlâkî doğru her zaman bağımsız akıl tarafından bilinebilir. Mut-

lak akılcılık olarak da adlandırılabilir olan bu görüş, ahlâkî doğruların bağımsız akıl vâsıtasıyla bilinebileceğini ileri sürmektedir. Fârâbî ve İbn Sînâ, nesnel ahlâk telâkkisine sâhip olan Grek düşünürlerinin bu akılcılık fikrini benimseyenler arasında sayılabilir. İkinci yaklaşım ise kısmi akılcılıktır ve bu görüşe göre ise akıl, ahlâkî değerlerin bilgisine ulaşma konusunda sınırlıdır; böyle olduğu için de insan, bazı ahlâkî doğruları bağımsız akıl ile bilme imkânını hâizken diğerlerini bilmek için vahye ihtiyaç duyar. Bu da Mûtezile'nin benimsediği kanaattir (Hourani, 1985: 23-5).

Yukarıda ahlâk ile bilgi münâsebeti hakkındaki görüşlerine temâs ettiğimiz Aristoteles'e benzer şekilde Meşşâî filozofu İbn Sînâ da, ahlâka temel olan bilginin akıl tarafından sağlandığını ve ahlâkî değere ilişkin bilginin bu sûrette bilinebileceğini dile getirmektedir. Yalnız o, bilgi vâsıtası olan bu akla 'nazarî akıl gücü' adını vermektedir. İşte nazarî akıl gücü, ahlâkî değere ilişkin bilgiyi amelî akıl gücüne sunar. Bundan sonra insan, bu bilgiyi esâs almak sûretiyle herhangi bir delile ihtiyaç duymaksızın eylemde bulunur. Zîrâ nazarî akıl, ahlâkî değerlerin bilgi kaynağı olmasının yanı sıra, söz konusu değerlerin esbâb-ı mucîbesini de belirler. Nazarî aklın, amelî akla bilgi sağlamsını daha sarîh bir şekilde îzâh edecek olursak; evvelâ insanda mevcut bulunan vehim ve hayâl gücü, ahlâkî eylemle ilgili bir cüz'î bilgi sunar. Daha sonra insanın duyguları (şehvet ve gazap güçleri) bu bilgiyi kabûl veya reddeder. Kabûl veya red aşamasında, amelî akıl gücü nazarî akıl gücü sâyesinde eylemin ahlâkî değerinin bilgisine sâhip olur ve bundan sonra da ahlâkî özne kendi irâdesi vâsıtasıyla, nazarî aklın kendisine iletmiş olduğu iyi-kötü bilgisi istikâmetinde eylem-

de bulunur veya bulunmaz (Durusoy, 2008: 200-4).

Ahlâkî değerlerin bilinebilirliğini kabûl eden diğer bir yaklaşımı da Mûtezilî ahlâkta görmekteyiz. Mûtezile'ye göre, akıl vâsıtasıyla iyi ve kötünün bilgisi elde edilebilir (Fakhry, 1994: 31) ve bunun için aklın vahyin bildirmesine de ihtiyacı yoktur, çünkü ahlâkî değer ve ilkeler vahiyden bağımsızdır (Vasalou, 2008: 5, 6). Vahyin bildirmesi olmaksızın insanın değeri ne şekilde kavrayacağına ilişkin olarak ortaya çıkan muğlâklığı, Mûtezile, sezgiye müracaat ederek açıklar. Buna göre, biz bir fiilin iyi veya kötü oluşunu, tıpkı güzel ve çirkinin bilinmesinde söz konusu olan estetik algılayışta olduğu gibi sezme sûretiyle bilebiliriz (Fakhry, 1994: 33).

Ahlâkî değerlerin akıl aracılığıyla bilinebileceğini savunan akılcı görüşün muhalifi olan ve ahlâkî değer ve kuralların ancak Muteâl Varlık'ın bildirmesi sûretiyle bilinebileceğini ileri süren gelenekçi yaklaşıma göre, ahlâkî değere temel teşkil eden bilginin bağımsız akıl vâsıtasıyla bilinmesi imkânsızdır, ancak vahiy ve vahiy etrafında teşekkül etmiş olan birikim sâyesinde bilinebilir. Gelenekçi bir tavrı benimsemiş olan bu yaklaşım, bir taraftan vahyin ahlâkî değere ilişkin bilgiyi bildirmesi sûretiyle, bir taraftan da aklın Kur'ân'a ve geleneğe bağlı bir şekilde kıyas metodunu kullanarak ahlâk kâidelerini yorumlayabileceğini kabûl eder. Bu görüşü benimseyenler arasında Eş'arî, Şafii, Zâhirî gibi daha ziyâde ahlâk telâkkisinde ahlâkî irâdeciliği (ethical voluntarism) benimseyenler sayılabilir (Hourani, 1985: 2, 20, 25, 46).

Ahlâkî değer bilgisine gerek akıl gerekse



vahiy aracılığıyla ulaşılabileceği düşünce-  
sinde olanlar dışında her iki görüşün de orta-  
sında bulunan üçüncü bir görüş daha vardır.  
Mâtûrîdî'ye âit olan bu görüşe göre, ahlâkî  
değerin kaynağı akıl olmasa da, ahlâkî de-  
ğeri kavrama konusunda aklın mevcûdiyeti  
son derece elzemdir. Bu bakımdan Matu-  
ridî, Mutezile ve Eş'arî düşüncesi arasında  
durmaktadır.

Mâtûrîdî'ye göre ise insan, akli vâsıtasıyla  
iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış tefrik etme;  
iyi ve kötüyü akıyla kavrama; söz gelimi  
adâletin iyi, zulmün kötü olduğunu idrâk  
edebilme kudretini hâiz olsa da, iyinin ve  
adâletin teessüsü için hangi eylemleri ifâ  
emesi gerektiğini bilememesi, bilgisinin doğ-  
ruluğundan emin olamaması ve adaleti ger-  
çekleştirme gayreti yerine kendi menfaatini  
esâs olarak eylemde bulunma ihtimâlinde  
dolayı vahyin yönlendirmesine ihtiyaç du-  
yar. Başka bir ifâdeyle Mâtûrîdî, akli eylem-  
de yol gösterici olarak görmekte fakat bil-  
gide yetke olma vasfını vahye bırakmakta  
ve bu noktada aklın da yine bilgi sahâsında  
otorite olarak vahyi kabûl etmesi gerekti-  
ğini savunmaktadır (Alper, 2009: 88, 213,  
216; Özcan, 1993: 161). Şu halde Mâtûrîdî  
açısından ahlâk, bağımsız akla değil, vahye  
tâbi akla dayanmaktadır.

### 3. NORMATİFLİĞİN TEMELİ: İLİM- AMEL BÜTÜNLÜĞÜ

Genel itibâriyle, müslüman filozofların  
ahlâk görüşlerine baktığımız vakit, onların  
iyi ve kötü kavramlarını temel ahlâk terim-  
leri olarak düşünüp, diğer kavramları bu iki  
mefhumun içinde mütâlâa ettiklerini söyle-  
yebiliriz. Söz gelimi vazîfe fikri de iyinin  
içinde mündemictir ve hatta iyinin sadece

sınırlı bir şeklini ifâde etmektedir. Bu ne-  
denden ötürü onlar, vazîfe değil, daha genel  
ve geniş kavramlar olan iyi ve kötü üzerinde  
ısrarla durmuşlardır (Javadi, 2004: 6). Zirâ  
iyi aynı zamanda yerine getirilmesi gere-  
ken bir vazîfe olmaktadır ve iyinin bilinme-  
si vazîfenin yapılmasını ilzâm etmektedir.  
İyi ile vazîfenin bir aradalığının temelini  
Kur'ân-ı Kerîm'deki hikmet kavramında da  
görmek mümkündür.

Esâsen hikmet, nazari ilimleri kazanarak,  
elden geldiğince erdeme uygun fiiller iş-  
lemeyi itiyat haline getiren insan ruhunun  
kemâlini ifâde etmektedir (İslam Ansiklo-  
pedisi: 481). Genel olarak söz ve eylemde  
isâbet, teorik ile pratiğin örtüşmesi hikmetin  
gereğini oluşturmaktadır. Hikmetin hayırlı  
amel olarak nitelenmesi ve ahlâkla irtibat-  
landırılması, kalbin de bu eyleme iştirâkini  
gerekli kılmıştır (Çalışkan, 2001: 89-119).  
Bu bakımdan, insanı iyi ve ahlâkî olana  
sevk etmek kötü ve gayri ahlâkî olandan  
imtinâ ettirmek mânâsına gelen hikmet, sırf  
bir bilgi, mücerret ve nazarî bir ilim olma-  
yıp amelî ve tatbikî bir bilgiyi ifâde etme-  
ktedir. Dolayısıyla kat'î sûrette amelsiz ilme  
veya ilimsiz amele hikmet denilemez (Ulu-  
dağ, 1989: 8).

Nitekim Gazâlî'ye göre hikmet kavramının  
iki mânâsı vardır. İlk olarak hikmet, işle-  
ri ilim ve bilgiyle kuşatarak onların zâhirî  
ve bâtınî bütün niteliklerini, keyfiyet ve  
hâllerini bilmektir. Ve ikinci olarak hikmet,  
bir anlamda eşyayı ve işleri olması gerekti-  
ği gibi gerçekleştirme, tanzim ve tertip etme  
sanatıdır. İşte bu mânâlardan birincisi bil-  
mekle, ikincisi söz konusu bilgiyi gerçek-  
leştirme kudreti ile ilgili olmaktadır (Gazâlî,  
2004:218).

Muhyiddin İbn Arabî de bir mutasavvıf olarak amelin ilimden ilmin de amelden bağımsız olamayacağını hikmet kavramı çerçevesinde ifâde eder:

Kuşkusuz eşyayı tertib edendir hikmet ehli (el-hakîm)

Varlıkların ve isimlerin varlıklarında (a'yün)

Kadim ilmiyle birlikte yürütür hükmünü

Parlayan derin hikmeti içinde.

(İbn Arabî, 2011: 173)

Hikmetin özel bir bilgi olup kendisiyle hüküm verilen fakat kendisi üzerine hüküm binâ edilemeyen bir sıfat olduğunu dile getiren İbn Arabî'ye göre, sadece bilmekle hikmet sâhibi olunamaz; ancak bu bilginin tatbik sahâsına aktarılması sâyesinde hakîm (hikmet sâhibi) olarak adlandırılabilir (İbn Arabî, 2011: 174).

Elmalılı Hamdi Yazır da *hikmeti*, söz ve fiilde isâbet olarak tanımlamaktadır: “*Her hangi bir hususta kalben veya lisanen şu şöyledir demeli ve öyle yapmalı ve isabet de etmeli bu bir hikmet olur. Şu halde yalnız kavilde isabet hikmet olmadığı gibi yalnız fiilde isabet de hikmet olmayacaktır*”. Yine ona göre hikmet, “*ilm-ü ameldir: İlim ve onunla ameldir. Bu ikisini cemedemiyene hakim denilmez... Hasılı hikmet, ilim ile irâdenin mütenasiben fi'le çıkması ve o fi'lin gayei maksudesini arkasına takmasıdır. Tabiri aharle ilim ve san'atın içtimadır*” (Yazır, s. 915-16). Hikmet kavramından başka olarak, Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok yerde zikredilen “Ey iman edenler ve iyi amel işleyenler!” ifâdesinde geçtiği üzere, inanma (bilme) ile yapma arasında sıkı bir münâsebet kurul-

muş olması da, ahlâkın başlı başına bilgi olmasa da bilgiden aslâ kopuk olmayacağını gözler önüne sermektedir.

Hikmet kavramına yüklenen mânâ, sadece Gazâlî, İbn Arabî ve H. Yazır ile sınırlı değildir. Bütün bir İslam düşüncesi içerisinde genel geçer bir anlamdır. Zirâ Franz Rosenthal da çeşitli Müslüman düşünürlerin yaklaşımlarından hareket etmek sûretiyle İslâm düşüncesindeki bilgi anlayışını ele aldığı eserinde bilginin eylemle olan sıkı münâsebetini gözler önüne sermektedir. Bilgi ile eylem münâsebeti ile ilgili birtakım durumlar söz konusu olmaktadır. Buna göre, bilgi eylem söz konusu olmaksızın başlı başına bir eylem hükmündedir, zirâ bilgi ‘bilinmek’ itibâriyle bir fiildir. Fakat eylem, şâyet bilgiye dayanmıyorsa başlı başına bilgi niteliğini hâiz değildir. Aynı şekilde bilgi, eylem olmaksızın kendi başına faydalı olabilirken, bunun tersi bir durum söz konusu değildir. Kısacası bilginin her hâlükârda bulunması zorunludur; eylem ise tıpkı ışığı takip eder gibi bilgiyi izler. Ontolojik bir perspektifle yaklaşıldığında bilginin Tanrıdan, eylemin ise insandan geldiği söylenebilir. Bu itibârla, İslâmî anlayışta eylemle ilişkilendirilmeyen bilgi adeta düşünülemez. Bu yüzden kimi düşünürler bilginin eylemi ihâta ettiğini, kimi düşünürler ise bilginin eylemin başlangıcı, eylemin de bilginin nihâyeti olduğunu; dolayısıyla başlangıçsız bir sonun abes, sonu olmayan bir başlangıcın da saçma olacağını dile getirmişlerdir. Bu nedenle, bilgi ve eylemin söz konusu edilen ayrılmazlık özelliği, gerek dinî olsun gerekse felsefî, bütün İslâm ahlâkının özünü teşkil etmektedir (Rosenthal, 2007: 67, 246-251).

Tam da bu noktada, bilgi-eylem ilişkisini

Müslüman düşünürlerin bilgi telâkkisi ile genel olarak Aydınlanma döneminden başlamak üzere Batılı düşünürlerin bilgi anlayışı çerçevesinde bir mukâyesesini yapmak faydalı olacaktır. Genel itibâriyle, Müslümanların bilgi anlayışı insanın mânevî tabiatına ve kâinata dayanırken, Aydınlanma sürecinden itibâren Batı düşüncesi kutsaldışı ve seküler bir karakter sergilemeye başlamıştır. İşte bu nedenle de Batı zihniyeti kaçınılmaz bir şekilde şüphecilğe ve agnostisizme saplanıp kalmıştır. İşte bu sebepten ötürü, bilginin kendisi asıl gâyesini yitirmiş olması dolayısıyla gittikçe sorunsallaşmıştır (Qadir, 1990: 1). Nitekim René Guénon'a göre, Doğu öğretileri ile Batı öğretileri arasında temel bir ayrım söz konusudur. Genel itibâriyle Batılı düşünüş tarzı, eylemi bilgiden üstün tutarak eylemin üzerinde sâbit duracağı bir temeli âdetâ yok saymakta, bir mânâda bilgiyi eylemden tecrit etmektedir. Batı her ne kadar endüstriyel ve teknolojik sahâda kayda değer başarılar göstermiş ve gösteriyor olsa da, ahlâk alanında rölativizme ve ilkesizliğe saplanıp kalmıştır. Yine onlar dolaylı ve yetersiz kalan akli bilgiden daha üstün bir şey kabûl etmemekte ve bu bilgi türünü de ancak herhangi bir fayda temin ediyorsa değerli saymaktadırlar. Buna mukâbil, Doğu anlayışında tefekkür, fiili önceleyen bir hareket noktası olarak kabûl edilmiştir. Çünkü eylem, bir bakıma varlığın geçici bir değişikliğe uğratılmasıdır, bu sebeple de kendi ilkesini ve yeter sebebini kendi içinde taşıması muhâldir. Esâsen değişim, varlığın değişmeden sonraki yeni hâliyle; değişmezlik ise varlığın özülle ilintilidir. Nitekim Aristoteles'in "*hareketsiz hareket ettirici*" ilkesi de bunun bir ifâdesidir. Şu halde, ahlâkî eylemin tatbikinde, değişen unsurlardan bağımsız değişmez bir ilkenin yol gösterici olarak kabûl edilmesi gerekir.

Bu ilke ise ancak tefekkürde ve bununla irtibatlı olarak bilgide bulunabilir. Zîrâ eylem değişme ve oluş iklimine özgüdür. Sadece bilgi, onun bu iklimden kurtulması için gerekli araçları sağlayabilir. Bilgi, ilkesel olduğunda veya metafizik bilgide olduğu gibi, değişmezliğe ulaştığı zaman kendisi de bir değiştirilemezlik kazanır, çünkü her gerçek bilgi, bilgiyle nesnesi arasında bir özdeşleşmedir. İşte Batı düşüncesindeki esâs sorun, bir zihniyet meselesidir. Zîrâ hakîkâtî oluş âleminde arayan tavır ile evrensel ve değişmez gerçekliği inkâr eden tavır birbiriyile ilişkilidir. Bu yüzden tefekkürle eylemi birbirini tamamlayan şeyler olarak görmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Değişiklik varlığın değişmez özünde değil, etrafa yansımalarında, hareketlerinde, arzalarında. Özde değişiklik olması demek varlığın mevcut bulunmaması demektir. Var olmak belli bir sâbite içinde olmaktır (Guénon 1991: 46-50).

Yukarıda, *iyi* kavramının *vazîfe* fikrinden daha geniş ve genel bir mânâyâ sâhip olduğunu ve hikmet kavramı çerçevesinde ilim ve amel arasında sıkı bir münasebet bulunduğunu ortaya koyduktan sonra *yapmalıyım* (ought) ile *yapabilirim* (can) meselesi hakkındaki tartışmalara da temas etmek, insanı ahlâkî eylemde bulunmaya sevk eden unsurları anlamak bakımından faydalı olacaktır.

Bilindiği üzere Kant, ahlâk görüşünü *vazîfe* telâkkisi üzerinde temellendirmektedir. Onda, *vazîfe* başka bir deyişle *yapmalıyım* (ought), aynı zamanda *yapabilirim* (can) i de içermektedir. Söz konusu Kantçı hüküm, insanın özgür bir irâdeye sahip olduğunu vurgulayarak (Anton, 2006: 13-4) vazifesini gerektiği gibi yerine getirebileceğini ifâde etmektedir. Başka bir deyişle, özgür irâde

ile vazîfe fikrinin ikisi birlikte insanın eylem alanını belirlemektedir. Dolayısıyla vazîfe, insanın eylemeye muktedir olamayacağı hiçbir yükümlülüğü ilzâm etmeyecektir. Acaba söz konusu Kantçı yaklaşımdan hareketle *yapabilirim* ile *yapmalıyım* arasında da bir ilişkiden, yani muktedir olmanın vazifeyi belirlemesinden de bahsedilebilir mi?

David Rodin, *yapabilirim*in *yapmalıyım*ı gerektirebileceği belli durumlar olabileceğini ifade etmektedir (Rodin, 2006: 165). Diyebiliriz ki; bazı durumlarda insanın yapmaya muktedir olduğu iyi fiiller de insana bir *vazife* ve *mükellefiyet* yükleyebilir. Başka bir deyişle irâdenin kudretine göre mes'ûliyet alanı daralabilir veya genişleyebilir. İşte bu bakımdan irâde, bize ahlâklılığı haber vermektedir ve vazîfe yapabilme-edebilme kâbiliyetinin bir ifâdesi olmaktadır.

Hemen işâret edelim ki, *yapmalıyımın* *yapabilirim* tazammun ettiği fikri ile *yapabilirim*in *yapmalıyım*ı içerdiğini savunmak birbirinden farklıdır. Zirâ yapabileceğimiz fakat yapmamamız gereken pek çok şey vardır (Anton, 2006: 14). Bu noktada, ahlâkî eylemin vazifeye göre mi yoksa muktedir olmaya göre mi belirlendiği ve insanın hangi istikâmette hareket etmek sûretiyle erdemli olacağı sorununu çözüme kavuşturmak önemli bir sorun olmaktadır. Vazifeyi (*yapmalıyım-ought*) ifâ etmek erdemli olmak için yeterli midir yoksa muktedir olmak (*yapabilirim*) da ahlâklılık için bir kıstas sayılabilir mi? Bizce ancak iyi olan eylemler için “*yapabilirim*” bir ilke olabilir. Burada konu ile ilgili bir özdeyişi hatırlayacak olursak: *Hasenâtu'l-ibrâr, seyyiâtu'l-mukarrabîn*. Mânâsını, konumuza taalluk eden yönüyle şu şekilde verebiliriz: İyi olan kimselerin yaptığı iyilikleri, daha iyi olan

insanlar yapacak olurlarsa, işte bu daha iyiler için ancak kötü fiil hükmünde sayılır. **Şu hâlde**, muktedir olan kimse için, ancak daha iyisini yapmak sûretiyle erdemli olunabilir, diyebiliriz.

#### 4. NETİCE-İ KELÂM

Yukarıdan beri ortaya koyduğumuz, gerek ahlâkın bilinemeyeceğini gerekse bilinebileceğini savunan görüşlere dayanarak kısaca şunu ifade edebiliriz: Ahlâkın kişiden kişiye değiştiği için öznel veya toplumdan topluma değiştiği için izâfî (görece) olduğuna dâir kabûl, ahlâkî değerlerin normatifiğinin bulunması bir yana, bu değerlerin bilgi temelini mevcûdiyetinin dahî muhâl olduğunu ileri sürmesi hiç şaşırıncı olmasa gerektir. Diğer taraftan, aralarında birtakım ayrımlar bulunsun da, ahlâkın bilgi temelini mevcûdiyetini vurgulayan teolojik ahlâk ile felsefî ahlâk anlayışlarının müşterek noktası, bunların, evrensel ve buyurucu olması dolayısıyla ahlâk kâidelerinin eyleme sevk edici (normatif) bir mâhiyette olduğunu kabûl etmeleridir. Ne var ki, felsefî yaklaşımların, Muteâl Varlık'tan tecrit edilmiş bir ahlâk düşüncesi ortaya koymuş olmalarından ötürü, bir mânâda olgu-değer probleminin \* dar sahâsına sıkıştırılmış olduklarını söylemek de mümkündür. Ayrıca bu ahlâk mülâhazası, tarihsel ve değişken olanın sahâsı dâhilinde kaldığı için, bize göre evrensel ve sâbit değeri arama konusunda bir mânâda fuzûlî bir çaba sayılabilir. Zirâ Muteâl Varlık ile ilişkisi koparıldığı içindir ki, bilgi kaçınılmaz bir şekilde empirik bir temele indirgenmiş olmaktadır. Hâlbuki empirik gerekçe ahlâkî değerlerin normatifiğini temin eden bir işleve sâhip değildir.

L. Kolakowski'inin dediği gibi “*Tarihen sâbit vâkıâlarda ahlâkı ve onun yasalarını bulmaya kalkışmak ayırık otu sarmış tarlada buğday aramaya benzer, kaçta kaç özür bilinmez*” (Kolakowski, 1999: 77).

Şu hâlde, gerek ferdî olan akıl, duygu ve sezgiye ve gerekse topluma dayalı bir gerekçelendirme/temellendirme ahlâklığı temin etmede yeterli değildir. Zirâ ne akıl, duygu ve sezgi ve ne de toplum mutlak sûrette bir norm kaynağı olamaz. Çünkü aklı temellendirmede ahlâk, insanın bizzat kendi aklından neşet etmektedir; bu itibarla insan eşzamanlı olarak hem bir norm koyma mercii hem de kendi koyduğu norma itaat etmekle mükellef bir konumda bulunmaktadır ki bu durum ahlâkî eylemin ortaya çıkmasını temin etme noktainazarından bakıldığında bir çelişki teşkil etmektedir. Buna ilâveten, insanın norm koyan bir merci sayılmak cihetinden liyâkâtli olup olmaması da ayrı bir tartışma mevzûdudur. Aynı şekilde her ne kadar toplum bir norm koyucu olsa da, bu normun uzun vâdede **sürdürülmesi** ve derûnleştirilmesi daha yüce bir otoriteyi gerektirmektedir. Değerlerin normatifliği ancak, ahlâkî emre itaatın gerekçesi Muteâl Varlık'ın buyruğu oluşuna bağlandığı takdirde mümkün olur. Kaynağını aşkın varlıktan alan ahlâkî buyruklar, yine kaynağı aşkın varlık olan ilâhî bilgi ile de ilişkilidir. Bütün seküler bilgiler bağlayıcılıklarını temin için pek çok gerekçe ileri sürebilirler ancak, insan vicdanında yankı bulmayan bilginin eyleme yansması çok güç olacaktır. Bunun sebeplerinden biri olarak “Varlık”la “bilgi” arasındaki irtibatın koparılması gösterilebilir. S. Hüseyin Nasr'a göre (Nasr, 1995: 77), varlık-bilgi ilişkisi Batıda koparılmıştır. İşte bu bölünmüşlükten dolayı çağdaş insan bir bunalım içindedir. Fakat bu durum, Doğu

geleneklerinde söz konusu değildir. Doğu geleneklerinde, bilen'in sâhip olduğu bilgi, onun şahsiyetinde bir dönüşüm gerçekleştiriyorsa gerçek bilgi olma hüviyetini kazanır.

Netice itibâriyle, görüldüğü üzere ahlâk epistemolojinin salt nazârî boyutunun bulunmasının yanı sıra, insanın eylemleri üzerinde bir tesir icrâ etmesi bakımından aynı zamanda amelî bir veçhesi de mevcuttur (Amin, 2009:3). Ahlâkî buyruğun temelinde bu yönde eylemde bulunmaya sevk eden bir bilginin mevcûdiyeti ortaya çıkmıştır ki bu mânâda bir ahlâk epistemolojisinden bahsedilebilir. Ahlâkî ifâdeler salt duygu ve düşünce bildirimini olmanın ötesinde eylem için motive edici bir sâik olma niteliğini hâizdir. Bu bilgi, olgulara ilişkin önermelerin statüsünden de farklıdır. Zirâ olgusal önermeler eyleme **yönelik herhangi bir talep** ihtivâ etmez. Bu nedenle ahlâklılık **için sağlam bir temel** arayan Batı düşüncesi, genel itibâriyle ahlâkî **olgu-değer meselesine** ircâ etmekle hatâya **düşmüştür**. Şu hâlde, ahlâka temel teşkil eden bilgi ile olguları dile getiren bilgiyi birbirinden ayıran husûs, birincisinin hem insanın hür irâdesine yol göstermesi ve hem de eylem için motive edici bir sâik olmasıdır. Başka bir ifâdeyle insanı eyleme sevk eden bir bilgi olarak ahlâkî ifâdeler, irâdeyi harekete geçiren ve vicdan üzerinde tesiri bulunan bir işleve sahiptir. Bununla birlikte, ahlâka temel olan bilginin her ne kadar irâde üzerinde yönlendirici bir etkisi bulursa da irâdenin hür bir şekilde fiilde bulunmasını engelleyecek bir fonksiyonu da kat'î sûrette söz konusu değildir.

**KAYNAKÇA**

**ALPER, HÜLYA (2009)**. İmam Matüridi’de Akıl-Vahiy İlişkisi, İstanbul: İz Yayıncılık.

**ANTON, AUDREY L. (2006)**. Freedom, Inclination, and Moral Worth, New York: Master of Arts, State University of.

**ARİSTOTELES (1999)**. Eudemos’a Etik (çev. Saffet Babür) Ankara: Dost Kitabevi.

**ARİSTOTELES (2009)**. Nikomakhos’a Etik (çev. Saffet Babür) Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

**AUDI, ROBERT (1997)**. Moral Knowledge and Ethical Character, New York: Oxford University Press.

**CHISHOLM, RODERICK (1989)**. Theory of Knowledge, New Jersey: Prentice-Hall International, Inc.

**ÇALIŞKAN, MEHMET (2001)**. “Kur’anda Hikmet Kavramı” Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 1, S.2, (ss. 89-119).

**DOCHHERTY, THOMAS VE DİĞERLERİ (1995)**. Postmodernist Burjuva Liberalizmi (çev. Yavuz Alogan) İstanbul: Sarmal Yayınevi.

**DURUSOY, ALİ (2008)**. İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, İstanbul: İFAV.

**EFLÂTUN, (1942)**. Euthyphron, Ankara: Maarif Vekâleti.

**FAIRWEATHER, ABROL VE LİNDA ZAGZEBSKİ (2001)**. Virtue Epistemology, New York: Oxford University Press,

**FAKHRY, MAJİD (1994)**. Ethical Theories in Islam, Leiden: Brill.

**GOLDMAN, ALVIN (1986)**. Epistemology and Cognition, USA: President and Fellows of Harvard College.

**GUÉNON, RENÉ (1991)**. Modern Dünyanın Bunalımı (çev. Nabi Avcı) İstanbul: Ağaç Yayıncılık.

**HOURANI, GEORGE F. (1985)**. Reason and Tradition in Islamic Ethics, Cambridge: Cambridge University.

**İBN ARABÎ (2011)**. Marifet ve Hikmet (çev. Mahmut Kanık) İstanbul: İz Yayıncılık.

**İMAM GAZÂLÎ (2004)**. İtikâdda Orta Yol (çev. Abdulhalık Duran) İstanbul: Hikmet Neşriyat.

**İSLAM ANSİKLOPEDİSİ (1977)**. “Hikmet” maddesi, MEB Yayınları, C. V.

**JAVADI, MOHSEN (2004)**. “Moral Epistemology in Muslim Ethics” Journal of Religious Thought: A Quarterly of Shiraz University, No: 11, (ss.3-16).

**KOLAKOWSKI, LESZEK (1999)**. Modernliğin Sonsuz Duruşması, (çev. S. Ayaz) İstanbul: Pınar Yayınları.

**LEMOS, NOAH (2002)**. “Epistemology and Ethics”, The Oxford Handbook of Epistemology (ed. Paul K. Moser) New York: Oxford University Press, (ss.479-512).

**MACKIE, JOHN LESLIE (1990).** Ethics-Inventing Right and Wrong, London: Penguin Books.

**NASR, SEYYİD HÜSEYİN (1995).** Batı Felsefeleri ve İslam (çev. S. Ayaz) İstanbul: Bir Yayıncılık.

**NIETZSCHE, FRIEDRICH (2009A).** Tan Kızıllığı, Tan Kızıllığı (çev. Özden Saatçi) İstanbul: Say Yayınları.

**NIETZSCHE, FRIEDRICH (2009B).** İyinin ve Kötünün Ötesinde (çev. Ahmet İnam) İstanbul: Say Yayınları.

**ÖZCAN, HANİFİ (1993).** Maturidi'de Bilgi Problemi, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

**ÖZEMRE, AHMED YÜKSEL (2007).** "Epistemolojinin Tanımı ve İşlevi", Kutadgubilig, S. 11 (ss. 247-251).

**QADIR, CHAUDHRY A (1990).** Philosophy and Science in Islamic World, London and New York, Routledge.

**RESCHER, NICHOLAS (2003).** Epistemology, New York: State University of New York Press.

**RODİN, DAVID (2006).** "The Ethics of Asymmetric War" The Ethics of War (ed.Richard Sorabji and David Rodin) Burlington: Asgate Publishing, (ss.153-168).

**ROSENTHAL, FRANZ (2007).** Knowledge Triumphant, Boston: Brill.

**RUSSELL, BERTRAND (1961).** Religion and Science, Oxford: Oxford University Press.

**RUSSELL, BERTRAND (2009).** "What I Believe", The Basic Writings of Bertrand Russell (içinde) (ed. Robert E. Egner ve Lester E. Denonn) New York: Routledge, (ss. 344-367).

**TOPÇU, NURETTİN (2006).** İsyân Ahlâkı (çev. Mustafa Kök ve Musa Doğan) İstanbul: Dergâh Yayınları.

**ULUDAĞ, SÜLEYMAN (1989).** İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti, Ankara: TDV Yayınları.

**VASALOU, SOPHIA (2008).** Moral Agents and Their Deserts-The Charecter of Mu'tezilite Ethics, Oxford: Princeton University Press.

**VON ASTER, ERNST (1994).** Bilgi Teorisi ve Mantık (çev. Macit Gökberk) İstanbul: Sosyal Yayınlar.

**YAZIR, ELMALILI MUHAMMED HAMDİ (tarih belirtilmemiş).** Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul: Eser Kitabevi, C. 2.

**ZIMMERMAN, AARON (tarih belirtilmemiş).** Moral Epistemology, London and New York: Routledge.

#### İNTERNET KAYNAKLARI:

**AMIN, MUHAMMAD (2009).** "Muslim Epistemology", (ss. 1-30) <http://www.safa.edu.pk/pdf/MuslimEpistemology.pdf> (Erişim : 01 Temmuz 2010).

**CAMPBELL, RICHMOND (2007).** “Moral Epistemology”, Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/entries/moral-epistemology/> Erişim: 7 Nisan 2010.

**GRECO, JOHN VE JOHN TURRİ (2009).** “Virtue Epistemology”, Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/entries/epistemology-virtue/> Erişim: 24 Eylül 2010.

**ROOJEN, MARK (2009).** “Cognitivism vs. Non-Cognitivism”, Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://www.science.uva.nl/seop/archives/sum2006/entries/moral-cognitivism/> Erişim: 23 Ağustos 2010.