

**T.C.**  
**FIRAT ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**DİN FELSEFESİ BİLİM DALI**

**JEAN PAUL SARTRE'IN AHLAK ANLAYIŞI**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**DANIŞMAN**  
**Yrd. Doç. Dr. Haydar DÖLEK**

**HAZIRLAYAN**  
**Mahmut GEZEK**

**ELAZIĞ-2016**

**T.C.**  
**FIRAT ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**DİN FELSEFESİ BİLİM DALI**

**JEAN PAUL SARTRE'IN AHLAK ANLAYIŞI**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**DANIŞMAN**  
**Yrd. Doç. Dr. Haydar DÖLEK**

**HAZIRLAYAN**  
**Mahmut GEZEK**

Jürimiz, ..... tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonunda bu yüksek lisans tezini oy birliği / oy çokluğu ile başarılı saymıştır.

Jüri Üyeleri

- 1.
- 2.
- 3.
- 4.
- 5.

F. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun ..... tarih ve ..... sayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

**Prof. Dr. Zahir KIZMAZ**  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

**ÖZET****Yüksek Lisans Tezi****Jean Paul Sartre'ın Ahlak Anlayışı****Mahmut GEZEK****Fırat Üniversitesi****Sosyal Bilimler Enstitüsü****Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı****Din Felsefesi Bilim Dalı****ELAZIĞ - 2016, Sayfa: VII + 106**

İnsanın olduğu yerde ve sadece insani davranışlar ile anlam kazanan ahlak, insanların farklı yapılarından dolayı çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Genel anlamda ahlak, insanların değer ifade eden davranışları sonucu oluşan iyi ve kötü, doğru ve yanlış gibi değerlendirmelerin yapılabildiği konuları kapsamaktadır. Yüzyıllar boyunca ahlakın ölçütünün ne olduğu tartışılmıştır. Özellikle haz, fayda, erdem ve ödev gibi farklı ölçütlerin dikkate alınmasıyla çeşitli ahlak anlayışları ortaya çıkmıştır. Bunun yanında kimileri ahlak ile dini özdeş saymış, kimileri de ahlakın dinden bağımsız bir biçimde oluştuğuna inanmıştır. Dindarlara göre ahlak, çoğunlukla dini kaynaklara dayanarak dinden çıkmaktadır. Bunun aksini savunan dine karşı cephe alanlar tarafından ise ahlakın insan ürünü olduğu kabul edilmektedir. 20. yüzyılın en önemli filozoflarından biri olan Sartre da ahlakın temeli olarak insanı görmüştür. Onun görüşlerinin arka planında ateist varoluşçuluğunun izlerini görmek mümkündür. Sartre'a göre Tanrı'yı, dolayısıyla dinleri reddeden insan sayesinde ahlaki ilkeler, evrensel niteliğinden sıyrılarak öznel bir kimliğe bürünecektir. İnsan, sahip olduğu özgürlüğü sayesinde kendi ahlaki ilkelerini oluşturacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Varoluşçuluk, Ateizm, Özgürlük, Ahlak, Jean Paul Sartre.

**ABSTRACT****Master Thesis****Jean Paul Sartre's Ethics****Mahmut GEZEK****Fırat University****Social Sciences Institute****Department of Philosophy and Science of Religion****Philosophy of Religion Field****ELAZIĞ - 2016, Page: VII + 106**

The morals which make sense by means of humanistic behaviours and where human being exists, has been identified in various ways because of humans' different habits. Generally speaking, morals involve concepts which we can make judgements about, like it is good or bad, right or wrong and these concepts arise from people's behaviours that mean something to them. It has been discussed that what is morals criterion for centuries. Different moral sentiments have arisen based on especially several criteria like pleasure, benefit, merit and task. Besides, some assimilates the morals with religion, some believes that the morals have arisen independent from religion. According to religionists, morals have occurred from religion based on religious sources. The ones claiming the opposite and siding against religion defend that morals are the products of human beings. Sartre one of the most important philosophers sees the human as the basis of morality. It is possible to see the traces of atheist existentialism on the background of his opinions. According to Sartre, in the virtue of people who deny the God, so religion, morality are going to have subjective impersonation by eluding cosmic qualities. Humanity is going to for its own moral principles through its liberty.

**Key Words:** Existentialism, Atheism, Liberty, Morals, Jean Paul Sartre.

## İÇİNDEKİLER

|                                                      |            |
|------------------------------------------------------|------------|
| <b>ÖZET .....</b>                                    | <b>II</b>  |
| <b>ABSTRACT .....</b>                                | <b>III</b> |
| <b>İÇİNDEKİLER .....</b>                             | <b>IV</b>  |
| <b>ÖNSÖZ .....</b>                                   | <b>VI</b>  |
| <b>KISALTMALAR.....</b>                              | <b>VII</b> |
| <b>GİRİŞ.....</b>                                    | <b>1</b>   |
| <b>VAROLUŞÇULUK VE SARTRE’IN VAROLUŞÇULUĞU .....</b> | <b>1</b>   |

### BİRİNCİ BÖLÜM

|                                                                      |           |
|----------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>1. AHLAK KAVRAMI VE TARİHSEL BAĞLAMDA AHLAKİ YAKLAŞIMLAR ....</b> | <b>13</b> |
| 1.1. Ahlak Kavramı .....                                             | 13        |
| 1.1.1. Etik ve Ahlak Ayrımı .....                                    | 26        |
| 1.1.2. Ahlakın İçine Aldığı Öğeler .....                             | 27        |
| 1.1.3. Sokrates ve Ahlak Felsefesinin Ortaya Çıkışı .....            | 28        |
| 1.2. Tarihsel Bağlamda Ahlaki Yaklaşımlar .....                      | 29        |
| 1.2.1. Mutluluk Ahlakı .....                                         | 29        |
| 1.2.1.1. Hazzı Temel Alan Ahlak Yaklaşımı .....                      | 30        |
| 1.2.1.2. Erdemi Temel Alan Ahlak Yaklaşımı .....                     | 31        |
| 1.2.1.3. Faydayı Temel Alan Ahlak Yaklaşımı .....                    | 34        |
| 1.2.2. Ödev Ahlakı Yaklaşımı .....                                   | 36        |
| 1.2.3. Metaetik Ahlak Yaklaşımı .....                                | 39        |
| 1.2.4. İslam Ahlakı .....                                            | 40        |

### İKİNCİ BÖLÜM

|                                                                 |           |
|-----------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>2. SARTRE’IN AHLAK ANLAYIŞI .....</b>                        | <b>43</b> |
| 2.1. Sartre’ın Ahlak Anlayışının Dayanağı Olarak Ateizm .....   | 43        |
| 2.1.1. Ateizm .....                                             | 43        |
| 2.1.2. Sartre’ın Ateizmi .....                                  | 51        |
| 2.2. Sartre’ın Ahlak Anlayışının Dayanağı Olarak Özgürlük ..... | 61        |
| 2.2.1. Özgürlük .....                                           | 61        |
| 2.2.2. Sartre’ın Özgürlük Anlayışı .....                        | 70        |
| 2.3. Sartre’ın Ahlak Anlayışı .....                             | 81        |

|                                |            |
|--------------------------------|------------|
| <b>SONUÇ</b> .....             | <b>97</b>  |
| <b>KAYNAKÇA</b> .....          | <b>99</b>  |
| <b>EKLER</b> .....             | <b>105</b> |
| Ek 1. Orijinallik Raporu ..... | <b>105</b> |
| <b>ÖZGEÇMİŞ</b> .....          | <b>106</b> |



## ÖNSÖZ

Tarihsel süreç içerisinde farklı şekillerde algılanan ve tarif edilen ahlak, topluma bağlı olarak yaşam süren insanların geliştirdikleri kurallar bütünüdür. Ahlak, akıllı ve özgür olması dolayısıyla sadece insanın davranışlarıyla ilişkilendirilmiş, ondan başka bütün canlılar bu kapsamın dışında tutulmuştur. Toplumsal hayatın değişmesiyle birlikte ahlakın da değişiklik gösterdiği ve dünyanın çeşitli bölgelerinde çok sayıda ahlaki algıların bulunduğu görülmüştür. Aynı bölge içerisinde bile insanların, ahlakın kaynağını Tanrı'ya veya insana dayandırma çabaları bu konuda uyumsuzlukların olduğunu açıkça göstermiştir.

İnsanlar, uzun yıllar boyunca dinlerin etkisinde kalarak ahlakın kaynağını Tanrı'ya dayandırmıştır. Ahlakın kaynağının Tanrı olarak görülmesi, ahlaki kabuller konusunda insanları pasif duruma düşürmüştür. Nitekim üstün bir gücün varlığı karşısında çaresizlik içerisinde duran insanlar, yaşamlarıyla alakalı olan ahlaki buyrukları sorgusuzca kabul etmiştir. Ancak Modern Çağ'dan sonra Sartre gibi pek çok düşünür, özellikle teoloji konusunda çelişkilerden kurtulamayan başta Hıristiyanlığın ve diğer dini inanışların baskıcı tutumlarına karşı çıkarak ateizme yönelmiştir. Böylece Tanrı, merkezi konumdan çıkarılmış, Onun yerine insan koyulunca da insan merkezli bir ahlak geliştirilmiştir.

“Jean Paul Sartre’ın Ahlak Anlayışı” adlı tezimiz giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Girişte varoluşçuluk ve Sartre’ın varoluşçuluğu konuları üzerinde durduk. Çünkü onun varoluşçulukla ilgili görüşleri felsefesinin temelini oluşturduğu için, varoluşçuluğu bilinmeden diğer felsefi görüşlerinin anlaşılması zordur. Ayrıca dünya genelinde daha çok varoluşçuluğuyla bilinen Sartre’ın varoluşçuluğunun anlatılmamasının eksiklik olacağını düşünerek, konu hakkında bilgi vermeyi gerekli gördük.

Birinci bölümde ilk olarak ahlak kavramı, ahlakın ortaya çıkışı, ahlak ile etik ayrımı konularına değindik. Daha sonra Sartre’dan önceki dönemlerde ortaya atılan ahlaka dair teorilerin bilinmesinin yararlı olacağını düşünerek, tarihsel bağlamda hangi ahlaki yaklaşımların bulunduğunu sırasıyla inceledik. İkinci bölümde ise bize göre Sartre’ın ahlak anlayışının en önemli iki dayanağı olan ateizmi ve özgürlük anlayışını ele aldıktan sonra bununla bağlantılı olarak ahlakla ilgili görüşlerini anlatmaya çalıştık.

Çalışmam boyunca yardımlarını hiçbir zaman esirgemeyerek tezin meydana gelmesinde en önemli paya sahip olan değerli hocam Yrd. Doç. Dr. Haydar Dölek’e teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca tez konusunun belirlenmesinde büyük katkı sağlayan ilk danışmanım Yrd. Doç. Dr. Mustafa Ülger hocama da teşekkür ederim.

**KISALTMALAR**

|                     |                                                      |
|---------------------|------------------------------------------------------|
| <b>Bkz.</b>         | : Bakınız.                                           |
| <b>C.</b>           | : Cilt                                               |
| <b>çev.</b>         | : Çeviren                                            |
| <b>Der.</b>         | : Derleyen                                           |
| <b>diz.</b>         | : Dizge                                              |
| <b>Ed.</b>          | : Editör                                             |
| <b>M.Ö.</b>         | : Milattan Önce                                      |
| <b>M.Ü.S.B.E.</b>   | : Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü     |
| <b>S.</b>           | : Sayı                                               |
| <b>s.</b>           | : Sayfa                                              |
| <b>ss.</b>          | : Sayfa Aralığı                                      |
| <b>Y.Y.Ü.S.B.E.</b> | : Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü |

## GİRİŞ

### VAROLUŞÇULUK VE SARTRE'İN VAROLUŞÇULUĞU

Önde gelen varoluşçu filozoflardan biri olan Walter Kaufmann'ın (1921-1980) tabiriyle varoluşçuluk, bir düşünce okulu veya herhangi bir öğretinin dar kalıpları içine sıkışmış sığ bir felsefi hareket değildir. Ona göre varoluş, felsefenin kendisi olduğu için hiçbir kural ya da dizgeye indirgenemeyecektir.<sup>1</sup> Çünkü 1930 ile 1940 yılları arasındaki on yıl boyunca çok farklı yönelimdeki edebi ve felsefi denemeler için varoluşsal felsefe terimi kullanılmıştır.<sup>2</sup> O halde varoluşçuluk tekil bir düşünce okul olmaktan uzaktır.

İkinci Dünya Savaşı'nın ardından yaşanan bunalım neticesinde varoluş felsefesi bir süreliğine yaşanan çağın felsefesi olarak kabul edilmiş<sup>3</sup> ve birçok ülkede yaygın hale gelmiştir.<sup>4</sup> Bu felsefenin ortaya çıkmasında sadece savaşların etkisinin olduğu söylenemez, onun öncesinde dünyada görülen önemli değişimlerden de söz edilmelidir. Özellikle toplumun yaşadığı krizler varoluşçuluğun doğmasında en önemli etkidir. Teknolojinin gelişimiyle birlikte insanların yalnızlık duygusu giderek artmıştır. Çünkü Endüstri devrimi ile mükemmel bir üretim ve kitle tüketimini kolaylaştırıcı yeni mekanik sistemler geliştirilmiştir. Ağır işleri yapabilen yeni makinelerin icat edilmesiyle insanlara olan ihtiyaç eskiye oranla azalmıştır. İhtiyaç duyulan alanlarda çalıştırılan insanlar ağır koşullar altında çalışmak zorunda bırakılmıştır. İş yapamayacak durumda olanlar kurulu düzen tarafından devre dışı kalmış, yerine yenileri gelmiştir. Benzer şekilde eğitim kurumu okullar, bireyleri topluma hazırlarken onları adeta makinenin parçaları gibi belirli işlevlere göre yetiştirmiştir. Kitle üretim ve tüketim sistemleri insanların şehirlere akın etmelerini hızlandırmış, köle gibi çalışmak zorunda olan ve benliğini bulamayan, düşünce kabiliyetinden uzak insanlar yetiştirmiştir.<sup>5</sup> Yaşanan değişim ile birlikte ekonomik bunalımın çaresizliği içerisinde çırpınan burjuva aydınları ise Kierkegaard'ın (1813-1855) dinsel-gizemsel varsayımlarından hareket ederek varoluşçuluk adı altında yeni bir anlayış geliştirmiştir.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Walter Kaufmann, *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*, çev. Akşit Göktürk, İstanbul 2005, s. 7.

<sup>2</sup> Jacques Colette, *Varoluşçuluk*, çev. Işık Ergüden, Ankara 2006, s. 9.

<sup>3</sup> Hans Joachim Störing, *Dünya Felsefe Tarihi*, çev. Nilüfer Erçeli, İstanbul 2011, s. 553.

<sup>4</sup> I. M. Bochenski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu, İstanbul 1983, s. 182.

<sup>5</sup> Nesrin Kale, *Felsefiyat*, Ankara 2009, ss. 342-344.

<sup>6</sup> Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1999, s. 443.

Felsefe akımları arasında neredeyse en yaygın duruma gelen ve 20. yüzyılda adından çokça söz ettiren varoluşçuluk,<sup>7</sup> Kierkegaard'tan sonra teist ve ateist diye iki farklı dala ayrılmaktadır.<sup>8</sup> Kendisini dünyanın bir parçası olarak gören ve Tanrı'ya bağlayan insanların ortaya çıkardığı bir akım olmadığı için de varoluşçuluk denilince akla genellikle mutlağın ve evrensel değerlerin inkarına kadar giden<sup>9</sup> ateist kısmı gelmektedir. Nitekim yukarıda belirtildiği gibi varoluşçuluk, savaşların ve endüstriyel devrimin etkisiyle kötüye giden insani koşullardan, sahip olduğu bütün dayanaklarını yitirerek Tanrı'yı dünyadan dışlayan ve kendisini dünyanın merkezine koyan insanın özerk durumundan<sup>10</sup> doğmuştur. Çoğunlukla ekonomik krizlerden sonra insan, varoluş savaşında yorgun düşmüştür. Yaşamını güvenli bir şekilde sürdürebilmek için kitleleşme yoluna girmiştir. Yaşam güvencesinden sonra insanlar bu sefer de ekonomik durumlarını güvence altına alabilmek için bireysel özgürlüklerini feda etmişlerdir. Ancak insanlar kendi kendilerini yitirdikten sonra, dünyayı ele geçirseler de bu onlara fayda vermeyecektir. Bundan dolayı varoluş felsefesi bir bunalım felsefesi haline gelmiştir.<sup>11</sup>

20. yüzyılın önde gelen felsefe akımlarından birisi olan varoluşçuluk<sup>12</sup> deyimi ilk kez, 1929 yılında Yenikantçı Alman düşünürü Fritz Heinemann (1889-1970) tarafından kullanılsa da,<sup>13</sup> varoluşçuluğun kökleri Nietzsche'ye (1844-1900), Kierkegaard'a, hatta Pascal'a (1623-1662) kadar uzanır.<sup>14</sup> Varoluşçu felsefenin başlangıcı genellikle Kierkegaard'a dayandırılır. Ancak Kierkegaard'ın varoluşçu felsefe üzerindeki büyük etkisi bilinmesine rağmen o varoluşçu felsefenin ilk ve tek atası değildir. Benzer düşünceler örneğin F. M. Dostoyevski (1821-1888) ve Franz Kafka (1883-1924) gibi yazarlarda da görülür.<sup>15</sup> Belli bir çıkış noktasının bulunmamasının nedeni olarak varoluşçular arasındaki farklılıklar gösterilebilir. Nitekim varoluşçular, görüşlerini sistemleştirilmiş bir bütün olarak ortaya koymadıkları için dolaylı bir anlatım yolunu izlemişlerdir.<sup>16</sup> Bu sebeple ne kadar varoluşçu düşünür varsa, o kadar varoluşçuluğun olduğu söylenilebilir.<sup>17</sup> Nitekim varoluşçu olarak adlandırılan her düşünür kendisini varoluşçu olarak görmemiş ve diğerleriyle aynı görüşleri savunmamıştır. Bu bağlamda

<sup>7</sup> Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, İstanbul 1994, s. 187.

<sup>8</sup> Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, İstanbul 1989, s. 12.

<sup>9</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Ankara 2004, s. 443.

<sup>10</sup> Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 188.

<sup>11</sup> Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 190.

<sup>12</sup> Hüseyin Gazi Topdemir, *Felsefe*, Ankara 2008, s. 48.

<sup>13</sup> Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, s. 443.

<sup>14</sup> Selahattin Hilav, *Yüz Soruda Felsefe*, İstanbul 2003, s. 203.

<sup>15</sup> Hans Joachim Störing, *Dünya Felsefe Tarihi*, s. 554.

<sup>16</sup> Paul Faulquie, *Varoluşçunun Varoluşu*, çev. Yakup Şahan, İstanbul 1998, s. 37.

<sup>17</sup> Paul Faulquie, *Varoluşçunun Varoluşu*, s. 38.

varoluşçuluğun ancak çeşitli alt türlerinden söz edilebilir.<sup>18</sup> Sartre'ın (1905-1980) varoluşçuluğu da bunlardan birisidir.

Sartre'ın varoluşçuluğuna geçmeden önce bir konuya açıklık getirilmelidir. Her ne kadar varoluşçuluğun alt türlerinden söz edilse de sonuç itibariyle varoluşçu felsefecilerin Kierkegaard'a dayanan bazı ortak görüşlerinin olduğu unutulmamalıdır. Bu görüşler aşağıda sırasıyla verilecektir:

Varoluşçulara göre insan daima merkezi konumda olduğu için temel ilgi konusu durumundadır. Bu anlamda varoluş felsefesi hümanisttir.<sup>19</sup> İnsanın dışındaki her şeyin özü, varoluşundan önce gelir ve belirlidir. Ancak merkezi konumda bulunan insanın ise belirlenmiş bir özü yoktur. Çünkü insanın varlığı özden önce gelir. İnsan varolduktan sonra özünü belirler ve kendi kendisini yaratır.<sup>20</sup> İnsan somut bir özne ve birey olarak görülmektedir. Bunun yanında insan eğer isterse, kendisini dünyadaki başka nesneler gibi bir araştırma nesnesine dönüştürerek kendisini nesneleştirebilir. Ancak insanın kendisini nesneleştirme olanağına sahip olması bile onun aslında daha başka bir şey olarak varolduğuna, öncelikle bir özne olduğuna işaret etmektedir.<sup>21</sup> Bakışlarını somut bir özne olan insana çeviren varoluşçuların, bireyi dünyadan ve diğer insanlardan ayırdığı düşünülmemelidir. Buradan insanın kendisine kapalı olduğu sonucunu çıkarmak doğru değildir. Tam tersine insan özü gereği dünyaya ve diğer insanlara bağlıdır. İnsan varoluşu bir dünyada ve diğer insanlarla birlikte olarak şekillenmektedir.<sup>22</sup> Bütün varoluşçular özne ile nesne arasındaki ayrıma karşı çıkmaktadır. Onlara göre gerçek bilgi akılla elde edilmez, gerçeklik daha çok duyumsanarak elde edilir.<sup>23</sup> Dolayısıyla varoluşçular açısından somut tecrübeler önemli bir yer tutmaktadır. Onlar soyut kavramlara karşı ilgisizdir.<sup>24</sup> O halde Descartes (1596-1650), Kant (1724-1804) ve Hegel'in (1770-1831) sergilediği rasyonalist ve sistematik felsefe yapma biçimine karşı çıkan varoluşçulara göre felsefenin asıl görevi, gerçekliğin bir parçasını açıklayan doğa bilimlerine ek olarak tüm gerçekliğe dair nesnel, kuşatıcı ve nihai bir açıklama vermek, bir üst bilim işlevi görmeye çalışmak değildir. Felsefenin asıl görevi dünyadaki varoluşumuzun altında yatan ilksel/asli (primordial) deneyimi açığa çıkartmak ve aydınlatmaktır.<sup>25</sup> Son olarak varoluşçular özü itibariyle

<sup>18</sup> Jacques Colette, *Varoluşçuluk*, s. 18.

<sup>19</sup> Hans Joachim Störing, *Dünya Felsefe Tarihi*, s. 554.

<sup>20</sup> Hans Joachim Störing, *Dünya Felsefe Tarihi*, s. 554.

<sup>21</sup> Hakan Gündoğdu, "Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, S.1, Samsun 2007, s. 102.

<sup>22</sup> Hans Joachim Störing, *Dünya Felsefe Tarihi*, s. 555.

<sup>23</sup> I. M. Bochenski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, s. 188.

<sup>24</sup> Hans Joachim Störing, *Dünya Felsefe Tarihi*, s. 555.

<sup>25</sup> Hakan Gündoğdu, "Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler", s. 122.

zamana bağı olan varoluşu, her zaman değişime açık bir varlık olarak görmektedir. Bu bakımdan varoluşa, hiçbir zaman tam anlamıyla vardır denilemeyecektir. Değişim süreci içerisinde kendisini özgürlük vasıtasıyla hep yaratacaktır. O, taslak durumunda, ancak bir tasarı olarak şekilleneceği için her geçen an olduğundan daha çok, ya da daha az durumda kalacaktır.<sup>26</sup>

Diğer varoluşçuların ifade ettikleri gibi Sartre'a göre de her nesnenin bir varoluşu ve bir de özü vardır. Öz, bir nesnenin özelliklerinin değişmez bütünlüğüdür; varoluş ise, evren içinde gerçek olarak bulunuşudur. İnsanların birçoğu, özün varoluştan önce geldiğine inanmaktadır. Oysa bu düşünce dinsel düşüncelerden kaynaklanmaktadır. Örneğin masa yapmayı düşünen marangozun nasıl bir masa yapacağını önceden bilmesi ve ona göre masayı yapması gibi, Tanrı'nın insanı yarattığını sanan kimseler de böyle düşünerek, Tanrı'nın insanı yaratmadan önce, sahip olduğu fikirler ile insanı belirlediği sonucuna varır. Tanrı'ya inanmayanlar ise bunun tersini düşünür<sup>27</sup> ve asıl doğru olanı da budur. Dolayısıyla varoluş özden önce gelir. İnsan, kendi varlığını kendisi tanımlar, kendisini nasıl biçimlendirirse öyle olur. Dıştan gelen belirlenimler karşısında insan seçmeye ve bilince dayalı bir eylem imkanına sahiptir.<sup>28</sup>

Peki insan hangi özünü seçmektedir? Sartre burada insana belli bir biçim veren (utangaç ya da atak, namuslu ya da namussuz gibi) bireysel öz ile insanı insan yapan evrensel öz arasında bir ayırma bulunmamıştır. Bu nedenle: “Önce insan gelir, daha sonra şu ya da bu olur. İnsan, kendi özünü yaratmak zorundadır.” tarzında anlamsızlığa kadar varan aykırı sözler söylemiştir. Elbette bütün insanları birbirine bağlayan evrensel ya da türsel özünü hiç kimse kendi başına yaratamaz, sadece insana özgü olan ve başka hiçbir varlıkta bulunmayan bireysel öz seçilebilir. Örneğin varlıkların doğuştan sahip olduğu hayvan veya insan olma gibi özleri, onlar dünyaya gelmeden önce belirlenmiştir. Ayrıca dünyada yaşayan milyarlarca insanın nasıl bir insan olacağı sorusu daha başlangıçta tartışma konusu olacağı için insanın bireysel, ya da somut özü bile belli bir belirsizlik göstermektedir. İşte yalnızca bu sınırlar içinde özgürlüğe açık bir kapı kalmaktadır. Aslında Sartre'ın, insanın özünü belirleme konusunda insana sınırsız bir özgürlük vermesinin ardında yatan neden, determinizme dayanan tarihsel maddecilik anlayışını benimsemesidir.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> I. M. Bochenski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, s. 187.

<sup>27</sup> Paul Faulquie, *Varoluşçunun Varoluşu*, s. 59.

<sup>28</sup> Nesrin Kale, *Felsefiyat*, s. 367.

<sup>29</sup> Paul Faulquie, *Varoluşçunun Varoluşu*, s. 61.

Sartre'a göre insan, toplum içerisinde kendisine yabancı bir gerçeklik içinde tek başına kalmıştır. İçinde bulunduğu gerçekliğe karşı şu ya da bu tutumu benimsemesini sağlayan bir özgürlüğü vardır. İnsan, bu özgürlüğünü kullanmaya mahkumdur. Diğer yandan sahip olduğu özgürlüğü ile yaptığı bütün seçimlerden dolayı sorumludur. Kendisi-için varlık veya bilinç de denilen insan, içinde bulunduğu yabancı ve değişime uğramayan kendinde-varlık veya doğa da denilen dünya karşısında yapayalnız ve özgür olduğu için sürekli boğuntu ve tedirginlik duymaktadır. Ancak şurası iyi bilinmelidir ki bu özgürlük ve boğuntu vasıtasıyla insan eylemlerini gerçekleştirecektir.<sup>30</sup>

Sartre, kişiliğinde fikrin duyguyu bastırdığı bir aydındır. Bu nedenle Kierkegaard ve G. Marcel'dan (1889-1973) farklı olarak yazılarında sıkıntı ve umutsuzluğa yer vermemektedir. Tanrı'yı reddetmek, iç sıkıntıyı yenmek için gereklidir. İnsan, Tanrısal bir varlığa inanırsa, işlemiş olduğu günahların düşüncesi, hiçlikten gelmek ve oraya dönmek düşüncesinden daha çok bir iç üzümlüğü verecektir. Ona göre iç sıkıntısı, seçimlerimizin kapsamından doğmaktadır.<sup>31</sup>

Varoluşçuluk, Descartes'tan Hegel'e gelinceye kadar kendinde nesnenin yadsımasına dayanan bütün düşünce akımlarına karşı sert bir tepki göstermiştir. Dolayısıyla Sartre'ın felsefesinin temelinde bireyin ve somutun dünyası, kendinde bir dünya vardır. Ona göre dünya bizzat birey için olduğu zaman anlam kazanmaktadır. Bu nedenle dünya, sadece bilinç aracılığıyla varoluşa ermektedir.<sup>32</sup> Böylelikle birey için varolan tek dünya, bireyin bilincinin eseri olmaktadır. Ancak Sartre yine de Descartes'in yaptığı gibi özden hareket ederek şeyleri, yani nesneleri nedensel dünyada, insanı ise özgür bir dünyada açıklamaya çalışır. Bu nedenle o iki tür varlığın varolduğunu kabul eder: Bunlardan birincisi kendinde varlık, ikincisi ise kendisi için varlıktır.<sup>33</sup> Bu ikisine ilaveten bir başka varlık türü daha vardır ki o da başkası için varlıktır.

a) *Kendinde Varlık*: Kendinde varlık şeylerin ve dünyanın alanıdır. Buna maddi varlık da denilebilir.<sup>34</sup> İnsanın önceden belirlenmesine yol açan bir özü bulunmamaktadır. Oysa bir taş parçası belirlenmiştir, yani ne ise odur. Taşın varlığı içine kapanık, dopdolu ve kendinden başka şey olmayan varlıktır. Anlaşılacağı üzere insan dışındaki özü varlıktan önce belirlenmiş olan her şey kendinde varlıktır. Taşın şöyle ya da böyle olma olasılığı yoktur; o ne ise her zaman odur. Oysa insan, bundan farklı olarak varolduğunun

<sup>30</sup> Selahattin Hilav, *Felsefe Yazıları*, İstanbul 1995, s. 201.

<sup>31</sup> Paul Faulque, *Varoluşçunun Varoluşu*, s. 66.

<sup>32</sup> Paul Faulque, *Varoluşçunun Varoluşu*, s. 69.

<sup>33</sup> A. Kadir Çüçen, *Varoluş Filozofları*, İstanbul 2015, s. 227; Nesrin Kale, *Felsefiyat*, s. 368.

<sup>34</sup> Roger Reneux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, çev. Murtaza Korlaelçi, Kayseri 1994, s. 63.

bilincindedir; insan yalnızca kendinde var değildir, aynı zamanda kendisi için de vardır. Varlığı bilincinde, kendine dönmekte, kendi kendini görmekte ve bilmektedir.<sup>35</sup> Varlık, kendi dışında Tanrı tarafından yaratılmamıştır. Dolayısıyla kendinde varlık da yaratılmamıştır. Çünkü Sartre’a göre yoktan yaratılış imkansızdır.<sup>36</sup> Sartre, varlık eğer yaratılmış ise bir Tanrısal bilinçte, kısacası öznellikte var olacağını ve kendinde varlığın da en önemli özelliği olan kendinde olma durumundan yoksun kalacağını söylemeye çalışmaktadır. Bu durumda varlığın, kendi varlığından söz edilemeyecektir.<sup>37</sup> Ayrıca kendinde varlık ne aktiftir, ne de pasiftir. Nitekim bunlar insan için geçerli olan kavramlardır. Kendinde varlık kendisiyle ilişkili olmadığı gibi başka şeylerle de ilişkili değildir.<sup>38</sup> Özdeşlik ilkesindeki: “Bir şey ne ise odur veya A, A dır.” ifadesinde olduğu gibi kendisinde varlık ne ise odur, o kendi kendisiyle özdeşdir.<sup>39</sup>

Sartre, kendinde varlık için, kendi kendisiyle doludur ve ne ise odur demektedir.<sup>40</sup> Kendinde varlık bu bakımdan bilince sahip olmadığından insana özgü olan zaman kavramı dışında kalmaktadır.<sup>41</sup> Tekrar belirtmek gerekirse o, ne Tanrısal bir güç tarafından yaratılmıştır, ne de kendi kendisini yaratmıştır. Kendinde varlık kendi kendinin nedeni değildir, neyse odur bahsinde geçtiği gibi o sadece kendisidir.<sup>42</sup> Bununla birlikte zorunlu da değildir. Ne olanaklı olandan çıkarılabilir, ne de zorunlu olana bağlanabilir. O hiçbir biçimde hiçbir şeyden çıkarılmamıştır.<sup>43</sup> Kendinde varlık kendisinin ve başka varlıkların temeli değildir; o, dünyaya kendisi için varlık aracılığıyla gelecektir. Kendinde varlık, kendisi için varlık halinde kaybolmak için vardır.<sup>44</sup> Başka bir ifadeyle kendinde varlık, kendisi için varlıkta bulunan bilincin etkisiyle bir anlam kazanmaya başlamakta, bilinç için varlık durumunu alarak belli bir kimliğe geçmektedir.<sup>45</sup>

Sartre, *Bulantı* adlı eserinde, eserin kahramanı olan Antoine Roquentin aracılığıyla kendinde varlığı bize anlatır. Belediye parkında oturan Roquentin, oturduğu sıranın altında bir ağacın kökünün toprağa gömülü olduğunu anlar. Ancak bakış açısı giderek değişime

<sup>35</sup> Selahattin Hilav, *Yüz Soruda Felsefe*, İstanbul 2003, s. 206.

<sup>36</sup> Talip Karakaya, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, Ankara 2004, s. 59.

<sup>37</sup> Talip Karakaya, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, s. 60.

<sup>38</sup> Roger Reneux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, s. 65.

<sup>39</sup> Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz-Gaye Çankaya Esen, İstanbul 2013, s. 134; Talip Karakaya, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, s. 61.

<sup>40</sup> Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 43.

<sup>41</sup> Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 41.

<sup>42</sup> Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 42.

<sup>43</sup> Talip Karakaya, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, s. 65.

<sup>44</sup> Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 143.

<sup>45</sup> Talip Karakaya, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, s. 68.

uğrar<sup>46</sup> ve onu tedirgin etmeye başlar.<sup>47</sup> Nesneler kendilerini aşan bir anlama sahip olur.<sup>48</sup> Ağaçların gülümseyişini hissetmekte, onların bir şeyler söylemek istediklerini düşünmektedir.<sup>49</sup> Aslında roman kahramanı burada ağacı o an, olağan bir ağaç olarak değil de, fazladan olan, hiçbir zorunluluk taşımayan, tümüyle nedensiz olan “kendinde varlık” gibi görmeye başlamıştır.<sup>50</sup> Bununla beraber o an, kendi varlığını onunla özdeşleştirip varoluşsal bir bulantı duymaktadır. Antoine Roquentin aynı anda, “kendinde varlık olan bir kendisi için varlık” olmayı arzulamaktadır. Bu nedenle imkansız bir arzunun peşinden koşmaktadır. Sartre için insan biraz da bu yüzden “nafile bir tutkudur.”<sup>51</sup>

Toparlamak gerekirse kendisinde varlığın özellikleri şöyle sıralanabilir: 1-Yaratılmamıştır. 2-Kendi kendisiyle özdeşir. 3-Özü varlıktan önce belirlenmiştir. 4-Zorunlu değildir. 5-Kendisinin ve başka varlıkların temeli değildir.

b) *Kendisi İçin Varlık*: Sartre, kendisi için varlıktan bahsederken bilinci olan insanı kastetmektedir. Çünkü insan, bilinci sayesinde insan olarak kabul edilir.<sup>52</sup> İnsan için varolan dünya, insanın bilincinin eseriye, bu dünyanın varolmasına bilinç neden olmaktadır. Kendisi için varolan gerçek dünyayı yaratma kabiliyetine sahip, kendisi için varlık olan insan, Sartre’a göre bu bakımdan suje veya öznelliktir. Öyleyse her birimizin yarattığı dünya da öngördüğümüz ereklere göre değişmektedir.<sup>53</sup>

Bilinçten yoksun varlıklar diye bilinen, dolayısıyla kendinde varlık kapsamına giren varlıkların temel özelliği, sadece ne ise o olmasıdır. Buna karşılık bilince sahip insan, ne ise o değildir ve ne değilse odur.<sup>54</sup> Aslında bilincin kendisi herhangi bir şey değildir. Anlaşılan o, hiçbir şeydir.<sup>55</sup> Sürekli kendi dışındaki bir varlıkla ilişki içinde nitelendirilir. Bu nedenle bilinç bizi, her zaman bir başkaya, bir öteye doğru götürür. Sartre’a göre kendisi için varlık olan bilinç, “ne kendi kendisi ile açıklanmakta, ne de kendi dışındaki varlığın özelliğine girebilmektedir. Bu kaypak varlık, yokluk olarak adlandırılmaktadır.”<sup>56</sup>

Ayrıca bilincin hiçbir zaman kendisiyle çakışma durumuna gelmemesi ve ne ise, olduğu o şeyden her zaman ayrılması, Sartre tarafından “hiçlik” olarak adlandırılır. Özgürlüğün temeli de kendisi için varlığın taşıdığı bu özelliğidir. Yöneliş ve özgürlükten

<sup>46</sup> Jean Paul Sartre, *Bulantı*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul 2014, s. 189.

<sup>47</sup> Jean Paul Sartre, *Bulantı*, s. 190.

<sup>48</sup> Jean Paul Sartre, *Bulantı*, s. 201.

<sup>49</sup> Jean Paul Sartre, *Bulantı*, s. 200.

<sup>50</sup> Jean Paul Sartre, *Egonun Aşkınılığı*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, İstanbul 2003, s. 18.

<sup>51</sup> Jean Paul Sartre, *Egonun Aşkınılığı*, s. 19.

<sup>52</sup> Roger Reneux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, s. 68.

<sup>53</sup> Paul Faulque, *Varoluşçunun Varoluşu*, s. 71.

<sup>54</sup> Selahattin Hilav, *Yüz Soruda Felsefe*, s. 207.

<sup>55</sup> Talip Karakaya, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, s. 100.

<sup>56</sup> Talip Karakaya, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, s. 101.

başka şey olmayan bilinç, bir bakıma bir hiçlemedir. Hiçleme bilincin, kendinde varlığı düşünerek, kendini bu varlıktan sıyrarak kurtarmasıdır. Kendisi için varlık böylece, kendinde varlığın hiçlemesi olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>57</sup> Bilinç bizzat kendisi ile aynı zamanda olmayı ister ve kendisi ile sık sık karşılaşan hiçliği devre dışı bırakmanın yollarını araştırır. Anlaşılacağı üzere tabiatı gereği, kendinde varlığın tamlığını, yoğunluğunu bulmaya yönelir. Bununla birlikte şuurlu varlığından vazgeçmemektedir<sup>58</sup> Diğer yandan kendisi için varlığın veya bilincin ayırt edici özelliği, bir öze sahip olmamasıdır. Herhangi bir öze sahip olmaması, ileride özünü belirleyeceği anlamına gelmektedir. Bilinci özsüz kabul eden ve kendi özünü daha sonra belirleyeceğini söyleyen Sartre’a göre onun, kendinde varlık gibi içi dolu değil, boştur. Bilincin içi boş olduğundan doldurulması ve aynı zamanda sürekli doğrulanması gerekir. Dolayısıyla bilinç, kendi kendini doldurmaya ve kendini yalanlama etkinliğini kaybetmeyecek biçimde içerik kazanmaya uğraşır. Başka bir ifadeyle o, kendinde-varlıkla kendisi-için varlığın bir tür birleşimi durumuna gelmeye çalışır.<sup>59</sup> Çünkü onun asıl amacı “kendinde kendisi için varlık” haline gelmektir.

Kendisi için varlık bilinç sahibidir ve böylece kendisinin hiçliği olmak durumundadır. Kendi kendisine nispetle hep bir öte biçiminde var olma mecburiyetindedir, kendini sürekli olarak varlık tutarsızlığına uğratan bir varlık gibi var olması gerekmektedir. Bu tutarsızlık, aslında bir imkansızlıktır. Kendisi için varlık, “kendisinde kendisi için varlık” olmanın ardından koşar, ancak bunun gerçekleşmesi hiçbir zaman mümkün değildir.<sup>60</sup> Tanrı, özünde çelişiktir; çünkü Tanrı, “kendisinde kendisi için” bir varlıktır. Bunun anlamı şudur: Tanrı hem kendinde varlıktır (ne ise o olan bir varlık), hem de kendisi için bir varlıktır (ne ise o olmayan ve ne değilse o olan bir varlık). Böyle bir varlığın olması imkansızdır. Sonuç olarak nasıl ki bir varlık aynı zamanda kendinde varlık ve kendisi için varlık, dolu ve boş, kendine özdeş ve özdeş olmayan olamayacaksa, insan da Tanrı olma arzusu peşinde koşarak varlığına sürekli bir acı çektirecektir.<sup>61</sup>

Özetlenecek olursa kendisi için varlığın özellikleri şunlardır: 1-Yaratılmamıştır, kendi özünü yaratır. 2-Varlığından değil yokluğundan söz edilebilir. 3-Varlığı özden önce gelmektedir. 4- İçi boştur. 5- Herhangi bir şey değil, hiçliktir. 6-Kendinde kendisi varlık olmaya çalışarak boş bir tutku peşindedir. 7- Zamansaldır.

<sup>57</sup> Selahattin Hilav, *Yüz Soruda Felsefe*, s. 207.

<sup>58</sup> Roger Reneux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, s. 69.

<sup>59</sup> Talip Karakaya, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, s. 97.

<sup>60</sup> Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 139.

<sup>61</sup> Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 153.

c) *Başkası İçin Varlık*: Sartre için kendinde varlık, bilince sahip olmayan varlık alanıdır; örneğin bir taş, özü daha önceden belirlenmiş bir doluluktur. Kendisi için varlık, bilinç ve özgürlüğe sahip olan insandır. İnsan önce varolur, daha sonra özünü yaratır. Peki kendisi için varlık, başka kendisi için varlıklarla karşılaştığında durum ne olacaktır? Bu durumda şu sonuca varılır: Kendisi için varlık dışında kalan dünyada, benzer şekilde bilinçle donatılmış diğer kendisi için varlıkların hepsi başkası için varlık alanını oluşturmaktadır. O halde kendisi için varlık, bunlar ile bir takım varoluşsal ilişkiler içerisine girecektir. Diğer kendisi için varlıkların bir bilince sahip oldukları bilindiği zaman onların da kendi görüşlerine göre bir dünya tasarladıkları anlaşılacaktır. Ayrıca içinde yaşanılan bu dünyada herkes tarafından her şeyin araç, ya da gereç olarak tasarlandığının farkına varılacaktır. Herhangi bir kendisi için varlık nasıl ki kendini merkezde sanarak, kendisi için varolduğunu sandığı bu dünyanın tasarısını kuruyorsa, diğer kendisi için varlıklar da bunu kolaylıkla kurabilecektir. Onların bu tasarılarının içine de başka kendisi için varlıklar karışacak, bu böyle devam edecektir.<sup>62</sup> Örneğin bir kişi belediye bahçesinde, kestane ağaçlarının uzandığı yolu ve ortasında bir heykelin yükseldiği yeşil bir çimenliği seyrettiğinde bunların tümü o kişi için vardır. Ancak daha dikkatlice bakılınca, başka birinin gelip orada durduğu ve o kişiyi de içine alan bu görünümü gözaltına aldığı anlaşılabilir. Bu durumda o kişi için gerçek dünya olan kendi tasarımı, hemen çözülüp dağılır ve bu çözülmeden doğan öğeler, yeni gelenin çevresinde birleşir. İşte şimdi ne varsa, hep o ikinci kişi için vardır. Üstelik ilk kişinin görmesine imkan olmayan nesnelerin bütün yüzlerini o görmektedir. Böylece ikinci kişi için anlam kazanan dünya, ilk kişinin elinden kayıp gitmektedir.

Ne var ki başkası, dünyayı kendisi için varlıktan alıp götürmekle kalmaz, onun gerçek benliğini, yani olmayı aklından geçirdiği varlığı da ele verir. Başkası, kendisi için varlığı yargılar ve hakkında bir fikir edinir. Elbette bunu kendisi için varlığın düşündüklerine göre değil; bedenine, o anki durumuna, ya da geçmişine göre yapar. Üstelik eğer kendisi için varlık kendini savunmaya geçmezse, başkası ne olmasını isterse o olur. Başkasının bakışı onu sarar ve özne olan benliğinden, bir nesne, bir araç yaratır. Kendisi için varlık da kendini nesneler arasında bulur. Bir nesne olma, başkası için bağlanma sonucu utanç ortaya çıkar.<sup>63</sup> Nitekim bu durumda kendisi için varlıktan, kendinde varlık durumuna düşme söz konusudur. Bundan sonra ise kendisi için varlık, kendi bakışlarıyla başkası için varlığın dünyasını yıkarak onu öznel özgürlüğünden

<sup>62</sup> Paul Faulquie, *Varoluşunun Varoluşu*, s. 72.

<sup>63</sup> Paul Faulquie, *Varoluşunun Varoluşu*, s. 73.

uzaklaştırır. Kendi dünyasından başkasını kovmaya, onun rolünü ve etkisini ortadan kaldırmaya çalışır. Ancak bu eylem asla başarıya ulaşamayacaktır. Çünkü başkası onun savunmasına karşı, bakışlarıyla yeniden atağa geçecektir. Böylece bu karşılıklı nesnelleşme işlemi sürekli yineleneyecektir.<sup>64</sup> Sartre başkasına böyle bir rol yüklediğinden dolayı başkaları için, “cehennem, başkalarıdır” demektedir.<sup>65</sup>

Sartre’a göre beden kendisi için varolurken başka varoluş düzlemlerine de sahiptir. Beden aynı zamanda başkası için de varolmaktadır. Ancak bu anlamda şurası çok iyi bilinmelidir: Sartre başkasını, kendisi için varlığa ilk önce gösteren şeyin beden olmadığını; kendisi için varlığın bedeninin, başkasının bedeniyle salt dışsal ilişkiye indirgenemez olduğunu belirtirken aslında başkasının bedeni, kendisi için varlık açısından ikincil yapıda olur demek istemektedir. Başkası, kendisi için varlığa göre ikincil yapıdadır; çünkü başkası önce kendisi için varolur ve kendisi için varlık daha sonra onu kendi içinde kavrar. Başkası, kendisi için varlığa aşılmış aşkınlık olarak görünmektedir. Başkasıyla bağlantı içsel bir olumsuzlama olmadıkça devam edemeyecektir.<sup>66</sup> Sartre bunun yanında bedenin üçüncü ontolojik boyutundan da bahsetmektedir. Ona göre birinci sırada bedenin kendisi tarafından var edilen boyutu bulunmakta, ikinci sırada bedenin başkaları tarafından bilinen ve kullanılan boyutu gelmektedir. Üçüncü aşamada ise başkalarının, kendisi için varlığın bedeninde açılması durumuna geçilmektedir. Şu halde kendisi için varolan varlık, aynı zamanda başkası tarafından bilinen olarak varolmaktadır. Başkasının bakışının belirmesiyle birlikte nesneleşen kendisi için varlığın, aşılmış olarak aşkınlığı da kendisine açılmış olmaktadır.<sup>67</sup>

Sartre’ın başkası üzerine görüşleri, *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinin yanında *Gizli Oturum* adlı oyununda da yer almaktadır. *Gizli Oturum*, onun varoluşçuluğunun başkası için varlık katmanının sahne üzerinde tecrübe edilmesiyle ayrı bir öneme sahiptir.<sup>68</sup> Bu oyununda bir salona hapsolan üç kişi anlatılır. Salonun pencereleri yoktur ve salonun kapısı kapalıdır. Sonsuz bir bekleyiş içerisinde kapanan bu üç kişi dışarısının, gözyaşının ve uykunun yokluğunu bir karşılaşma ve bağımlılık içerisinde yaşamaya başlamaktadır. Böyle bir durumda bu üç kişinin yapacakları tek şey birbirleriyle ilişki kurmaktır.<sup>69</sup> Önce karşılıklı olarak birbirlerini yalansız tanımaları,<sup>70</sup> sonra merak duygusunun etkisiyle neden

<sup>64</sup> Talip Karakaya, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, s. 128.

<sup>65</sup> Jean Paul Sartre, “Gizli Oturum”, *Toplu Oyunlar*, çev. Işık M. Noyan, İstanbul 2007, s. 62.

<sup>66</sup> Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 443.

<sup>67</sup> Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 457.

<sup>68</sup> Ahmet Bozkurt, *Varlık Tutulması*, İstanbul 2012, s. 87.

<sup>69</sup> Ahmet Bozkurt, *Varlık Tutulması*, s. 86.

<sup>70</sup> Jean Paul Sartre, “Gizli Oturum”, *Toplu Oyunlar*, s. 24.

bir arada olduklarını sorgulamaları,<sup>71</sup> ardından suçlu olduklarını itiraf etmeleri gerekmektedir. İlk an da suçlarını söylemeye cesaret edemeyerek susmaya karar vermeleri normaldir.<sup>72</sup> Devamında susmayı sürdüremeyecekleri ortadadır. Nihayet çözüm arayışındaki bu üç kişi içlerinde olan canavarı ortaya çıkarmakla kalmaz, sırasıyla günah itirafında bulunur.<sup>73</sup> Kapıldıkları cehennemde bu üç kişi artık hiçbir şekilde geçmişlerine perde çekememekte ve kendi hakikatlerinin üzerini örtememektedir.<sup>74</sup> Her biri diğer iki kişinin celladı olarak<sup>75</sup> ne yapsalar da tutsak bakışlardan kurtulamayacaklardır.<sup>76</sup>

Konusu bakımından *Duvar* adlı öyküsüyle benzerlik taşıyan *Mezarsız Ölüler* adlı oyununda<sup>77</sup> ise Sartre, başkası için yaşanan her yaşamın boşa gittiğini ve insanın yaşamına sahip çıkması gerektiğini anlatır.<sup>78</sup> Burada liderleri Jean'ın yerini söylemedikleri için işkenceye maruz kalan bir grup komünistin başına gelen olaylar anlatılır. Onu ele vermemek için işkenceye maruz kalırlar. Sorbier işkencelere dayanamaz ve bir fırsatını bulup kendini pencereden aşağıya atar.<sup>79</sup> Jean'ın sevgilisi Lucie sorgulayanlar tarafından tecavüze uğrar.<sup>80</sup> Ablasının durumunu gördükten sonra cesareti iyice kırılan ve Jean'ı ele vereceğini söyleyen on beş yaşındaki François'ın, ablası da dahil hücredekiler tarafından oybirliğiyle öldürülmesine karar verilir ve öldürülür.<sup>81</sup> Bütün bu yaşananlar hep başkası yüzündendir. Üstelik başkası için fedakarlıkta bulunanlar da zamanla kendi kişiliklerini kaybederek, başka bir kişi haline gelmektedir.<sup>82</sup>

Kısaca başkası için varlığın özellikleri şöyledir: 1- Ben ve başkası arasında bir bağ vardır. 2- Başkalarının bakışları dayanılmazdır. 3- Öznel anlaşmazlıkların nedeni olarak varlıktır. 4- Başkası benim bilmediğim ve ben olmayan şeydir.

Sartre'a göre sadece insan kendisi için varlıktır. Çünkü onun özü belirlenmiş değildir. Buna karşılık bir taş kendinde varlıktır; çünkü onun özü vardır ve kendi bilincinde değildir. Bilinçli varlık kendi özünü belirleyerek bir varoluş gerçekleştirme imkanına sahiptir. Bilinçli varlık olarak insan bir taştan, bir masadan farklıdır. O, kendisi için varlık olarak

<sup>71</sup> Jean Paul Sartre, "Gizli Oturum", *Toplu Oyunlar*, s. 25.

<sup>72</sup> Jean Paul Sartre, "Gizli Oturum", *Toplu Oyunlar*, s. 30.

<sup>73</sup> Jean Paul Sartre, "Gizli Oturum", *Toplu Oyunlar*, s. 37.

<sup>74</sup> Ahmet Bozkurt, *Varlık Tutulması*, s. 89.

<sup>75</sup> Jean Paul Sartre, "Gizli Oturum", *Toplu Oyunlar*, s. 30.

<sup>76</sup> Jean Paul Sartre, "Gizli Oturum", *Toplu Oyunlar*, s. 62.

<sup>77</sup> Tuğba Çelik, *Varoluş ve Roman*, Ankara 2013, s. 33.

<sup>78</sup> Tuğba Çelik, *Varoluş ve Roman*, s. 34.

<sup>79</sup> Jean Paul Sartre, "Mezarsız Ölüler", *Toplu Oyunlar*, çev. Işık M. Noyan, İstanbul 2007, s. 116.

<sup>80</sup> Jean Paul Sartre, "Mezarsız Ölüler", *Toplu Oyunlar*, ss. 128-129.

<sup>81</sup> Jean Paul Sartre, "Mezarsız Ölüler", *Toplu Oyunlar*, s. 132.

<sup>82</sup> Jean Paul Sartre, "Mezarsız Ölüler", *Toplu Oyunlar*, s. 136.

özgürdür. Özgürlüğe mahkum olarak bu dünyada terk edilmiştir.<sup>83</sup> Bunun yanında dünyada sadece bir tane kendisi için varlık yoktur, başka kendisi için varlıklar da vardır. “Ben” in dışındaki kendisi için varlıklar, başkası için varlığı oluşturmaktadır. Her insan kendi özel bilinciyle dünyayı algılamaktadır. Sahip olunan “ben”in, başkasının bilincinde, kendinde bir varlık gibi nesne olarak eriyip gitmesine engel olmaya çalışılmalıdır. Bundan sonra Sartre’ın, kendisi için varlığın en önemli özellikleri olan Tanrısız bir dünyada özünün belirlemesi ve özgürlüğe sahip olmasıyla bağlantılı olarak başkası için varlık ile girilen ilişkiler sonucu şekillenen ahlak anlayışı incelenecektir.

---

<sup>83</sup> Nesrin Kale, *Felsefiyat*, s. 368.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1.AHLAK KAVRAMI VE TARİHSEL BAĞLAMDA AHLAKİ YAKLAŞIMLAR

#### 1.1. Ahlak Kavramı

Ahlak kavramının kökenine bakıldığında, çoğunlukla İslam kaynaklarında hulk kelimesi ile aynı anlamda kullanılmıştır. Bunun nedeni ahlak kelimesinin, hulk kelimesinin çoğulu olmasıdır. İnsanın sahip olduğu bütün hal ve davranışların kaynağı, buna ilaveten şuurun da doğru bir kuvveti sayılan hulk; tabiat, fitrat ve huy anlamlarına gelmekte, tabii ve kazanılmış huy şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Ahlak kelimesi de insanın iç ve dış dünyasını birden ifade eden bir kavramdır.<sup>84</sup> Ancak hulk, daha çok insanın yaratılışına ait tabii özellikleri, ahlak ise yaratılışına ait özelliklerle birlikte sonradan kazanılmış özelliklerini göstermektedir. Bu nedenle insan davranışlarıyla, insanın hal ve hareketleriyle alakalı olan ahlakın, bir yandan subjektif, bir yandan da objektif özellikler taşıdığı görülmektedir.<sup>85</sup> Ayrıca ahlak, esasında insanın manevi yönüyle alakalıdır, bu bakımdan insanın sergilemiş olduğu davranışlar ahlakın konusuna dahildir denilince davranışların salt duyularla ilgili yönü anlaşılmamalıdır.<sup>86</sup>

Ahlakın hem akli, hem de deneysel yönü olduğundan ahlak, teorik ve pratik diye ikiye ayrılmıştır.<sup>87</sup> Ahlakın teorik kısmı içerisinde, ahlâki değer hükümlerinin içeriği incelenirken, aynı zamanda bunlar üzerinde yorumlar yapılmakta ve bu değer hükümlerinin kaynağının nereye dayandığı, hangi maksatla yapıldığı araştırılmaktadır. Ahlakın pratik kısmı ise bir sonuçtur. Çünkü pratik ahlak, içeriğini yayıp genişlettiği teorik ahlakın uygulanmasıdır.<sup>88</sup> O halde ahlak denilince ne sadece teorik bir takım kurallar akla gelmekte, ne de teori ve ilkeleri bir tarafa itilmiş pratik anlaşılmaktadır. Ahlak bu noktada bir yönüyle teorik, bir yönüyle de pratik bir özelliğe sahiptir. O, teori ile pratiği bir bütün haline getiren, kurallar koyan ve koyduğu kuralları uygulayan bir ilimdir.<sup>89</sup>

<sup>84</sup> Hüsameddin Erdem, *Ahlak Felsefesi*, Konya 2015, s. 11.

<sup>85</sup> Hüsameddin Erdem, *Ahlak Felsefesi*, s. 12.

<sup>86</sup> Ferruh Akın, *Efendimizin Yüce Ahlakı*, İstanbul 2011, s. 11.

<sup>87</sup> Cafer Sadık Yaran, *Ahlak ve Etik*, İstanbul 2010, s. 56.

<sup>88</sup> Alexis Bertrand, *Ahlak Felsefesi*, çev. Salih Zeki, Ankara 2001, s. 127.

<sup>89</sup> Hüsameddin Erdem, *Ahlak Felsefesi*, s. 14.

Düşünce ve davranışın birlikteliğinden meydana gelen ahlak, bilinçlenmeyle başlayan ve davranışla son bulan bir süreçte göre tamamlanmaktadır.<sup>90</sup> Bu süreç içerisinde davranışlar daha çok ön plana çıktığı için ahlakın pratik yönü bir nebze de olsa daha ağır basmakta, bu nedenle ahlak daha çok pratik yönüyle anılmaktadır.<sup>91</sup> Nitekim değerlerin anlaşılması, ahlaki anlamda bilgi sahibi olunması ancak deneye bağlıdır. Örneğin bir değer ne ifade ettiği, bu değere karşı gösterilen sevmeye, kaygı duyma, saygı gösterme, öfkelenme ve nefret etme gibi tepkiler aracılığıyla anlaşılır.<sup>92</sup> Başka bir deyişle ahlak ne bir meleş, ne de bir hayvanı muhatap almakta, sadece insanın davranışları ahlakın konusunu oluşturmaktadır. Bu davranışlar, insanın ruhsal yapısının ve ruhsal yaşayışının sonuçlarıdır. Böyle olması dolayısıyla ahlak, psikoloji ilminin temelleri üzerine dayanmaktadır. Ancak psikoloji ile karıştırılmamalıdır. Psikoloji insanı olduğu gibi bildirmekte, ahlak ilmi ise nasıl olması gerektiğini göstermektedir.<sup>93</sup>

Sahip olunan her türlü iç belirlenim ve dış zorlamadan bağımsız kalma yetisi olan özgürlük, ahlakın temeli kabul edilmektedir.<sup>94</sup> Külli iradesiyle sınırsız bir özgürlüğe sahip tek varlık Tanrı'dır. Ancak Tanrı'nın eylemleri ahlaki olarak değerlendirilmekten uzaktır, çünkü onun iradesi her şeyi kuşatmaktadır. Her şeyi kuşatan bu iradenin kapsamı içerisinde cüzi iradesiyle yer alan ve dünyadaki bütün ilahi dinler tarafından Tanrı'ya en yakın varlık kabul edilen insan, ahlakın kapsamına dahil edilmektedir.<sup>95</sup> Sadece insanların eylemleri hakkında ahlaki olarak değerlendirme yapılabilmektedir. Diğer canlıların eylemlerini ahlaki olarak değerlendirmek mümkün değildir, çünkü insandaki akıl ve özgürce seçebilme kabiliyeti başka hiçbir canlıda yoktur. O halde ahlaki anlamda bir davranıştan söz edilebilmesi için eylemin hem bilinçli, hem de iradi yapılması gerekmektedir. Nihayet bir davranışın ahlaki kanun hükmünde değerlendirilebilmesi için de o davranışta sorumluluk, genellilik ve zorlamaksızın mecburiyet sıfatları bulunmalıdır.<sup>96</sup>

<sup>90</sup> Altan Murat Ünal, *Çağın İzleri*, İstanbul 2012, s. 86.

<sup>91</sup> Cafer Sadık Yaran, *Ahlak ve Etik*, s. 56.

<sup>92</sup> Fritz Heinemann, "Etik", Der. Doğan Özlem, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, İstanbul 2001, s. 378; Ancak her zaman kişisel tecrübe ile bazı şeyler anlaşılamayabilir. Örneğin yaşamı boyunca savunduğu değerler için ölümü göze alan Sokrates'in tutumu buna örnek verilebilir. Herhangi biri Sokrates'in davranışının aynısını yapmadan sadece gözleyerek, bunun ahlaki anlamda doğru olduğuna hükmedebilir. Bu durumda değer yargıları deneyden çıkmamaktadır. Aksine seçim ve kararlar bir yargı gücünü gerektirmektedir. Bkz. Fritz Heinemann, "Etik", Der. Doğan Özlem, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, s. 378.

<sup>93</sup> Nurettin Topçu, *Ahlak*, İstanbul 2014, s. 151; Alexis Bertrand, *Ahlak Felsefesi*, s. 5.

<sup>94</sup> Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, *İslam Ahlak Felsefesi*, Ankara 2015, s. 180.

<sup>95</sup> Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Ankara 1990, s. 68.

<sup>96</sup> Şahin Filiz, *Ahlakın Akli ve İnsani Temeli*, İstanbul 2014, s. 15; Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, *İslam Ahlak Felsefesi*, s. 36.

Ahlak, belli bir dönemde yaşayan insan topluluklarınca benimsenmiş olan, aile ve toplum içerisindeki bütün insanların,<sup>97</sup> aralarındaki ilişkileri düzenleyen kurallar, ilkeler ve inançlar bütünüdür.<sup>98</sup> Ahlak her an yaşamımızın içindedir ve günlük yaşamımızda davranışlarımızın pek çoğunu ahlaki eylemler oluşturmaktadır.<sup>99</sup> O halde ahlak, insanların davranışları sonucu ortaya çıkmaktadır. Peki hangi davranışlar ahlakidir? Bir davranış hangi özelliklere sahip olursa ahlaki olarak adlandırılır? Nasıl bir ölçüt bulunmalıdır? İnsanda iki tür davranış biçimi vardır. Birincisi ahlaki değerlendirmeye tabi tutulmayan doğal davranış, ikincisi de hakkında bir hüküm verilebilen ahlaki davranıştır. Doğal davranışlar tamamıyla insanın bedensel ihtiyaçlarıyla alakalı olduğundan, yapılması veya yapılmaması durumunda takdir edilme gibi bir durum söz konusu olamaz. Bir insan aç kaldığında yemek yemekte, susuz kaldığında su içmekte ve uykusuz kaldığında uyumaktadır. Bunları yapan biri kendi zorunlu ihtiyaçlarını imkan nispetinde gidermeye çalıştığından, toplum tarafından eylemlerine iyi veya kötü denilmez. Ancak yemek yeme genel olarak ahlaki ilgilendiren bir olay olmasa bile, insanın yemek yemeyerek görevini yerine getirmeyecek bir duruma düşmesi veya ölümle karşı karşıya kalması sonucu yemek yemesi ahlaki bir niteliğe bürünebilir. Yine zorunlu bir ihtiyaçtan olmasa bile bir öğrencinin kapının önünde ayakta durmasının ahlakla ilgili bir yanı yoktur. Oysa bu öğrenci arkadaşlarının sınıfa girmelerini engelliyorsa bu duruşu ahlaki bir niteliğe sahip olur.<sup>100</sup> Doğal davranışlar her ne kadar bazı durumlarda ahlaki davranışa dönüşse de sonuç olarak doğal davranışlar insan ile hayvan arasında değişmeyen, ahlaki davranışlar ise insanı hayvandan ayıran davranışlardır.<sup>101</sup>

Zorunlu ihtiyaçlar dışındaki ihtiyaçların karşılanması noktasında, başkalarını ilgilendiren durumlarda işler değişmektedir. Örneğin bir kişi, yiyeceği bulunmasına rağmen başkasının yiyeceğini alırsa bu ahlaki bir davranış sayılmaz. Aslında kişinin ihtiyacı varken dahi başkalarının sahip olduklarına göz dikmesi ve onları menfaati için kullanması yanlıştır. Burada prensip ölmeyecek kadar bedensel ihtiyacın karşılanmasıdır. Başka bir deyişle imkan varken diğerlerinin hakları gözetilmeli, imkan yokken ise kişisel ihtiyaçlar asgari miktarda giderilmelidir. Bu nedenle bir insan toplumdan ayrı tek başına bulunduğu onun yaptıklarıyla ilgili ahlaki mi, değil mi diye bir yargıda bulunmak mümkün değildir. Diğer insanlarla kurulan iletişim sayesinde insanın davranışlarının ahlaki

<sup>97</sup> Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1998, s. 18.

<sup>98</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, s. 22.

<sup>99</sup> Sevgi İyi, "Etik Nedir?" Ed. İoanna Kuçuradi-Demet Taşdelen, *Etik*, Eskişehir 2013, s. 7.

<sup>100</sup> Hüsameddin Erdem, *Ahlak Felsefesi*, s. 58.

<sup>101</sup> Bülent Sönmez, *Bulanık Çağ*, İstanbul 1996, s. 44.

olup olmadığı anlaşılır. Dolayısıyla ahlak insanın toplum içerisinde yaşaması sonucu gerçekleşir.

Bir kişinin yaptığı eylemlerin toplum içerisinde anlam kazandığı düşünüldüğünde, bu durumda insanın toplumsal ilişkilerden uzak eylemlerinin ahlaki olduğu söylenemeyecektir. Çünkü ahlaki davranışlar diye nitelendirilen davranışlar, doğal davranışlardan farklıdır ve bir değerlendirmeye tabidir. Dolayısıyla insanlar böyle davranışlara değer biçmektedir. Halbuki toplumdan ayrı yaşamak sağlıklı bir durum olmadığından, böyle yaşanıldığında şüphesiz her birey kendi istediğine göre hareket edecek, yapılan eylemlerin diğer insanları etkilemediği ve herkesin ortak hareket etmesi sonucu herkes tarafından kabul edilen bir ahlak yasasının olmadığı düşünüldüğünde, eylemlerle ilgili iyi veya kötü, doğru veya yanlış diye bir hüküm vermek de zorlaşacaktır. Ahlaki fiil kişinin kendisine bağlı değil, başkasına bağlı olduğundan, insanın kendi kendisine karşı duruşunda ahlaklı veya ahlaksız olabileceği düşünülemeyecektir.<sup>102</sup> Burada toplumun duruşu önemlidir. Ancak yine de ahlakla ilgili tam anlamıyla bir ölçüt bulunmamaktadır.<sup>103</sup> Peki toplum içinde yaşanıldığında neye göre hareket edilecek, kim ölçüt alınacaktır? Ölçüt yine tek tek bireylerin kendisi mi, belli bir grubun veya toplumun kabulü mü, yoksa dini kurallar mı olmalıdır? Toplum içerisinde insanların başına buyruk hareket ettikleri düşünüldüğünde, tıpkı bireylerin toplumdan ayrı tek başlarına yaşamalarındaki gibi herkes için geçerli mutlak bir ahlak yasasından söz edilemeyecek, herkesin kendi doğru ve yanlış olacaktır. Birinin doğru gördüğü şey, bir başkasına yanlış gelecek ve bu böyle devam edecektir. Yine bir toplumun doğrusu da başka bir topluma yanlış gelecektir. Ahlakın içeriği çeşitli toplumlarda ve çağlarda değişmektedir. Anlaşılan o ki ahlaki hükümler bireysel boyutta tam anlamıyla değişken, belli bir grupta görüldüğünde ise kısmen görecelilik taşımaktadır. Değişmeyen hükümler hırsızlığa, yalancılığa ve sahtekarlığa müsaade edilmemesi gibi genel durumlarda geçerlidir.<sup>104</sup> Oysa din temel alındığında doğru ve yanlışlar, diğerleri gibi göreceli değil, mutlak hale gelecek, her koşulda herkes tarafından geçerliliğini sürdürecektir. Çünkü dinin doğruları herkes için geçerlidir. Ancak dinin belirlediği değerler her zaman geçerli olmasına karşın, her koşulda geçerli değildir. Bazen yalan söylemek, doğru söylemekten daha az zararlı olduğu için tercih edilebilmektedir. O halde dine göre mutlak ahlak vardır, ancak duruma göre ahlaki görecelilik vardır.

<sup>102</sup> Nurettin Topçu, *Ahlak*, s.18, 179.

<sup>103</sup> Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 18.

<sup>104</sup> Alexis Bertrand, *Ahlak Felsefesi*, s. 13.

Ahlaki göreceliliğin olup olmaması aslında insanların değerlere yaklaşımıyla alakalıdır. Bu anlamda öznelci ve nesnelci olmak üzere iki görüşün ortaya çıktığı görülmektedir. Ahlaki rölativizm ve ahlaki mutlakçılık (evrenselcilik) diye de bilinen öznelci ve nesnelci görüşler, etik tarihinde ilk kez sofistler ile Sokrates (M.Ö.469-399) ve Platon'un (M.Ö.427-347) savunduğu erdemi temel alan yaklaşım arasında bulunan karşıtlıktan sonra iyice gün yüzüne çıkmıştır.<sup>105</sup> Bunlardan ilki olan öznelci yaklaşıma göre donmak üzere bulunan kişi için ateş ve susuzluktan ölmek üzere olan için su, o anda kilolarca altından daha değerli olduğundan, değerler kişiden kişiye değişmektedir. Bunun sonucu olarak değerler toplumdan topluma da farklılık taşımaktadır. Bir İspanyolun ahlak anlayışı, bir Türkün ahlak anlayışından farklı olabilmektedir. Örneğin bir matadorun boğayı öldürmesi bir İspanyol için başarı sayılırken, bir Türk için tiksindiricidir.<sup>106</sup> Bu nedenle değerlerin kaynağı bizzat insanın kendisidir. Bu görüşü başta sofistler, hazcılar, faydayı temel alanlar, ahlaki duyguya dayandıranlar ve nihilistler savunmaktadır.<sup>107</sup>

İkinci görüş olan nesnelci yaklaşım ise bunun tam tersini söyleyerek değerlere genel bir özellik yüklemektedir. Bunlar evrensel ahlak yasasının varlığını kabul etmektedir. Adam öldürmenin kötü olması onlar için, üçgenin iç açılarının yüz seksen derece olması kadar kesindir. Dolayısıyla değerler kişiden kişiye değişiklik göstermediği için evrenseldir. Bu görüşü de erdemi temel alanlar, Tanrı'ya inanlar, ahlakın kaynağını akla ve sezgiye dayandıranlar, ödev ahlakını kabul edenler ve faydacılar savunmaktadır.<sup>108</sup>

Genel olarak bakıldığında gerek öznelci, gerekse nesnelci ahlaki görüşler olsun bunların hiçbirisi tam anlamıyla yeterli değildir. Çünkü büyük bir çoğunluk tarafından yeterli diye bilinen nesnelci yaklaşımda bile evrensel ahlak yasasını belirleyen özelliklerin kendi arasında subjektif ve objektif özellikler şeklinde ikiye ayrıldığı görülmektedir.<sup>109</sup> Böyle bir ayrımın oluşmasına ise faydacılar neden olmaktadır. Faydacılar, ahlaki eylemi fayda temelinde ele aldıkları için daha önceden belirtildiği gibi aslında evrensel ahlak yasasını kabul etmeyenler arasında değerlendirilmektedir. Ancak onlar haz ve fayda anlayışını tek kişinin değil, genelin mutluluğuna dayandırdıkları için evrensel ahlak yasasını kabul edenler arasında yer almakta, bu yasayı da subjektif özelliklerin belirlediğini savunmaktadır. Görüldüğü üzere faydacılığın nesnel göreceliğin bir çeşidi olması, yani

<sup>105</sup> Doğan Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi*, İstanbul 2014, s. 75.

<sup>106</sup> Sedat Yazıcı, *Felsefeye Giriş*, İstanbul 2001, s. 157.

<sup>107</sup> Cafer Sadık Yaran, *Ahlak ve Etik*, s. 24.

<sup>108</sup> Hüsameddin Erdem, *Ahlak Felsefesi*, s. 36.

<sup>109</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Felsefeye Giriş*, Ankara 2007, s. 193.

hem evrensel ahlak yasasını kabul etmeyen öznelciler, hem de kabul eden nesnelciler arasında bulunması mevcut yetersizliğin göstergesidir.<sup>110</sup>

Ahlaki görüşlerin yetersizliği konusunda uzlaştıracı bir yol izlenerek buna bir çözüm bulunabilir. Buna göre değerlerin hem nesnel, hem de öznel bir yanının olduğu söylenebilir. Örneğin bal insan sağlığına yarayan bir besin maddesidir. Bala yüklenen değerlerin bir kısmı taşıdığı nitelikten kaynaklanmakta, bir kısmı da onun faydasını görenler tarafından kabul edilmektedir.<sup>111</sup> O halde buradan hareketle şöyle söylenebilir: Ahlaki kabuller her ne kadar kişiden kişiye, toplumdan topluma ve dini anlamda duruma göre değişiklik gösterse de, genellilik ilkesi gereğince insanların yapması gereken bir takım ödevler vardır ki bunların bir kısmı neredeyse her toplumda ve her dinde herkes tarafından kabul görmektedir.<sup>112</sup>

İnsanın öncelikle kendisine karşı ödevleri vardır. Bu ödevler sağlıklı beslenmesi, spor yapması, hayatını koruması, ilim öğrenmesi, aşırılıklardan uzak durmasıdır. Ailesine karşı ödevleri eşlerin karşılıklı mutlu olmalarını sağlaması, çocuklarına iyi bir gelecek hazırlaması ve anne ve babasına bakmasıdır. Yine kişinin topluma ve milletine karşı ödevlerinin başında çalışmak bulunurken, sonrasında milleti için fedakarlık ve kahramanlıklar göstermesi gelmektedir. İnsanlığa karşı da bir takım ödevleri vardır. Dünyada yaşayan herkes insanlık cemiyetinin birer organıdır. Bir parçası olunan cemiyetin faydası için yapılan her faaliyet bu kapsama girmektedir. Son olarak Allah' a karşı ödevleri vardır. Bunlar, her dinin benimsediği ibadetlerdir. İbadetler hem Allah'a şükür ifadesidir, hem de ruhun terbiyesi için gereklidir. Sayılan ödevlerin hepsi aslında kişinin kendisine karşı olan ödevleriyle bağlantılıdır. Çünkü hepsinin gayesi, bir insanın varlığını esas amacına doğru ilerletmektir. Özetle bireysel ve toplumsal ödevler ahlakın belirleyici unsurları arasında yer almaktadır.<sup>113</sup>

Ahlakın tanımından anlaşılacağı üzere ahlaktan söz edilebilmesi için herkes tarafından kabul edilen gerekli şartların anlatılmasından sonra ahlaki kanunun üç sıfatının bulunduğu söylenebilir. Bunlar genellilik, yükümlülük ve zorlamaksızın herkes tarafından kabul edilen mecburiyettir. Dolayısıyla ahlaki bir kanun yapılması zorunlu olan, evrensel ve uygulanabilir nitelikte özelliklere sahiptir.<sup>114</sup> Ancak ahlakın kaynağı konusu bu kadar net değildir. Nitekim ahlakın nereden geldiği konusunda farklı anlayışlar geliştirilmiştir.

<sup>110</sup> İsmail Tunalı, *Felsefeye Giriş*, İstanbul 2009, s. 127; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefeye Giriş*, s. 194; Şahin Filiz, *Ahlakın Akli ve İnsani Temeli*, s. 55.

<sup>111</sup> Hüsameddin Erdem, *Ahlak Felsefesi*, s. 37.

<sup>112</sup> Nurettin Topçu, *Ahlak*, s. 63.

<sup>113</sup> Nurettin Topçu, *Ahlak*, ss. 63-68.

<sup>114</sup> Alexis Bertrand, *Ahlak Felsefesi*, s. 125.

Kimi insanlar ahlakı Tanrı'ya dayandırıp, ahlakın dinden çıktığını söylerken, bazıları da ahlakın dinden bağımsız bir özelliğinin olduğunu söylemiş, ahlakı insana dayandırmıştır. Birbirlerinden farklı anlayışa sahip olan bu kişiler, kendi aralarında değişik görüşler öne sürmüştür. Örneğin ahlakın dinden bağımsız özelliğini savunanlardan bir kısmı ahlakın kaynağı olarak akli temel alırken, bir kısmı da insanın duyularından hareketle deneyi temel almıştır. Dini dayanağı dikkate alanlar arasında da ufak da olsa görüş farklılıkları mevcuttur. Şimdi bunlara kısaca değinilecektir.

Ahlakın dinden çıkmadığını, din dışı bir belirlenmişliğin olduğunu kabul edenler, ahlakı bir temele dayandırmak üzere farklı yaklaşımlarda bulunmuştur. Bunlar akıl, sezgi ve duygu olmak üzere üçe ayrılmaktadır.<sup>115</sup> Akıl ile ahlakı temellendirenlerden Aristoteles (M.Ö.384-322), değerleri şeylerin tabiatına ait olarak görmektedir. Şeylerin tabiatına ait bu değerleri akıl kavradığı ve keşfettiği için mutluluk, aklın faziletine göre bir faaliyettir. İnsandaki akıl Tanrı'ya en çok benzeyen şey olduğundan, akli kavrayış anında insan, Tanrı'ya mahsus bir hayatı yaşamaktadır.<sup>116</sup> Kant da akıl vasıtasıyla ahlakı temellendirenler arasında yer almaktadır. Kant akli, teorik ve pratik akıl şeklinde ikiye ayırmaktadır. Teorik akıl bilgiyle alakalıdır ve bilgiye yönelmektedir. Pratik akıl ise kanuna uygun tercih hangisiyse, bunun mümkün olduğu durumda bu tercihin fiile geçilmesine yöneliktir.<sup>117</sup> Bu nedenle ahlaki sahada kendilerine göre hüküm verilen temel prensiplerin kaynağı pratik akıldır. Eylemleri sürekli etkileyen duygusal faktörlere karşı bir duruş sergilenmeli ve ahlaki eylemler, duyguların neden olduğu arzulardan bağımsız bir biçimde salt akıl vasıtasıyla temellendirilmelidir.<sup>118</sup> Ahlak vazifesinin anlaşılabilmesi için Tanrı fikrine ihtiyaç duyulmasına rağmen Kant'ın sisteminde değerleri koyan, insanın bizzat kendisidir. O, bir taraftan ahlaki değerleri insanın kendisinin koyduğunu, diğer taraftan da temel ahlak prensiplerinin evrensel boyutta olması gerektiğini savunarak kendisiyle çelişmektedir. Yine de bu görüşleriyle dinin insanı ahlaka değil, ahlakın insanı dine götürdüğü sonucuna varmaktadır.

Ahlaki sezgiciliğe gelince, onlara göre ahlaki değerler sezgi yoluyla kavranılır. G. E. Moore (1873-1958), ahlaki prensiplerin doğruluğu veya yanlışlığının anlaşılmasını, mantıki akıl yürütmelerle değil, doğrudan doğruya bir kavrayışla, yani sezgiyle olması gerektiğini söylemektedir. Bunu ispatlamak için basit ve bileşik kavram ayrımı yapmakta, ahlakı basit kavram olarak adlandırmaktadır. Ona göre kör birine bir atın tarifi yapılır,

<sup>115</sup> Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, Ankara 2012, s. 14.

<sup>116</sup> Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, ss. 30-31.

<sup>117</sup> Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, s. 33.

<sup>118</sup> Cafer Sadık Yaran, *Ahlak ve Etik*, s. 32.

çünkü at kendisinde basit birçok özellik taşıdığından bileşik bir kavramdır. Oysa değerler, “sarı” rengi gibi basit karaktere sahip olduğundan tarif edilemeyen özelliktedir ve tanımlanamaz.<sup>119</sup> Diğer yandan ahlaki bir ifadenin doğru veya yanlış olduğu yönünde bir söz söylenebilir, ancak bunu söylemek için kişilere yardımcı olacak yeti, haz ve acı deneyimlerin kaynağı olan duyular, deneysel deliller ve bunlarla bağlantılı akıl yürütmeler değil, ahlaki sezgilerdir.<sup>120</sup> Onun bu görüşleri, sezgilerin ahlaki doğruluk ve yanlışlık konusunu gizemli bir hale getirdiği ve sezgilerin doğruluğundan emin olmanın mümkün olmadığı, nesnel evrensel hakikatler için güvenilir olamayacağı noktasında eleştirilmiştir.<sup>121</sup>

David Hume (1711-1776) ise davranışların ahlakiliğinin akla göre değil, duygulara göre belirlendiğini iddia ederek ahlakı, duyu yoluyla temellendirmektedir. Ona göre akıl, tek başına herhangi bir davranışı meydana getirecek güçte değildir. Çünkü davranış açısından akıl, atıl bir haldedir ve herhangi bir tutku veya heyecan ile yapılmış bir tercihi engelleme gücüne sahip olmaktan uzaktır. Adam öldürme eylemini buna örnek olarak verir. Hume, adam öldürmenin ister haklı bir sebebe dayanacak şekilde, isterse de bir cinayet tarzında işlensin, her iki durum fiziki olarak aynı olduğundan aklın bu iki durumdan birine iyi diğerine kötü deme yetkisinin bulunmadığını, ancak duygular vasıtasıyla değerlendirmenin yapılabileceğini söylemektedir. Dolayısıyla eylemlerin ahlakiliğini belirleyen şey, Kant’ın dediği gibi akıl değil, duygudur. Tutkuların karşısında duramayan akıl, tutkuların kölesidir ve öyle olması gerekmektedir.<sup>122</sup> Ahlak, duygu ile temellendirildiğinde değerler insan düşüncesinin ürünleri olacağından, bütün insanlar için bağlayıcı nitelikte evrensel bir ahlaktan söz edilemeyecektir.<sup>123</sup>

Özetlemek gerekirse ahlakın din dışı bir temele dayandığını savunanlar akıl, sezgi ve duygu olmak üzere üç farklı yaklaşımda bulunmaktadır. Ahlakı akla dayandıranlara göre değerler evrenseldir. Ahlakı din dışı temellerden akla dayandıran ve ahlak ilkelerinin evrensel olması gerektiğini ısrarla ilk defa vurgulayan kişi Kant’tır. O, insanın sadece akıl sahibi değil, duygularının da olduğunu kabul eder. O zaman böyle bir varlığın her zaman rasyonel hareket etmesi beklenemeyeceği için ahlaki değerlerin evrensel boyutta genel geçer olması imkansızdır. Ahlakı sezgiye dayandıranların savunusuna göre teorik boyutta ahlaki değerler, insan zihninin icat ettiği kavramlar değil, insanın idrak ettiği veya

<sup>119</sup> Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, s. 134.

<sup>120</sup> Cafer Sadık Yaran, *Ahlak ve Etik*, s. 19.

<sup>121</sup> Cafer Sadık Yaran, *Ahlak ve Etik*, s. 20.

<sup>122</sup> Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, s. 67.

<sup>123</sup> Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, s. 137.

keşfettiği evrensel özlerdir.<sup>124</sup> Ancak değerlerin, doğrudan doğruya insanın kavradığı nitelikler olarak görülmesi şüpheciliği doğuracağından bu durumda da ahlaki değerler evrensel boyutta görülemeyecektir. Duygu ile ahlaki temellendirenlerin görüşü zaten evrensel boyutta bir değerlerin olmadığı yönündedir. Sonuç olarak ahlakın din dışı temellendirilmesi durumunda ister akla, ister sezgiye, isterse de duyguya yer verilsin ahlaki değerler evrensel nitelikte değildir. Çünkü din ile temellendirilmeyen teorilerin hepsinde eksik olan neden, ahlak ilkelerinin belirlenmesinde zaman ve zemine göre değişmeyen, vahiy gibi sabit bir ölçütün olmayışıdır. Demek ki ahlaki değerler din ile temellendirildiğinde ancak herkes tarafından kabul edilecek seviyede görülecektir.<sup>125</sup>

Din ile temellendirilen ahlak anlayışını savunanların hepsi, ahlakın kaynağını mutlak varlık olan Tanrı'ya dayandırmışlardır. Değerlerin kaynağı Tanrı olunca da herkes için geçerli olan evrensel bir ahlakın bulunduğu kabul edilmiştir. Ancak bu değerlerin bilgisinin elde edilmesi noktasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Ahlak teorisini doğrudan doğruya vahiy ile temellendiren Eş'ari (874-936) ve onun görüşlerine sıkı sıkıya bağlı Gazzali'ye (1058-1111) göre değerlerin, Allah'ın buyruklarından bağımsız, objektif bir varoluşları yoktur. Dolayısıyla adalet, iyilik, kötülük gibi ahlaki değerlerin Allah'ın murat ettiği şeyden başka, herhangi bir manaları yoktur. Mu'tezili kelimcılara göre ise iyilik, kötülük, adalet gibi ahlaki değerler, Allah'ın iradesinden bağımsız, gerçek bir varoluşa sahiptir. O halde Eş'ari ve onun görüşlerini savunanlar bir şeyin iyi veya kötü olmasını Allah'ın onu iyi veya kötü kılmasına bağlarken, Mu'tezile ekolüne bağlı olanlar iyi veya kötünün, Allah'ın onu emretmesi veya yasaklamasına bağlı olmadan bulunacağını kabul ederler. Vahyin rolü onlara göre akıl ile bilinmeyen konularla alakalıdır.<sup>126</sup>

Ahlakın dine, dolayısıyla Tanrı'ya bağlı olduğu şeklindeki görüşlerin eleştirildiği konuyla ilgili ilk tartışma milattan önce yaşayan Platon'un diyalogunda geçmektedir. Platon, diyalogunda bu eleştirisini Euthyphro deyimiyile dile getirmektedir.<sup>127</sup> "Euthyphro Tartışması" adı verilen bu tartışmadan hareket edilerek daha sonra şu soru sorulmuştur: "X, Tanrı istediği için mi iyidir, yoksa iyi olduğu için mi Tanrı onu istemektedir?"<sup>128</sup> Bu tartışmaya Tanrı-ahlak ilişkisi üzerinden cevap verilmiştir. Tanrı-ahlak ilişkisine ya Tanrı'nın varlığı, ya da ahlak açısından bakılmaktadır. Tanrı kavramından hareket ederek ahlaka ulaşmaya çalışan teistlere göre Tanrı istediği için X iyidir. Dolayısıyla iyi ile

<sup>124</sup> Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, s. 135.

<sup>125</sup> Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, s. 161.

<sup>126</sup> Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, s. 89.

<sup>127</sup> Şahin Filiz, *Ahlakın Akli ve İnsani Temeli*, s. 53.

<sup>128</sup> Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 9.

Tanrı'nın iradesi arasında özdeşlik vardır.<sup>129</sup> Eğer bir şey iyi diye Tanrı onu emreder ve kötü diye Tanrı onu yasaklarsa, bu durumda Tanrı'nın iradesi kendisi dışında bir gerçekliğe tabi olacağından Tanrı, güç ve bilgi yönünden sınırlı olacaktır. Diğer yandan ahlaktan Tanrı'nın varlığına gidileceğine inananlar ile ateistler ise ahlakın objektif ve evrensel niteliğe sahip olduğunu savunmaktadır. Onlara göre bir şey, Tanrı buyurduğu için değil, iyi olduğu için yapılmaktadır. Tanrı'nın buyurduğu her şeyin iyi olduğu düşünülse bile buyrukların iyi olması, iyi denilen her şey hakkında ilahi bir yasanın bulunduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü onlar Tanrı'nın buyruğunun öne çıkmasının, ahlakın otonomluğunu yıkacağını öne sürmektedir. Bu durumda ise ne insanın özgürlüğünden, ne de ahlaktan söz edilecektir.<sup>130</sup>

Yukarıda belirtildiği gibi İslam anlayışını savunanlar arasında da bu tartışmalara devam edilmiş ve Tanrı'nın buyruklarından bağımsız olarak, davranışların ahlaken iyilik ve kötülük gibi özelliklerinin olup olmadığı tartışılmıştır. Eş'ari ve onun görüşlerini benimseyen kelamcılar birinci alternatifi seçmiş ve "X, Tanrı istediği için iyidir." demişlerdir. Mu'tezile mezhebi mensupları ise insanların aklı ile iyi ve kötüyü ayırt edebildiği görüşünden hareketle vahiyden bağımsız olarak ahlak ilkelerinin bilgisine sahip olunabileceğini belirtmiş, ikinci yolu takip etmişlerdir.<sup>131</sup> Ancak tekrar belirtmek gerekirse Müslüman düşünürler tarafından savunulan her iki anlayışa göre ahlakın dayanağı dindir ve ahlaki değerler evrenseldir.

Ahlakın kaynağını dine dayandıran teistler ile insana dayandıran ateistler arasında ahlakın temeli konusuyla alakalı yoğun tartışmalar yaşanmıştır. Eleştirilerin çoğu teistler tarafından yöneltilmiştir. Teistler ateistleri özellikle ahlaksızlıkla suçlamaktadır. Çünkü onlara göre Tanrı'nın olmadığı bir dünyada her şey mübahtır. Tanrı'ya dayanmayan ahlak temelsizdir. Her toplum kendine göre belli bir ahlaki yasa geliştirmektedir. Örneğin Eski Yunanlılarda hırsızlık, kahramanlıkla eş görülmektedir. Budistlerde et yemek vahşiliktir. Bazı kabilelerde insanlar kıyafet giymeden birbirlerinin yanında dolaşabilmektedir. Bu sayılanlar dikkate alındığında teistlere göre ilahi ölçü dikkate alınmadığı zaman, insanlar

<sup>129</sup> Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 141.

<sup>130</sup> Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 173; Ayrıca Tanrı'nın iyiliği ile insanın iyiliği arasında bir derece değil, mahiyet farkı olduğu çok iyi bilinmelidir. Bundan dolayı ahlakilik insana atfedildiği anlamda Tanrı'ya atfedilemez. İnsanın ahlaki tecrübesinde derece derece bir yükseliş vardır; eksiklikten tamlığa doğru bir ilerleme vardır. Oysa Tanrı'nın iyiliğinde değişimden uzak tam bir yetkinlik bulunmaktadır. Bkz. Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 164.

<sup>131</sup> Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 10.

aşırılıkları ölçü alabilmektedir. Yani Tanrı yerine insanın temel olduğu ahlaki kurallar bütünü her zaman bünyesinde eksiklik taşıyacaktır.<sup>132</sup>

Ahlakı, bir yaşam biçimi olarak gören ve kendilerinin de bu noktada belli bir ahlak anlayışına sahip olduğunu söyleyen ateistler,<sup>133</sup> teistlerin iddiaların karşı şu görüşü öne sürmektedir: Ahlaken uygun olmayan eylemlerin gerçekleşmesi Tanrı'nın olup olmamasına değil, tamamıyla insani özelliklere dayanmaktadır. Onlara göre otorite olarak Tanrı'yı kabul eden dinler arasında bile fikir farklılıkları vardır. Örneğin İslam dininde domuz etinden kaçınılması gerektiği belirtilirken, Hinduizm'de kaçınılması gereken şeyin inek eti olduğu söylenmektedir. Tanrı var diye insanlar tam anlamıyla ahlaklıdır, ya da Tanrı yok diye insanlar ahlaki anlamda olgunlaşmamıştır denilemez. Tanrı'nın varlığına inanan nice dindar insanlar vardır ki her türlü ahlaksızlık kendisinde görülebilmektedir. Örneğin papazların çocuklara karşı işlemiş olduğu cinsel istismar suçları zaman zaman kamuoyuna yansımaktadır. En dindar geçinen insanların bile ahlaksızca eylemlerde bulunduğu düşünülürse ateistlere göre Tanrı'nın varlığı hiçbir şey değiştirmeyecektir. Bu bakımdan ateistler, kendilerini teistler kadar ahlaklı görür. Ateist olanlardan da ahlaksız tutum sergileyenlerin çıkabileceklerini kabul etmelerinin yanında ateistler, kendilerinin bazı durumlarda teistlerden daha ahlaklı olacaklarını da savunmuştur. Bir kısım ateist tarafından din, savaşımlara yol açtığı, kürtaj ve embriyonik kök hücre araştırmasına kısıtlama getirdiği, homoseksüelliğe, kadınlara ve başka masum insanlara zarar verdiği için tehlikeli görülmüştür. Ancak bu tür iddialar dinin ahlaksızlığa yol açtığını kanıtlamamaktadır. Çünkü ateistlere göre ahlakın temelinde insani tercih vardır ve onlar için asıl tehlikeli olması gereken şey dine biçim veren insanlardır.<sup>134</sup>

Tanrı insanlara bir şeyi yapmasını emrediyorsa o şeyi yapmayı, yapmamasını emrediyorsa yapmamayı ahlaki görev olarak gören teistler için Tanrı'nın kabul edilmemesi durumunda ahlakın temelinde insani tercihler bulunacağından ahlak, öznel bir nitelik taşır. Ancak ateistler buna karşı çıkarak kendilerinin de nesnel ahlakı kabul ettiklerini söylerler. Onlara göre dinin yayılmadığı yerlerde ve büyük dinlerin gelmesinden önceki çağlarda da insanlar yaptıkları eylemlerden sorumludur. Tanrı'nın bir emri verdiğinin bilinmesinin tek yolu, o emrin ahlaka uygun olup olmadığının zaten biliniyor olmasıdır. Dolayısıyla neyin doğru, neyin yanlış olduğu bilinmeden, Tanrı'nın neyi emrettiğinin bilinmesinin bir yolu

<sup>132</sup> Hüseyin Karatay, *Düşünce Sarkacı*, Malatya 2007, s. 37.

<sup>133</sup> Bülent Sönmez, *Bulanık Çağ*, s. 43.

<sup>134</sup> Walter Sinnott-Armstrong, *Tanrısız Ahlak*, çev. Atilla Tuygan, İstanbul 2012, s. 37.

yoktur.<sup>135</sup> Örneğin herhangi bir dine inanmayan ve dinin emirlerini bilmeyen birine o dinde yasak olan bir eylem sorulduğunda o kişi de bu eylemin kötü yanının olduğunu ve yasaklanması gerektiğini söyleyebilir.<sup>136</sup> Bir eylemin başkalarına zarar vermesi o eylemin yapılmaması ve yine bir eylemin başkalarına zararı önlenmesi o eylemin yapılması için bir nedendir ve bunun Tanrısal bir güç tarafından belirlenmesine gerek kalmadan insanlar tarafından bilinmesi çok normaldir. Bu nedenle ateistler, teistlerin iddia ettikleri gibi ahlaka öznel değil, genel anlamda nesnel yönden bakmakta, bir yasa koyucunun olmaması kaydıyla genel ahlak yasalarını kabul etmektedirler.

Ahlakın kaynağını insana dayandıran ve aynı zamanda nesnel bir ahlakın olabileceğini söyleyen ateistler, teistlerin ahlaki olarak kötü gördükleri her şeyi kendilerinin de kötü gördüklerini belirtirler. Örneğin ateistler için de hırsızlık yapmak, adam öldürmek kötüdür. Ayrıca ateistler, ahlaki yaklaşımlarının teistlerden farklı olarak iyi niyet taşımakta olduğunu söylerler. Onlara göre teistler cennete gitmek, ya da cehenneme düşmemek için hayır işi yapmaktadır. Dinen bir şeyin yasak olması nedeniyle o şeyi yapmayanlar, çoğunlukla başına gelecek kötü olaydan dolayı yapmaz, yoksa karşı taraf zarar görüyor diye değil. Eğer ahlaklı olmak için tek neden cehennemden kurtulmak, ya da cennete gitmekse, eylemler ahlaka uygun değildir.<sup>137</sup> Diğer yandan dindarların, dindar olmayanlardan daha az kötülük veya fazla hayır yaptıkları bilinmemektedir. Bazı dindarların daha büyük kötülükte bulundukları ve bazı ateistlerin de daha çok iyilik yaptıkları görülmektedir. Ateistler bu görüşlerinde bir yere kadar haklı olabilir; hatta bazı ateistler, teistlerden daha ahlaklı olabilir, ancak bir ateist ne kadar ahlaki bir davranışta bulunursa bulunsun, bu durum ateizmin genel anlamda ahlaki bir anlayış olduğunu göstermemektedir.<sup>138</sup>

Kısacası gerek teistler, gerekse ateistler, hatta dünyadaki bütün insanlar tarafından ahlaki değerlendirmeler içeren seçimler yapılmaktadır. Kişinin ahlaka uygun davranıp davranmaması çoğunlukla Tanrı kabulü üzerinden değerlendirilmektedir. Teistler ahlakın kaynağını Tanrı olarak gördüklerinden onlara göre genel ahlak yasaları vardır ve ahlak nesnel özellik gösterir. Ateistlerin çoğu için de nesnel ahlaktan söz edilebilir, ancak onlara göre ahlakın kaynağı Tanrı değil, insandır. Her iki kesimden olanlar birbirlerini farklı gerekçelerle suçlamışlardır. Teistler, ateistlerin bütünüyle ahlaka uygun davranmadıklarını; ateistler de teistlerin cennet ve cehennem algısıyla ahlaki eylemlerini gerçekleştirdiklerini

<sup>135</sup> Walter Sinnott-Armstrong, *Tanrısız Ahlak*, s. 110.

<sup>136</sup> Walter Sinnott-Armstrong, *Tanrısız Ahlak*, s. 90.

<sup>137</sup> Walter Sinnott-Armstrong, *Tanrısız Ahlak*, ss. 96-97.

<sup>138</sup> Bülent Sönmez, *Bulanık Çağ*, s. 44.

ve teistler içinden de ahlaka uygun davranışta bulunmayanların çıktıklarını söylemektedirler.

Ateistlerin dediği gibi inançlı kişilerin de rahatlıkla ahlaka aykırı hareket ettikleri düşünüldüğünde, ahlaki eylemler, kişilerin iradelerine göre şekillenmektedir. Peki insanlar istedikleri şekilde, ahlaki anlamda bazen iyi, bazen de kötü eylemlerde bulunuyorsa, insanların ahlakı değişir mi? Ahlakın değişip değişmediği konusunda farklı görüşler öne sürülmüştür. Bunun nedeni ise ahlakın, insanın huyları ile arasında kurulan ilişkiden kaynaklanmasıdır. Öteden beri hem Batıda, hem de İslam dünyasında insanın huyları/davranışları, tekrar belirtmek gerekirse, ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi insanın yaratılışında mevcut olan tabii huy, ikincisi de alışkanlıklarla meydana gelen kazanılmış huydur. İşte insandaki bu iki farklı huyun dikkate alınması sonucu kimileri ahlakın değişmediğini, kimileri kısmen değiştiğini, kimileri de tamamen değiştiğini kabul etmektedir. İnsanda bulunan tabii huyu dikkate alıp, kazanılmış huyu kabul etmeyenler için insanların ahlakı değişmez. Schopenhauer (1788-1860), Lamarck (1744-1829), Darwin (1809-1882) gibi bu görüşü savunanlara göre insanlar iyi ve kötü huylarıyla birlikte doğarlar ve bunların iyilerinden faydalanırlar, kötülerini de hayat boyu sırtlarında taşırlar.<sup>139</sup> Tabii huy ve kazanılmış huyun ikisini birden dikkate alıp, tabii huyun değişmeyeceğini, ancak kazanılmış huyun değişeceğini savunanlara göre de ahlak kısmen değişmektedir. Son olarak hiçbir huyun tabii olmadığını, insandaki bütün huyların dış tesirler sonucu kazanıldığını ve bundan dolayı da ahlakın değişebileceğini söyleyenler bulunmaktadır. İbn Miskeveyh (940-1030), Farabi (872-950), İbn Sina (980-1037), Gazali gibi İslam ahlakçılarının çoğu ahlakın değiştiğini söylemektedir.<sup>140</sup> Farabi'ye göre nasıl ki bazı insanlar belli sanatlara kabiliyetli doğuyorsa bir takım iyi ve kötü davranışlara doğuştan meyilli olabilir. Burada önemli olan kişinin hangi davranışı sürdürdüğüdür. İyi bir ahlak ancak alışkanlık sonucu meydana geldiği gibi, kötü ahlak da ancak alışkanlık sonucu meydana gelir.<sup>141</sup> Gazali'de benzer görüşler öne sürmüştür, ahlaki değişimin kabul edilmesi gerekliliğini vurgulamıştır. Ona göre şayet ahlaki değişikliklerin kabul

<sup>139</sup> Hüsameddin Erdem, *Ahlak Felsefesi*, s. 65; Schopenhauer, bir kişinin karakteri hakkında değerlendirmede bulunmadan önce o kişinin anne-babası hakkında bilgi sahibi olunması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Çünkü ona göre ahlakın konusu olsun veya olmasın bütün davranışlar kalıtsaldır. Bkz. Arthur Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine*, diz. Zehra Betül Aslan, Ankara 2015, s. 75.

<sup>140</sup> Hüsameddin Erdem, *Ahlak Felsefesi*, s. 67.

<sup>141</sup> Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, *İslam Ahlak Felsefesi*, s. 64; Farabi'nin görüşleri daha sonraları yaygın bir şekilde kabul görmüştür. Örneğin onunla benzer görüşleri savunan kişilerden birisi Nurettin Topçu'dur. Ona göre de insanlar nasıl ki doğuştan düşünme yetisine sahipse, ahlak yetisine de sahiptir. Şuurun gelişmesinde zihnin terbiyesine ihtiyaç duyulduğu gibi ahlakın gelişmesinde de ahlaki terbiyeye ihtiyaç vardır. Ahlakı davranış, insanda alışkanlık yoluyla kazanılmaktadır. Bkz. Nurettin Topçu, *Ahlak*, s. 114.

edilmemesi durumunda öğüt ve nasihatlerin bir anlamı olmayacaktır. Hayvanlar dahi eğitilebilirken insanların bu noktada eğitilmeleri son derece doğaldır.<sup>142</sup> İbn Miskeveyh ise insanda bulunan iki huydan hareket edip, ahlakı ikiye ayırarak konuya açıklık getirir. Mizaçtan kaynaklanan tabi ahlak içerisinde kişilerin korkuları ve gülme şekilleri gibi durumları bulunurken, alışkanlık ve eğitimle kazanılan ahlak içerisinde ise düşünülerek yapılan ve süreç içerisinde alışkanlık ve huy haline gelen davranışlar yer almaktadır. Öyleyse İslam ahlakçıları açısından ahlakın değiştiği kolaylıkla söylenilebilir.<sup>143</sup>

Burada ahlakın değişiminden bahsedilirken, insanın ahlaken değişik eylemlerde bulunma kapasitesinden söz edildiği unutulmamalıdır. Yoksa ahlaki anlamda dinlerin temel ilkelerinde asla bir değişimin görülmesi söz konusu değildir. Örneğin canın ve malın dokunulamaz oluşu her koşulda geçerlidir. Dinlere göre nasıl ki geçerli bir neden olmadan adam öldürmek bin yıl önce yasaksa, bin yıl sonra da yasaktır.<sup>144</sup> Bu nedenle ahlaki ilkelerde kişiye, zamana ve topluma göre değişilebilir bir nitelik bulunmamaktadır. Mevcut olan değişkenler ise ilkeler değil, onların zamanla soyutlanmış pratikleridir.<sup>145</sup>

### 1.1.1. Etik ve Ahlak Ayrımı

Etik ile ahlak arasındaki fark ilk etapta anlaşılamayabilir. Doğan Özlem'in (1944-...) de dediği gibi bu iki kavram arasında ayrım yapmak gerekli olmakla birlikte, özellikle tarihselci/göreci açıdan bakıldığında ayrım yapmanın bir noktadan sonra olanaksız olduğu görülmektedir. Çünkü Özlem, her ahlakta bir etiğin, her etikte bir ahlakın içerilmiş olduğunu düşünmektedir.<sup>146</sup> Çoğunlukla birbirine karıştırılan bu iki kavram arasında yine de bir takım farklar vardır. Aşağıda bu farklar sıralanacaktır:

a) Etik, ahlaka göre daha açık bir kavramdır. Açık bir kavram olmasından dolayı özellikle felsefede kendine özgü bir anlam kazanmıştır.<sup>147</sup> Ahlak ise yeterince açık bir kavram değildir.<sup>148</sup>

<sup>142</sup> Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, *İslam Ahlak Felsefesi*, s. 65.

<sup>143</sup> Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, *İslam Ahlak Felsefesi*, ss. 150-151.

<sup>144</sup> Ümit Aktaş, *Tarihin Devrimci Yüzü ve İslami Devrim*, İstanbul 1996, s. 53.

<sup>145</sup> Şahin Filiz, *Ahlakın Akli ve İnsani Temeli*, s. 55; Kur'an-ı Kerim'in 91. suresi olan Şems Suresi'nin 8. ayetinde Allah, insana kötü ve iyi olma kabiliyetlerini verdiğini söylemektedir. Bu ayetten de anlaşıldığı gibi insan ahlaken değişmektedir. Bkz. Kur'an Yolu Meali, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2014.

<sup>146</sup> Doğan Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi*, s. 174.

<sup>147</sup> Doğan Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi*, s. 175.

<sup>148</sup> Harun Tepe, *Etik ve Metaetik*, Ankara 2010, s. 14.

b) Felsefenin eski ve temel bir dalı olan etiğin, diğer felsefe dalları arasında önemli bir ilişkisi vardır. Ancak ahlak, böyle bir ilişkiden uzak, yere ve zamana göre değişen ve davranış belirleyen normlardan ibarettir. Dolayısıyla çeşitli ahlak türlerinden söz edilmektedir.<sup>149</sup>

c) Eleştirel tarafı öne çıkan etik, ahlaki yargılar vermek yerine, verilen yargıların ne demek istendiğini analiz etmektedir. Bu yönüyle etik, ahlak yargılarının mantığı olarak karşımıza çıkmaktadır. Ahlak ise normatiftir, yani kural koyucudur.<sup>150</sup>

d) Etik bir bilgi alanını adlandırmakta, filozof burada “bu nedir?” gibi sorular sorabilirken, ahlak toplumsal ve tarihsel bir olguyu ifade etmektedir.<sup>151</sup>

e) Etik, konu edindiği alanla ilgili, alanın yapısının izin verdiği kadarıyla doğru ve kesin bilgilere ulaşmaya çalışır. Bilgiler toplumdan topluma değişmesi sözkonusu olan şeylerden değildir.<sup>152</sup>

g) Etiğin ana konusu eylemdir, eylemle ilgili tüm unsurlardır. Bunlar eylemin içinde yapıldığı koşullar, yöneldiği şey, sonuçları ve doğruluğu ile yanlışlığı gibi hususlardır. Ancak çoğunlukla eylem, sonuçlarına bakılarak değerlendirilmektedir.<sup>153</sup>

### 1.1.2. Ahlakın İçine Aldığı Öğeler

İlk olarak kendi içeriği ve gündemi içinde ahlaki etkinlikler vardır. Hangi davranışların toplumsal kabul gördüğü ve hangi törelerin yaygın olduğu konuları işlenir. Bir eylemin toplumsal kabul derecesi onun ahlaki boyutunu da belirler. Bu nedenle bazı toplumlarda ahlaki olarak adlandırılan davranışlar, diğerlerinde ahlak dışı kabul görebilir. Bunda belirleyici olan unsurlardan birisi de törelerdir.

Ahlakın içerisine aldığı bir diğer öge insanlar karşısındaki çeşitli ödev yükümlülükler biçiminde kendini gösteren ahlaki yükümlülüklerdir. Bu kısımda ahlaki normlar, ödev, sorumluluk, vicdan ve adalet ve adaletsizlik ile ilgili konular ele alınır. Şüphesiz ahlaktan söz edilince akla ilk olarak bu kavramlar gelmektedir. İnsanlar arası ilişkilerde insanların taşıdığı çeşitli ödevler, yükümlülükler vardır. Vicdan sahibi her insan adalet duygusunu taşımaktadır.

<sup>149</sup> Sevgi İyi, “Etik Nedir?” Ed. İoanna Kuçuradi-Demet Taşdelen, *Etik*, s. 8.

<sup>150</sup> Doğan Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi*, s. 179.

<sup>151</sup> Ahlak, adil veya erdemli olma gibi davranış ölçütlerini dikkate alırken; bir bilgi alanı olan etik, adaletin veya erdemin ne olduğuna yönelik sorulara yönelmektedir. Bkz. Sevgi İyi, “Etik Nedir?” Ed. İoanna Kuçuradi-Demet Taşdelen, *Etik*, s. 8.

<sup>152</sup> Harun Tepe, *Etik ve Metaetik*, s. 15.

<sup>153</sup> Harun Tepe, *Etik ve Metaetik*, s. 16.

Ahlaka dahil olan ögeler bakımından bir diğer ayrım ise toplumsal yaşamın çeşitli alanlarında görülen ahlaki kuralların bulunuyor olmasıdır. Çalışma ahlakı, meslek ahlakı, gündelik ahlak ve aile ahlakı gibi alanlar dikkatle incelenir. Demek ki hayatın her alanını kuşatan ahlaki kurallar vardır.<sup>154</sup>

### 1.1.3. Sokrates ve Ahlak Felsefesinin Ortaya Çıkışı

Ahlakı, felsefi ve kuramsal anlamda, ciddi ve kapsamlı olarak ilk ele alan kişi Sokrates'tir.<sup>155</sup> Ondan önce Yunan düşünürleri hep madde dünyasının yapısını anlamaya çalışırken o, bunun yanlış olduğunu belirterek dikkatin dış dünyadan iç dünyaya çevrilmesi gerektiğini söylemektedir. Böylece söylemleriyle insan düşüncesini fiziki boyuttan ahlaki boyuta yükseltmiştir.<sup>156</sup>

Ahlaki görüşleriyle ilgili ondan kalan ve elimize ulaşan yazılı bir kaynak bulunmamaktadır. Sadece bir iki görüşü öğrencileri tarafından aktarılmıştır. Bunlardan biri erdemin bir bilgi olduğu ve öğretilebileceğidir. İkincisi ise kimsenin bilerek kötülük yapmayacağıdır. İkinci görüşün, birinci görüşün mantıksal sonucu olduğu açıkça ortadadır. Sokrates, Sofistler tarafından ortadan kaldırılmaya çalışılan doğru bilginin imkanını yeniden tesis etmiştir. Ona göre ahlaksız insan bilgisiz insandır. Ahlaklılık gerçekte doğru bilgi sorunudur. Doğru bilgi ise uygun eğitimle ortaya çıkartılır.<sup>157</sup>

En ünlü sofistlerden Protagoras (M.Ö.481-420), insanı her şeyin ölçüsü olarak görmüştür. Ahlakı bir bilim olarak görmemekle birlikte, herkes için geçerli olan prensipleri de kabul etmemektedir. Ona göre dünya üzerindeki insan sayısı kadar doğru bulunduğu için, aynı zamanda ne kadar insan varsa o kadar da ahlak vardır. Herkes için geçerli olacak mutlak bir ahlak yoktur. Sokrates, bu görüşe karşı çıkmıştır. Ahlakta, özelden geneli çıkarmayı, bireysellikten toplumsala ve evrensele yükselmeyi hedefleyerek genel bir ahlak anlayışına ulaşmaya çalışmıştır. Protagoras'ın aksine, ahlaki fikirlerin bütün ruhların içinde bulunduğu, herkesin zihninin hakikat ile dolu olduğuna inanmıştır.<sup>158</sup> Her şeyin insana bağlı olarak değer kazandığı anlayışından farklı olarak, insanlardan bağımsız bir takım etik

<sup>154</sup> İvan Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar, İstanbul 1991, s. 7.

<sup>155</sup> Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Ankara 1998, s. 131.

<sup>156</sup> Nurettin Topçu, *Ahlak*, s. 15.

<sup>157</sup> Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 132.

<sup>158</sup> Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul 2011, s. 43.

kavramların bulunduğunu öne sürmüştür.<sup>159</sup> Başka bir deyişle “İnsan her şeyin ölçüsüdür.” anlayışı yerine, “Tanrı her şeyin ölçüsüdür.” görüşünü yerleştirmeyi amaçlamıştır.<sup>160</sup>

## 1.2. Tarihsel Bağlamda Ahlaki Yaklaşımlar

Tarihin akışı içerisinde birçok ahlak anlayışının ortaya çıktığı görülmektedir. Bunların her biri kendilerine doğru gelen bir yol izlemekte, ayrı ayrı ahlak tanımında bulunmaktadır. Kimilerinin ahlak ölçütü bedensel hazlardan ibaretken, kimilerinininki de bilgi temelli erdem olmuştur. Bu nedenle her filozof ahlak kuramlarını kendi anlayışına göre tasnif etmiştir. Ancak batı ahlakında genellikle üç kuram ön plana çıkmıştır. Tarihsel açıdan bakıldığında bunlar erdem etiği, ödev etiği ve faydacı etikdir.<sup>161</sup> Burada bunlara ilaveten hazcılık ve metaetik de ele alınacaktır. Yalnız bu kuramlara geçmeden önce şurası çok iyi bilinmelidir ki bu yaklaşımların hiçbirisi, Sokratesçi okullardan biri olan Kynik Okulu takip edenler gibi hazzı tamamıyla reddetmemiştir.<sup>162</sup> Okulun kurucusu Antisthenes’in (M.Ö.445-365) görüşlerini takip edenler maddi ve hatta zihni bütün zevklerden uzak durmak suretiyle erdemli olunabileceğini savunmuştur.<sup>163</sup> Toplumsal hayatın zevklerini küçümseyen ve bunlardan vazgeçen Kynik okulun görüşleri,<sup>164</sup> ahlaki açıdan dünyadan uzaklaşmak yönünde olduğundan dolayı onların dışındaki yaklaşımlar aşağıda incelenecektir.

### 1.2.1. Mutluluk Ahlakı

Mutluluk ahlakı denilince hemen hemen bütün ilkçağ ahlak felsefesinin, hatta 18. Yüzyıl Aydınlanmasının bile bu karakteri taşıdığı görülmektedir. İlkçağda başta Herakleitos (M.Ö.540-480), Demokritos (M.Ö.460-370), Sokrates, Platon, Aristoteles olmak üzere, sonrasında Kynik ve Kyrene okuluna mensup olanlar ve Epikuros (M.Ö.341-270) hep mutluluk üzerine görüş bildirmişlerdir. 18. Yüzyılda Jeremy Bentham (1748-1832) ve John Stuart Mill (1806-1873) de bu anlayışı takip etmiştir. O halde mutluluk

<sup>159</sup> Vehbi Hacıcadıroğlu, *İnsan Felsefesi*, İstanbul 1997, s. 270.

<sup>160</sup> Fritz Heinemann, “Etik”, Der. Doğan Özlem, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, s. 381.

<sup>161</sup> Cafer Sadık Yaran, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*, İstanbul 2014, s. 61; Cafer Sadık Yaran, *Ahlak ve Etik*, s. 35.

<sup>162</sup> Sevgi İyi, “Etik Tarihinde Ana Yaklaşımlar” Ed. İoanna Kuçuradi-Demet Taşdelen, *Etik*, s. 28.

<sup>163</sup> Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 47.

<sup>164</sup> Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 48.

ahlakı denilince bunun içerisine hazcılığı savunanlar ve bunun devamı niteliğindeki faydacılar, materyalistler ve erdemi temel alanlar dahil edilmektedir.<sup>165</sup>

### 1.2.1.1. Hazzı Temel Alan Ahlak Yaklaşımı

Hazzı temel alan yaklaşımda insanın asıl amacı iyiye ulaşarak kötülükten kaçınmaktır. İnsan için iyi asıl amaç, kötü ise kaçınılacak şeydir. Mutluluk sorununu ilk ele alan filozof Demokritos'tur. O, iyi yaşam için mutluluğa önem vermektedir. İyi yaşam için haz ilkesinden hareket etmektedir. Ancak onun için hazzın elde edilişi değil, ölçülü oluşu önemlidir. Nitekim gaye olarak duyular yoluyla elde edilen maddi hazzlardan çok ruhsal yönden sağlam olmayı kabul etmektedir. Bütün insanlar için geçerli olacak bir iyilik ve gerçeklik düşüncesine sahiptir.<sup>166</sup> Mutluluk ve acı, ruhta yerleşmiştir. İnsan yalnız başına bile olsa kötü bir şey düşünmemeli ve yapmamalıdır.<sup>167</sup>

Demokritos'tan sonra ondan farklı olarak iyi ve mutlu bir yaşamı hazzcı temele dayandıran, gerçek manada ilk yaklaşım ise Sokratesçi okullardan bir olan Kyrene Okulunda görülür. Okulun kurucusu Aristippos (M.Ö.435-356),<sup>168</sup> “İyi nedir?” sorusuna, “İyi, hazzdır.” yanıtını vermiştir. Hazzı türlerine göre ayırmayan ve onu sadece bedensel hazza indirgeyen Aristippos'un hazzcılığı, bu nedenle niceliksel hazzcılık olarak adlandırılır.<sup>169</sup> Demokritos'tan farklı olarak maddi hazzlara, manevi hazzlardan daha fazla değer vermektedir. Çünkü manevi hazzlarda işe geçmiş ve gelecekle ilgili öğeler karışırken, maddi hazzları doğuran duyular, şimdiki zamanın duyularıyla sınırlanmışlardır.<sup>170</sup> Bu nedenle ona göre hazz anlıktır, insanların tek tek bu andaki hazz duyularıdır. Hazzın nereden geldiği, hazzı doğuran etkenin nasıl olduğu önemli değildir. Her hazz, bir hazz olması dolayısıyla iyidir, bu bakımdan hazzlar arasında bir ayrım yoktur, her biri diğerine eşittir, bir diğeri kadar iyidir.<sup>171</sup> Onun bu görüşünden hareket edildiğinde, hedonizmin ilkçağ da ilk kez o ve onun okulu tarafından temsil edildiği sonucu çıkarılmaktadır.<sup>172</sup>

<sup>165</sup> Hüsameddin Erdem, *Ahlak Felsefesi*, s. 44.

<sup>166</sup> Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadettin, C. 1-2, İstanbul 2004, s. 75.

<sup>167</sup> Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 76.

<sup>168</sup> Aristippos'un hedonizmi ancak daha sonraları torununun eliyle biçim kazanmıştır. Bu bakımdan Kyrene Okulunun asıl kurucusu, Sokrates'in arkadaşı ve aynı zamanda öğrencisi olan Aristippos değil, onun torunudur. Aristippos'un torununun adı da Aristippos olduğu için çoğunlukla bu ikisi birbiriyle karıştırılmaktadır. Bu hatanın önüne geçmek üzere dedeye Büyük Aristippos, toruna ise Küçük Aristippos denilmiştir. Bkz. Bedia Akarsu, *Mutluluk Ahlakı*, İstanbul 1998, s. 56.

<sup>169</sup> Doğan Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi*, s. 61.

<sup>170</sup> Ahmet Cevizci, *Etik Giriş*, İstanbul 2008, s. 46.

<sup>171</sup> Bedia Akarsu, *Mutluluk Ahlakı*, s. 60.

<sup>172</sup> Doğan Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi*, s. 60.

Maddi hazların tek gaye olduğu böyle bir hedonist anlayışın ahlaki anlamda kabul edilmesi imkansızdır. Çünkü insana haz veren her şeyin iyi olduğu söylenemez. Örneğin uyuşturucu kullanmak insana haz verirken, diğer yandan zarar verdiği için kötüdür. Yine sadist ve mazoşist davranışlar da haz sağlamalarına rağmen kötü sayılmaktadır. Bu nedenle hazzı evrensel anlamda bir iyi saymak, olgusal olarak olanaklı değildir.<sup>173</sup>

Mutluluk ve hazza önem veren bir başka önemli kişi ise Epikuros'tur. Onun ahlak anlayışı, Aristippos ve Kyrene Okulunda olduğu gibi bireysel ve sübjektif bir ahlaktır.<sup>174</sup> Ancak o, her türlü hazza yönelmeyi doğru bulmadığından, mutluluğu bedensel hazza indirgeyen hazcılıktan uzak bir görüştedir. Dolayısıyla onun haz tanımı Aristippos ve Kyrene Okulunun yaklaşımından farklıdır ve onun hazcılığı niteliksel hazcılıktır.<sup>175</sup> Epikuros, daha büyük bir acı doğuracaksa hazdan vazgeçilmeli ve vereceği daha büyük bir haz için de acıya katlanılmalıdır derken, insan hayatının temel amacının acıdan uzak olma yoluyla haz miktarının olabildiğince arttırılması olduğunu söylemektedir. Demek ki haz derken onun anladığı şey, acısızlık durumudur.<sup>176</sup>

Görüldüğü üzere hazzı temel alan yaklaşım kendi içerisinde bazı farklılıklar taşımaktadır. En yüksek haz Aristippos'a göre en yoğun olan, Epikuros'a göre en sürekli olan hazdır. Yine Aristippos bedene ait hazları, ruha ait olanlardan daha değerli görürken, Epikuros için ruha ait hazlar daha değerlidir. Buna rağmen ilkçağ hazcı ahlakında kişi kendi mutluluğunu gerçekleştirme peşindedir. Daha sonraları bu hazcılık dönüşüm geçirerek yeniçağda faydacılık adını almıştır. Yeniçağdaki bu faydacı hazcılıkta ferdiyetçi karakter kaybolmuştur. Burada tek tek kişilerin değil, toplumun mutluluğu gaye edinilmiştir.<sup>177</sup>

#### 1.2.1.2. Erdemi Temel Alan Ahlak Yaklaşımı

Hazzı temel alan yaklaşıma karşı ortaya çıkan bir akımdır. Bu yaklaşımı temsil eden filozoflar Sokrates, Platon ve Aristoteles'tir. Erdeme ve erdemin bilgisine öncelik verilir. Haz karşısında ölçüt erdemli olmak ve erdemli olmanın bilgisini ortaya koymaktır.<sup>178</sup>

Sokrates, doğru bir yaşamın nasıl olması gerektiğine dair sorduğu sorulara karşılık bulduğu yanıtlar üzerinden tüm çalışmaları gerçekleştirmiştir. Ona göre insan hayatının

<sup>173</sup> Doğan Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi*, s. 152.

<sup>174</sup> Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 180.

<sup>175</sup> Doğan Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi*, s. 62.

<sup>176</sup> Ahmet Cevizci, *Etîğe Giriş*, s. 48; Bedia Akarsu, *Mutluluk Ahlakı*, s. 98.

<sup>177</sup> İsmail Tunalı, *Felsefeye Giriş*, s. 124; Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, s. 9.

<sup>178</sup> Sevgi İyi, "Etik Tarihinde Ana Yaklaşımlar" Ed. İoanna Kuçuradi-Demet Taşdelen, *Etik*, s. 28.

gayesi, hazırlardan farklı bir mutluluğu elde etmektir. Bunun için insan, kendisini mutlu kılacak iyinin, faziletin bilgisine sahip olmalıdır. Erdem bilgi ile özdeştir ve yaşamın ereği olan mutluluk da erdem ile gerçekleşir. Bilgi erdemli yaşamak için tek koşuldur.<sup>179</sup> Erdemli olan bilendir. Bilen erdemli olup da mutlu olandır. İnsanın karşı karşıya kaldığı şeylerde tercihi ancak bilgelikle birlikte olduğu zaman mutluluk getirir. Bilgelik yerine aptallık olursa mutsuzluk kaçınılmaz olur. Örneğin cesaret, düşüncesizce hayata geçirilirse kişi kendisine zarar verir.<sup>180</sup>

Görüldüğü gibi Sokrates'e göre ahlak ile bilgi birbirine bağlı sıkıca bağlıdır. O, sorgulanmayan bir yaşamı, ahlaktan uzak bilgisiz bir yaşam olarak görmektedir. Tek bir iyi vardır, o da bilgidir. Yine tek bir kötü vardır, bu da bilgisizliktir. Bilgisi olmayanın ahlakı da olmaz, ahlakı olmayandan da doğru eylemde bulunması beklenemez.<sup>181</sup> Ancak Platon kimsenin bilerek, isteyerek kötülük yapamayacağını söylemektedir. Kendini bilen biri kötüyü istemeyecektir.<sup>182</sup> Bir kişi gerçekte kötü de olsa, bilgisizlikten dolayı iyi ve kötü şeyleri birbirine karıştırarak aslında iyi şeyleri isteyecektir.<sup>183</sup> Dolayısıyla kişi önce kendini bilmeli ve tanınmalıdır. Sokrates bununla ilgili olarak: “Kendini tanı!”, “Kendini bil!” gibi ifadeler kullanmıştır.<sup>184</sup> Ayrıca ona göre en bilge kişi, kendisi gibi bilgeliğinin bir hiç olduğunu bilen kişidir.<sup>185</sup>

Sokrates'in dediği gibi ahlak gerçekten ilim kategorisinde mi değerlendirilmelidir? İnsan cahil olduğu için mi kötülük yapmaktadır? Böyle bir anlayışın kabul edilmesi durumunda eğitilmiş insanların işlediği suçların izah edilmesi zorlaşacaktır. Bazen insanların bile bile suç işlediklerine bakıldığında, insanların eğitim seviyelerinin artması, suç oranlarını bir dereceye kadar azaltacaktır. Diğer yandan inancı sağlam bazı cahil insanlar, bilgi yönünden kendilerinden üstün kimselerden daha ahlaklı olabilmektedir. Bilerek kötülük işlenmeyeceği ve kötülüğün bilgi eksikliğinden kaynaklandığı kabul edilirse bilgili olmak ile ahlak eşdeğer görülecektir. Bu durumda insanın özgürlüğüne ve sorumluluğuna yer kalmayacaktır. Oysa bilgili olmak ile ahlak tamamıyla eşdeğer değildir.<sup>186</sup>

<sup>179</sup> Sibel Öztürk Güntöre, *John Stuart Mill'in Ahlak Anlayışı*, İzmir 2004, s. 31.

<sup>180</sup> Platon, *Menon*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul 2012, s. 66.

<sup>181</sup> Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. Nejat Bozkurt, Ankara 2013, s. 15.

<sup>182</sup> Sibel Öztürk Güntöre, *John Stuart Mill'in Ahlak Anlayışı*, s. 31.

<sup>183</sup> Platon, *Menon*, s. 42.

<sup>184</sup> Sibel Öztürk Güntöre, *John Stuart Mill'in Ahlak Anlayışı*, s. 31.

<sup>185</sup> Platon, *Sokrates'in Savunması*, s. 52.

<sup>186</sup> Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, s. 15.

Kötülüğün göklerde değil bizzat yeryüzünde bulunduğunu söyleyen,<sup>187</sup> ve mutluluk konusunda hocası Sokrates'ten farklı bir yol izleyen Platon, mutluluk ile yarar ve hazzı birbirinden ayırmaktadır. Ona göre de mutluluğun biricik yolu erdemdir. Ancak hocasından farklı olarak kötülüğün sadece bilgisizlikten geldiği görüşüne karşı çıkmakta, haz ve acıdan kaynaklanan ölçüsüzlüğün de kötülüğü doğurduğuna inanmaktadır.<sup>188</sup> Diğer yandan Platon, yine hocasıyla benzer şekilde anımsama kuramıyla bilginin özü itibarıyla doğuştan olduğunu, bilginin baştan beri ruhta örtük olarak bulunduğunu, öğrenmenin bir zamanlar kazanılmış fakat sonradan unutulmuş bu bilginin anımsanmasından başka hiçbir şey olmadığını öne sürer. O, bilgiye apriori bir biçimde ulaşıldığını, yani deneye dayanmadığını ilk kez ortaya koymuştur.<sup>189</sup>

Platon'a göre iyi, bilgi, haz, ölçülülük, güzellik ve doğruluğun bir araya gelmesiyle oluşmaktadır. İyi, aynı zamanda faziletin, fazilet de mutluluğun kaynağıdır. O, hikmet, cesaret, iffet ve adalet olmak üzere dört temel faziletin bulunduğunu söylemekte, bunlar içerisinde adaletin en yüksek fazilet olduğunu kabul etmektedir.<sup>190</sup> Ayrıca insanın mutluluğunun tam anlamıyla toplum içerisinde gerçekleşeceğine, toplumun mutluluğunun da gerçek mana da devlet düzeniyle sağlanacağına inanmaktadır. Ona göre devletin gayesi ferdin değil, bütün insanların mutluluğunu sağlamaktır.<sup>191</sup>

Aristoteles'in ahlak anlayışı da, hocası Platon'un sonuççu ve rasyonel ahlak anlayışına benzer. Ancak o, Platon'dan farklı olarak beş duyu yoluyla algılanan maddi dünyadan ayrı bir İdealar dünyasının varoluşunu kabul etmez. Onun için ahlak, bu dünyada vardır.<sup>192</sup> Ona göre iyi, her sınıfta ve her işte, herkesin arzuladığı şeydir.<sup>193</sup> En iyi şey olan mutluluğu,<sup>194</sup> herkes farklı algılamaktadır. Mutluluk, kimine göre akıllılık, kimine göre haz, kimine göre erdemdir.<sup>195</sup> Oysa mutluluk için önemli olan erdeme uygun etkinliklerdir.<sup>196</sup> İnsansal erdemler ise bedeninin değil, ruhun erdemidir ve mutluluk da ruhun bir etkinliğidir.<sup>197</sup>

Aristoteles, biri düşünce erdemi, diğeri de karakter erdemi olmak üzere erdemi iki türe ayırmıştır. Bilgelik, akıl, ilim, doğru yargılama, hüner, aklı başındalık düşünce

<sup>187</sup> Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 64.

<sup>188</sup> Sibel Öztürk Güntöre, *John Stuart Mill'in Ahlak Anlayışı*, s. 36.

<sup>189</sup> Platon, *Menon*, s. 49; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 58.

<sup>190</sup> Hüsameddin Erdem, *Ahlak Felsefesi*, s. 41.

<sup>191</sup> Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, s. 8.

<sup>192</sup> Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 66.

<sup>193</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara 2014, s. 9.

<sup>194</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 17.

<sup>195</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 20.

<sup>196</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 24.

<sup>197</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 27.

erdemlerindendir. Birinci türden olan bu erdemler daha yüksek bir değere sahiptir.<sup>198</sup> Karakter erdemleri ise şunlardır: Cesaret, cömertlik, ölçülülük, doğruluk, dostluk, adalet, hilm ciddiye ve kalp temizliği. Bu erdemlerden her biri, kaçınılması gereken ifrat ve tefrit (aşırılık ile eksiklik) arasında gerçek manada bir orta yolu oluşturur.<sup>199</sup> Örneğin cesaret, korkaklık ile gereksiz yere düşüncesizce atılganlık; cömertlik, israf ile cimrilik; ağırbaşlılık, utangaçlık ile utanmazlık; adalet ise haksızlık yapma ile haksızlığa maruz kalma arasında orta olandır.<sup>200</sup> Aristoteles'in ahlak anlayışı psikoloji ve antropolojiye dayanırken felsefi değerden uzaktır. Onun ahlaka ilişkin düşünceleri, siyaset felsefesine bir girişten ibarettir. Hatta o, ahlakı siyasetin bir bölümü olarak nitelendirmiştir.<sup>201</sup>

### 1.2.1.3. Faydayı Temel Alan Ahlak Yaklaşımı

Hazcı anlayışın yeniçağdaki devamı olan faydacılık okulunun asıl kurucusu olan Jeremy Bentham ile James Mill ve oğlu John Stuart Mill'in görüşleri etrafında şekilenen bir akımdır.<sup>202</sup> Faydacılar yapılmış olan bir eylemin doğru veya yanlış olduğunu belirlemek için nesnel bir ölçüt ortaya koymaya çaba gösterirler ve bu ölçütü faydacılık ilkesinde bulurlar. Eylemlerin doğru olup olmadıklarını, eylemlerin sonuçlarına bakarak karar verirler. İlkeleri ise şöyledir: En büyük sayıda insana, en büyük ölçüde mutluluk sağlayan bir eylem, doğru eylemdir. Bu bakımdan onların faydacı yaklaşımları toplumsal karaktere sahiptir. Faydacılar açısından mutluluk ise haz ile aynı anlama gelir. Nitekim mutluluk derken hazzı anlamaktadırlar. Ancak onların bu görüşleri kabul edilecek olursa bir davranışın doğru mu yanlış mı olduğunu bilmek bir hesaplama meselesi haline gelecektir. Şüphesiz hazzın doğru ölçülmesi için şiddeti, süresi, yakın oluşu, emin oluşu, verimliliği, saflığı gibi faktörleri göz önüne almak gerekecektir. Bütün bunların ölçümünün zorluğu ortadadır. Oysa onlara göre ahlaklı adam, haz aritmetiğinde usta, ölçümü en iyi yapan bir adamdır.<sup>203</sup>

Faydacılık okulunun kurucusu olarak kabul edilen Jeremy Bentham genel fayda esasını temel almaktadır.<sup>204</sup> Ona göre zevklerin toplamı rahatlıkla hesaplanabilir. Hesaplamanın yapılabilmesi için yoğunluk, süre, kesinlik, yakınlık, verimlilik, saflık ve

<sup>198</sup> Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 156; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 29.

<sup>199</sup> Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 157; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 36, 42.

<sup>200</sup> Ahmet Cevizci, *Etik Giriş*, s. 72; Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 157.

<sup>201</sup> Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 157.

<sup>202</sup> Ömer Çaha, *Siyasi Düşüncelere Giriş*, İstanbul 2013, s. 126.

<sup>203</sup> Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 143.

<sup>204</sup> Jeremy Bentham, *Yasamanın İlkeleri*, çev. Berkın Asal, İstanbul 2011, s. 1.

büyüklik olmak üzere toplam yedi boyutun bulunması gerekmektedir.<sup>205</sup> Bu yedi boyut vasıtasıyla yapılan hesaplama yoluyla toplumsal ve siyasal açıdan en büyük mutluluğun ne olduğu tespit edilebilir.<sup>206</sup> Anlaşılacağı üzere burada çoğunluğun yönelimi esastır. İnsan yaşamının temel amacı, bireye maddi tatmin duygusu veren hedonist zevklerdir.<sup>207</sup>

Kendisini fayda prensibinin taraftarı olarak gören Bentham,<sup>208</sup> çilecilerin sunmuş olduğu görüşlerin aksini savunmuştur. Ona göre çileciliği takip edenler, hazlardan tiksiniyor,<sup>209</sup> haz kavramının kendisine saldırmakta, bu davranışlarıyla da hata yapmaktadır.<sup>210</sup> Bentham açısından bütün haz sebepleri nasıl ki herkese aynı hazzı vermiyorsa, bütün ıstırap sebepleri de herkese aynı ıstırapı vermemektedir. Bunun nedeni insanlarda bulunan duyarlılık seviyelerinin farklı olmasıdır.<sup>211</sup> Ayrıca eylemin sonucundaki haz her zaman yalnızca bir kişiyi etkilerken, acı ise binlerce kişiyi etkilemekte, sonunda ise herkes üzerinde etkili olmaktadır.<sup>212</sup>

John Stuart Mill, Bentham'ın ortaya koymuş olduğu en büyük mutluluk ilkesini kendi anlayışı içinde fayda kavramı ile özdeş kılmaktadır.<sup>213</sup> Kendisi faydacı okulun ilkeleri ışığında yetişmiş olmakla birlikte, bu okulun öncüsü Bentham'a şiddetli eleştirilerde yöneltmiştir.<sup>214</sup> Bentham felsefesinin temeli evrensel haz ve acı güdülerine dayanır. Hangi hazzın ve acının toplum için referans alınacağı noktasında çoğunluğun tercihinin esas alınması gerektiğini belirtir. Mill bu anlayışı iki yönden eleştirir. Birincisi ona göre haz ve acılar evrensel değildir.<sup>215</sup> İkincisi de çoğunluğun tercihi meselesi doğruluktan uzaktır. Çünkü insanlar farklı sosyo-kültürel şartlarda yaşadıklarına ve farklı deneyimlere sahip olduklarına göre doğal olarak farklı haz ve acılara sahiptirler.<sup>216</sup>

Mill'e göre iyi ve kötünün ölçütü faydadır. Ancak bu fayda hazzı indirgenebilecek türden bir şey değildir. İnsanı mutluluğa götüren haz durumları, sürekli olmaktan uzaktır ve hayvanlarda görülen hazlar gibi sadece maddi hazlardan ibaret değildir. İnsana asıl

<sup>205</sup> William Frankena, *Etik*, çev. Azmi Aydın, Ankara 2007, s. 72; Bedia Akarsu, *Mutluluk Ahlakı*, s. 169.

<sup>206</sup> John Stuart Mill, *Hürriyet Üstüne*, çev. M. Osman Dostel, Ankara 2009, s. 17.

<sup>207</sup> John Stuart Mill, *Hürriyet Üstüne*, s. 21.

<sup>208</sup> Jeremy Bentham, *Yasamanın İlkeleri*, s. 3.

<sup>209</sup> Jeremy Bentham, *Yasamanın İlkeleri*, s. 4.

<sup>210</sup> Jeremy Bentham, *Yasamanın İlkeleri*, s. 6.

<sup>211</sup> Jeremy Bentham, *Yasamanın İlkeleri*, s. 41; Jeremy Bentham, duyarlılığı etkileyen aslı koşulları şöyle sıralamıştır: Mizaç, sağlık, güç, vücut kusurları, aydınlatma derecesi, entelektüel hassaların gücü, ruhun salabeti, sebat, temayül sath-ı maili, onur kavramları, dini kavramlar, sempati duyguları, antipatiler, delilik veya akli dengesizlik, nakdi koşullar. Bunlara ilave olarak Bentham ayrıca duyarlılığı etkileyen tali koşullardan da söz etmiştir. Duyarlılığı etkileyen tali koşullar ise şunlardır: Cinsiyet, yaş, sınıf, eğitim, alışkanlık, iklim, ırk, hükümet, din mesleği.

<sup>212</sup> Jeremy Bentham, *Yasamanın İlkeleri*, s. 70.

<sup>213</sup> Sibel Öztürk Güntöre, *John Stuart Mill'in Ahlak Anlayışı*, s. 93.

<sup>214</sup> John Stuart Mill, *Hürriyet Üstüne*, s. 14.

<sup>215</sup> Ömer Çaha, *Siyasi Düşüncelere Giriş*, s. 127.

<sup>216</sup> Ömer Çaha, *Siyasi Düşüncelere Giriş*, s. 128.

mutluluk veren hazlar, düşünsel alana ilişkin olanlardır.<sup>217</sup> Örneğin ahlaki değerler, insandaki maddi fayda sağlayan değerlerden üstündür. Özetle, erdem kavramı Mill’de yarar kavramının önüne geçmektedir.<sup>218</sup> Mill, bu nedenle şunu söylemektedir: “Doymuş bir aptal olmaksızın, ölüme mahkum olmuş bir Sokrates olmayı tercih ederim.” Görüldüğü üzere Mill de Bentham gibi zevk ve acı kavramlarını önemsemektedir. Ancak o, toplumsal ve siyasi sonuçları itibarıyla Bentham’dan köklü bir biçimde ayrılmaktadır.<sup>219</sup>

Faydacılığın, ilkçağdaki hazcılardan farklı olduğu unutulmamalıdır. Aslında faydacılar da hazcılar gibi insanın doğal olarak egoist ilgilere sahip olduğu görüşünden hareket ederler, ancak toplumsal yararı göz ardı etmedikleri için, onlar gibi tümüyle egoist ve bireyci anlayışa sahip değildir. Amaç tek kişinin mutluluğundan çok, en çok sayıda insanın en çok sayıda mutluluğudur.<sup>220</sup>

### 1.2.2. Ödev Ahlakı Yaklaşımı

Fayda ahlakını şiddetle reddeden İmanuel Kant’ın savunduğu ahlaki görüştür. Aslında Kant, faydacılıkla birlikte bütün mutluluk ahlaki anlayışlarına karşıdır. Ona göre ahlak yasasının kaynağı ne bireysel, ne toplumsal, ne maddi ne de manevi hazlara dayanmaktadır. Ahlaki değerlerin kaynağı bizzat insanın kendisidir. İnsan bunu akıllı sayesinde gerçekleştirir.<sup>221</sup> Akıl, eylemsel durumlar neticesinde ortaya çıkan bir şeyin ahlaki olup olmadığı hakkında yorum yapmaktadır. O, eylemleri zorlama altında yapılan eylemler ve özgünce yapılan eylemler olarak ikiye ayırır ve ahlaki eylemlerin ancak özgünce yapılan eylemler olabileceğini söyler.<sup>222</sup> Kant’a göre bir yasanın ahlak yasası olarak geçerli olması için, yani bu yasanın yükümlülük bildirmesi için, mutlak anlamda zorunluluk taşıması gerekmektedir. Örneğin “yalan söylemeyeceksin” buyruğu, dünyadaki canlı varlıklar içerisinde sadece insanlar için geçerli olan bir buyruktur ve bütün insanları aynı ölçüde ilgilendirmektedir. Bir kısım insanın bu buyruğa aldırış edip, diğer bir kısmının aldırış etmemesi düşünülmemelidir.<sup>223</sup> Dolayısıyla bir ahlak yasası herkes için her koşulda geçerlidir.

<sup>217</sup> Sibel Öztürk Güntöre, *John Stuart Mill’in Ahlak Anlayışı*, s. 97.

<sup>218</sup> John Stuart Mill, *Hürriyet Üstüne*, s. 21.

<sup>219</sup> Ömer Çaha, *Siyasi Düşüncelere Giriş*, s. 128.

<sup>220</sup> İsmail Tunalı, *Felsefeye Giriş*, s. 125; Cafer Sadık Yaran, *Ahlak ve Etik*, s. 41.

<sup>221</sup> Hüsamettin Erdem, *Ahlak Felsefesi*, s. 45.

<sup>222</sup> Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, ss. 146-148.

<sup>223</sup> Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ankara 2009, s. 4.

Kant için bir davranışın ahlaki olup olmadığı ödevde uygunluğuna göre değerlendirilir. Öznenin eğilimlerinin doğrudan doğruya bir eğilim duyduğu eylemlerde bu ayrımın yapılmasından doğan güçlükten dolayı eylemin ödevde uygunluğunun anlaşılması o kadar kolay değildir. Örneğin bir bakkal sahibinin, deneyimsiz müşterisini aldatmamaya yönelik hareketlerde bulunması, ödevde uygun bir davranış gibi görünür. Ancak bu davranış, bakkal sahibinin bunu ödevden, dürüstlük ilkesinden dolayı böyle yaptığına inanılması için yeterli değildir.<sup>224</sup> Bu nedenle Kant, ödevde uygun ahlakın dışarıdan anlaşılmasının güçlüğüne işaret etmektedir.

Bir bakkalın kendisinden çikolata almaya gelen bir çocuğu kandırmaması, dışarıdan bakıldığında ödevde uygundur. Ancak bakkal çocuğu kandırdığının duyulması sonucu diğer müşterilerden tepki göreceği korkusuyla kandırma eyleminde bulunmuyorsa bakkalın bu davranışı ödevde uygun değildir. Bakkal dürüstlük ilkesinden hareket ederek, yalnızca hiç kimseyi aldatmaması gerektiğini düşünüyorsa davranışı ödevde uygundur.<sup>225</sup> Kant, bir insanın ödev ilkesinden ayrılarak hareket etmesini kötü olarak görmektedir.<sup>226</sup> Çünkü onun ahlak anlayışında, aynı zamanda genel bir yasa olunacak şekilde maksime göre eylemde bulunma istemi vardır. Buradan hareketle denilebilir ki kişi, kendisi için olduğu kadar başkaları için, herkesi kapsayacak düzeyde eylemde bulunmalıdır.<sup>227</sup>

Kant'tan önce eylemler, genellikle sonuçları üzerinden değerlendirilmekte ve yalnızca bir "yapma" olarak ele alınarak, eylemlerin arka planı üzerinde pek durulmamaktadır. Bu durum Kant ile birlikte değişerek ilk kez eylemi ele almada, eyleme yol açan istemenin dayandığı maksimin temele alındığı görülmektedir.<sup>228</sup> Örneğin paraya ihtiyacı olan ve borç isteyeceği kişiye bu parayı ödeyemeyeceğini bildiği halde ödeyeceğine dair söz veren kişi, borç isteme durumunda yalan söylemenin herkes için geçerli bir yasa olamayacağını bildiğinden bu maksimi reddetmelidir. Anlaşılacağı üzere bir olaya neden olan birinin durumu yapılan eylemi geçerli kılmamaktadır. İnsanın bulunduğu durumdan çok taşıdığı niyeti önemlidir ve bu niyet, yapılan eylemden önce ele alınmaktadır O halde insan, bir eylemi yapmadan önce iyiyi istemeli, ardından istenen maksimin genelleştirilip genelleştirilmeyeceğine karar verilmeli ve en sonunda da genelleştirilebiliyorsa onu yapılmalıdır. Günümüz etiğine büyük katkısı olan Kant'ın niyeti

<sup>224</sup> Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 12.

<sup>225</sup> Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, ss. 146-148.

<sup>226</sup> Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 18.

<sup>227</sup> Harun Tepe, *Etik ve Metaetik*, s. 20.

<sup>228</sup> Harun Tepe, *Etik ve Metaetik*, s. 16.

temel alan anlayışı maalesef daha sonraları önemini kaybederek niyet yerine eylem ön plana çıkmış, gerçekleşen herhangi bir olay, sonucu üzerinden değerlendirilmiştir.<sup>229</sup>

Kant'a göre ahlaki hükümler, kişide daha önceden var olan hükümler olduğundan insana tecrübe yoluyla geçmemiştir. Vicdanın verdiği emirlerin tümü, önceden varolan, doğuştan gelen emirlerdir.<sup>230</sup> Tanrı, insanlara iç dünyalarında emredici bir güç yaratmıştır. Pişmanlık acıları denilen vicdan azabı bunun açık bir göstergesidir. Böyle bir duygunun insanda olmadığının düşünülmesi durumunda insanın, iç aleminden değil, dış aleminden rahatsız olacağı ortadadır. O halde Tanrı tarafından insanlara verilen vicdan ahlakın temeli olmalıdır.<sup>231</sup> Her ne kadar Tanrı'nın varlığını gerekli görse de ona göre insan, Tanrı'nın varlığına inanmadan da ahlaki ödevin ne olduğunu bilmektedir. Çünkü onun ahlak felsefesinin merkezinde Tanrı yerine, pratik aklına göre hareket eden insan bulunmaktadır. İnsan Tanrı'nın varlığına, ahlak kanununun geçerliliği için değil, sadece en yüksek iyinin gerçekleşmesi için inanmalıdır.<sup>232</sup> Bir yönüyle duyular dünyasına, diğer yönüyle de akıl dünyasına ait olan insanın en yüksek iyiyi ancak akıl dünyasında gerçekleştireceğini söyleyen Kant için Tanrı'nın varlığı, bu dünya düzeninin bir ahlak düzeni olması için zorunludur.<sup>233</sup>

Ödev ahlakında ilkeler zorunludur, anlaşılacağı üzere ilkeler bir eylemin sonucundan bağımsız olarak vardır. Bu nedenle eylemlerden doğacak sonuçlar ne olursa olsun, onlardan bağımsız olarak eylemlerin yapılması gerekmektedir.<sup>234</sup> Bir eylemin her koşulda herkes için geçerli olduğu hükmünün bazı problemler doğuracağı ortadadır. İnsanın duruma göre bazen ahlaki eylemde bulunmaması, ahlaka uygun hareket etmesinden daha önemlidir. Örneğin bir deli elindeki bıçakla birini öldürmeye çalışmakta ve öldürmek istediği kişinin nerede olduğunu bilen birine onun nerede saklandığını sormaktadır. Şimdi böyle bir soru karşısında doğru mu, yalan mı söylenmelidir? Kant'a göre yalan söylemek her durumda ahlaksızlık olduğundan bu durumda deliye, saklanan kişinin nerede olduğu söylenmelidir. Oysa ödevde uygun hareket edilmesi sonucu, daha kötü bir durumla karşılaşılacaktır. Başka bir ifadeyle yalan söylemek, birinin ölmesine neden olmak kadar ağır değildir. Dolayısıyla burada ödevde göre değil de, tersi istikamette hareket edildiğinde daha az bir zararla karşılaşılacağından ödevde uyulmamalıdır. O halde bazen yalan

<sup>229</sup> Harun Tepe, *Etik ve Metaetik*, s. 17.

<sup>230</sup> Murtaza Mutahhari, *Ahlak Felsefesi*, çev. Hasan Almaz, İstanbul 2010, s. 59.

<sup>231</sup> Murtaza Mutahhari, *Ahlak Felsefesi*, s. 63.

<sup>232</sup> Cafer Sadık Yaran, *Ahlak ve Etik*, s. 100.

<sup>233</sup> Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 41.

<sup>234</sup> Cafer Sadık Yaran, *Ahlak ve Etik*, s. 37.

söylemek, doğru söylemekten daha iyidir ve Kant'ın söylediklerinin tersine ahlaki eylemlerin mutlak olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>235</sup>

Her çeşit iyi (hayır) ve olgunluk (kemal) düşüncesinin dışında kalan ahlak anlayışını, sadece kanun kuramı üzerine kuran Kant, bu nedenle bazen kendi kabul ettiği ilkenin dışına çıkmaya mecbur kalmıştır.<sup>236</sup> Örneğin ahlaki alana metafiziğin dahil edilmesini yasaklamasına rağmen,<sup>237</sup> bir eylemin Tanrı tarafından emredilmesinde bir iyilik ve güzellik görerek kendisiyle çelişmiştir.<sup>238</sup> Yine de onun kuramına bütünüyle yanlış demek doğru değildir. Onun kuramı çelişkilerinden dolayı ancak eksiktir.

### 1.2.3. Metaetik Ahlak Yaklaşımı

20. yüzyılda ortaya çıkan yeni felsefe arayışları ve yeni bir felsefe kurma çabaları içerisinde kendisini göstermiştir. Bir gurup felsefeci etiğin bir bilgi alanı olamayacağını, dolayısıyla felsefenin dışında tutulması gerektiğini öne çıkarmıştır. Bunlar arasında A. J. Ayer (1910-1989) ve R. Carnap (1891-1970) vardır. R. M. Hare (1919-2002), S. E. Toulmin (1922-2009) ve K. Baier'in (1917-2010) içerisinde yer aldığı diğer bir gurup felsefeci ise etiği metafizik öğelerden arındırmak istemiştir.<sup>239</sup> Onlara göre metaetik düzeyde düşünülüyorsa artık ahlaksal akıl yürütme sürdürülemeyecektir. Ahlaki konular hakkında konuşulur, ancak ahlak yargıları verme yerine, bu yargılar hakkında sorular sorularak sorular yanıtlanmaya çalışılır. Benzer şekilde ahlak yargılarını temellendirmek için uygun gerekçeler gösterilmeye çalışılmaz, uygun gerekçeler verilebilir tarzında olasılık dahilinde konuşulur. Kısacası metaetik, ahlak yargıları vermekten değil, ahlaksal ifadeler üzerine yargılar vermekten; ahlaksal akıl yürütmeden değil, ahlaksal akıl yürütme üzerine akıl yürütmeden meydana gelmiştir.<sup>240</sup> Bu nedenle metaetik, ahlak felsefesinin en teorik kısmıdır. Bununla birlikte eylem için herhangi bir ahlaksal ilke önermemekte, bir şeyin iyi, kötü veya yükümlülük getirdiği konuları hakkında söz söylememektedir.<sup>241</sup> Sadece ahlak yargılarını irdeleyerek onların doğruluk veya yanlışlık durumlarını çözümlemeye çalışmaktadır.<sup>242</sup>

<sup>235</sup> Vehbi Hacıkadıroğlu, *Özgürlük Ahlakı*, İstanbul 1990, s. 48; Murtaza Mutahhari, *Ahlak Felsefesi*, s. 73; Doğan Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi*, s. 167.

<sup>236</sup> Alexis Bertrand, *Ahlak Felsefesi*, s. 116.

<sup>237</sup> Alexis Bertrand, *Ahlak Felsefesi*, s. 120.

<sup>238</sup> Alexis Bertrand, *Ahlak Felsefesi*, s. 17.

<sup>239</sup> Sevgi İyi, "Etik Tarihinde Ana Yaklaşımlar" Ed. İoanna Kuçuradi-Demet Taşdelen, *Etik*, ss. 35-37.

<sup>240</sup> Harun Tepe, *Etik ve Metaetik*, s. 90.

<sup>241</sup> Harun Tepe, *Etik ve Metaetik*, s. 91; Cafer Sadık Yaran, *Ahlak ve Etik*, s. 16.

<sup>242</sup> Sedat Yazıcı, *Felsefeye Giriş*, s. 152.

Günümüzde metaetik anlayışını savunanlar tarafından ahlak alanında, bilimsel bir ahlak felsefesi kurma ve ahlakı metafizik öğelerden arındırma çabalarına rastlanmaktadır. Bunun ardında yatan neden ise ahlakın, normatif ve betimleyici sorunlarından uzak tutulmaya çalışılmasıdır. Bunun yerine ahlakın, dilsel-mantıksal sorunları ağırlık kazanmıştır. Böylece ahlakta eyleme ilişkin bilgi vermek yerine, eylemlerin doğruluk ve yanlışlıklarına karar vermek için bir ölçüt bulma ve verilen kararı temellendirme öne çıkarılmıştır. Metaetik, ahlak yargılarını temellendirerek bu işlemlerdeki mantığı soruşturmuştur. Sonuç olarak metaetikten anlaşılan ortak görüş şöyledir: Ahlakla ilgili alışla gelen sorularla doğrudan doğruya ilgilenilmemesi ve metaetiğin bir üst dil olarak kullanılarak anlamsız metafizik tanımlardan kaçınılmaya çalışılması, bilinen yaklaşımların bir eleştirisidir.<sup>243</sup>

#### 1.2.4. İslam Ahlakı

Yeri gelmişken burada İslam ahlakından söz edilmesi gerekmektedir. Öncelikle İslam ahlakının asıl kaynağının Kur'an ve sünnet olduğu bilinmelidir. Örneğin İslam dininin ilk kaynağı olan Kur'an'ın çeşitli surelerinde bulunan birçok ayet, ahlaki erdemlerden bahsetmektedir. Zilzal Suresi 7-8. ve İsra Suresi 23-40 ayetler bunlardan yalnızca bir kaçıdır. Özellikle Nahl Suresi 90. ayet, Kur'an'da geçen ahlaki erdemlerin adeta özeti sayılabilecek niteliktedir.<sup>244</sup> Ancak İslam filozoflarının felsefi ahlakla ilgili görüşlerine bakıldığında onlar üzerinde Kur'an ve sünnete ilaveten Platon, Aristoteles ve Kant'ın etkileri de görülmektedir.<sup>245</sup> İslam felsefesi ahlak teorileri Kant merkeze alındığında Kant öncesi veya klasik dönem ve Kant sonrası veya modern dönem diye ikiye ayrılmaktadır. Kant'tan önceki dönemde başta Platon ve Aristoteles olmak üzere Yunan felsefesinin etkisi vardır. Dolayısıyla bu dönem ahlak anlayışı, erdemi temel alan ahlaki yaklaşıma yakındır. Platon'un belirlediği nefsin üç gücü olan düşünme, öfke ve arzu temel alınmış ve bu üç güç ile bağlantılı olarak dört ana erdem ön plana çıkarılmıştır. Hikmet, cesaret, iffet ve adaletten oluşan bu erdemler aşırılıklardan uzak bulunma hali denilen orta yollardır.<sup>246</sup> Bu erdemler içerisinde adalet" erdemi, ahlak ve siyasetle ilgili açıklamalarda diğer erdemler arasında orta yolu bulduran bir denge unsurudur. İslam filozofları da bu anlayışı devam

<sup>243</sup> Harun Tepe, *Etik ve Metaetik*, s. 99.

<sup>244</sup> Cafer Sadık Yaran, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*, s. 15.

<sup>245</sup> Cafer Sadık Yaran, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*, s. 14.

<sup>246</sup> Cafer Sadık Yaran, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*, s. 33.

ettirmişlerdir.<sup>247</sup> Ancak Farabi, İbn Sina ve İbn Miskeveyh gibi İslam filozofları bu dört erdemi kabul etmekle birlikte bu erdemlerle ilgili olarak daha farklı bir yol izlemiştir. Buna göre Farabi faziletleri akli ve ahlaki faziletler şeklinde ikiye ayırarak hikmeti akli kısımda, arzuyla ilgisinden dolayı iffet, cesaret ve adaleti ise ahlaki kısımda değerlendirmektedir.<sup>248</sup> Yine o insanın bireysel mutluluğunu aile ve devlet bağlamında incelemekte, ahlaki siyaset ilminin bir alt dalı, daha doğrusu ona bir hazırlık olarak görmektedir.<sup>249</sup> İbn Sina da Farabi gibi insanın mutluluğunun amaç olduğunu söylemekte ve birey, aile ve devlet arasındaki ilişkiden dolayı ahlak ve siyaset arasında irtibatı zorunlu görmektedir.<sup>250</sup> Ona göre erdemlerin başı iffet, hikmet ve cesaret, bunların toplamı ise adalettir. Siyaset ve ahlak arasındaki ilişkinin düzeni için gerekli olan adalet, ifrat ve tefritten kaçınma, ortada olma halidir ve nazari erdem dışındadır.<sup>251</sup>

İslam felsefe tarihinde kelimenin tam anlamıyla ahlak felsefecisi olarak anılan ve tamamen ahlaki konuların içerisinde yer aldığı *Tehzibu'l Ahlak* adlı kitabın yazarı İbn Miskeveyh, tabii ve kazanılmış huy ayrımı yaparak, ahlaka konu olan tarafın kazanılmış huy olduğunu belirtir ve ahlakın değişime tabi olduğunu söyler. Ona göre akıl gücü eğitilerek hikmet, öfke gücü eğitilerek cesaret, şehvet gücü eğitilerek iffet erdemine dönüştürüldüğünde ancak hikmet erdemi elde edilmektedir. Bu üç gücün dengeli ve uyumlu işleyişi ile en önemli erdem olan adalet ortaya çıkmaktadır. Ayrıca o, ahlaki davranışların bilinçli tercihe dayanması gerektiğini belirtmektedir. Bazı kişiler adaletli olmasalar dahi doğru iş yapmakta, ancak bu davranışlarında gerçek manada erdemli olamamaktadır. Bu görüşüyle de adeta Kant'tan önce ödev ahlakını dile getirmiştir.<sup>252</sup>

Kant'tan sonraki dönemde ise Kant'ın fikirlerinden hareket edilerek ödev ahlakı dikkate alınmıştır. Ahlakın hareket noktasını iyi niyete bağlayan Kant'ı kendilerine örnek alan bu dönem İslam ahlakçıları ahlakta eylemden çok niyetin rolü üzerinde durmuşlardır.<sup>253</sup> Ancak bu dönem İslam ahlakçılarının birçoğu üzerinde Kant'ın etkisi açıkça görülmesine rağmen Kant, onlar tarafından yeri geldiğinde eleştirilmiştir. Örneğin modern İslam ahlakçılarından Ahmet Hamdi Akseki (1887-1951) tarafından eleştiriler sistematik bir şekilde sıralanmıştır.<sup>254</sup> Ayrıca Abdullah Draz (1894-1958) da Ahseki gibi

<sup>247</sup> Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, *İslam Ahlak Felsefesi*, s. 91.

<sup>248</sup> Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, *İslam Ahlak Felsefesi*, s. 82.

<sup>249</sup> Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, *İslam Ahlak Felsefesi*, s. 137.

<sup>250</sup> Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, *İslam Ahlak Felsefesi*, s. 145.

<sup>251</sup> Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, *İslam Ahlak Felsefesi*, ss. 146-147.

<sup>252</sup> Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, *İslam Ahlak Felsefesi*, ss. 148-152.

<sup>253</sup> Hüsameddin Erdem, *Ahlak Felsefesi*, s. 72.

<sup>254</sup> Cafer Sadık Yaran, *Ahlak ve Etik*, s. 101; Akseki'ye göre Kant şu konularda hata yapmıştır: 1-Vazifenin kaynağı olarak akli göstermek yeterli değildir. Kant vazifenin gerçek kaynağını bulamamıştır. 2-Ahlaki yalnızca

Kant'ın bazı yönlerini eleştirmekle birlikte onun görüşleri üzerinden konuyu ele alan modern dönem ahlakçılar arasında yer almaktadır.<sup>255</sup> Demek ki İslam ahlak felsefesi, bazı farklılıklar olsa da, Platon ve Aristoteles'ten gelen Erdem Etiğinin ve Kant vasıtasıyla da Ödev Etiğinin etkilerini taşımaktadır.<sup>256</sup>

---

kanun kavramı üzerine kurmak doğru değildir. Sevgi, şefkat ve merhamet gibi hissi duygulara da yer verilmelidir. 3-Kanuna itaat, Kant'ın öngördüğü gibi isteksiz bir baş eğme değil, akla uygun bir kabulleniş olmalıdır. 4-Kant'ın kesin emir dediği şey, hakikatte şartlı bir emirdir. 5-Ödev ahlakı yalnızca fiilleri dikkate almakta, kalpteki iyi veya kötü fikirleri dikkate almamaktadır. 6-Vazifenin vazife olduğu için yapılması ahlakın en yüksek mertebesidir; ancak bu mertebeyi çoğu insandan beklemek doğru değildir. İnsanları kanuna uymaya sevk edecek faktör, önce yakın veya uzak menfaatlerdir. Emre emir olduğu için uyulma mertebesine ancak bu aşamadan sonra ulaşılabilir. Bkz. Cafer Sadık Yaran, *Ahlak ve Etik*, ss. 101-102.

<sup>255</sup> Cafer Sadık Yaran, *Ahlak ve Etik*, s. 104.

<sup>256</sup> Cafer Sadık Yaran, *Ahlak ve Etik*, s. 87.

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. SARTRE'IN AHLAK ANLAYIŞI

Sartre'ın ahlak anlayışı iki temele dayanmaktadır: Birincisi Tanrı'nın yok sayılması gerekliliği, ikincisi insanın özgürlüğe mahkum oluşudur. Tanrı'nın olmaması ile insanın özgür olması arasında sıkı bir ilişki vardır. Tanrı'nın varlığı kabul edildiği takdirde insan özgürlüğünü kaybedecektir. Çünkü Tanrı, insan üzerinde bir belirlenmişliğe neden olmaktadır. Böylesi aşkın bir varlığın kabulü de insanı sınırlandıracaktır. Böylece insan ne özünü kendisi belirleyecek, ne de özgürce hareket edecektir. Sonunda da hayatının her anında kendisi için belirlenen bir kaderi yaşamaya mahkum olacaktır. Tanrı olmadığında ise durum tersine dönecektir. Bu durumda insan dünyaya geldiği andan itibaren belirlenmemiş bir öze sahip olmasından dolayı özgürce hareket ederek özünü belirleyecek, özüyle birlikte değerlerini oluşturacaktır. Anlaşılan o ki insanın özgürlüğü için Tanrı reddedilmesinin şart olduğunu söyleyen Sartre'ın ahlak anlayışı, Tanrı'nın reddedilmesiyle başlamakta, insanın özgürlüğe sahip olmasında son bulmaktadır. Burada önce Sartre'ın ateizmi, ardından özgürlük anlayışı ve bu iki yaklaşımı ile bağlantılı olarak en sonunda ahlak anlayışı incelenecektir.

#### 2.1. Sartre'ın Ahlak Anlayışının Dayanağı Olarak Ateizm

##### 2.1.1. Ateizm

Ateizm terimi çeşitli nedenlerden dolayı bazen yanlış kullanılmış, bazen de farklı ekollerle karıştırılmıştır. Ateizmin yanlış kullanılmasındaki en büyük neden, bazı kişilerin ateist olmadığı halde çeşitli gerekçelerle inançsız olarak suçlanmalarıdır. İnançlı olmalarına rağmen insanların çoğunun diğer dinleri reddetmesi ve kendi dinleri dışındaki dinlere inananları suçlamaları buna örnek verilebilir.<sup>257</sup> Ayrıca deizm, panteizm, veya agnostisizm inancına sahip olanlar da ateist olmakla suçlanmışlardır. Bu durum ateizmin farklı ekollerle karıştırıldığını göstermektedir.<sup>258</sup> Felsefi bir problem olarak ateizmin tanımlanması ve anlaşılması kolay olmadığı için öncelikle Tanrı kavramı bilinmelidir.

<sup>257</sup> İbrahim Coşkun, *Ateizm ve İslam*, Ankara 2014, s. 15.

<sup>258</sup> Aydın Topaloğlu, *Ateizm ve Eleştirisi*, Ankara 2004, s. 19; İbrahim Coşkun, *Ateizm ve İslam*, s. 27.

Milletlerin, daha özele indirgendiğinde bireylerin dünya görüşü noktasında çeşitliliğinden dolayı Tanrı anlayışları da farklıdır. Bu bakımdan çeşitli Tanrı anlayışları ortaya çıkmıştır. Kısaca bu yaklaşımlardan öne çıkanları şöyledir:

Politeizm, birden fazla Tanrı'nın var olduğunu kabul eden inanış biçimidir. Bu inanışa çoktanrıcılık da denilmektedir.<sup>259</sup> Tanrı'nın zati bir varlık olduğunu kabul eden bir görüş olmasına rağmen buradaki fark sadece bir Tanrı değil, Tanrı'ların çokluğu söz konusudur. Özetle Tanrı vardır, fakat bir tane değil birden fazladır. Politeizmin karşısında yer alan monoteizme göre Tanrı yaratıcı, evrenin yaratıcısı bir Tanrı'dır. Sadece tek bir Tanrı'nın var olduğunu iddia eden monoteizm, aynı zamanda teizm olarak da adlandırılır. Tanrı, kendisinin dışındaki her şeyin varlık sebebi olarak yoktan yaratan, üstün bir varlık olarak kabul edilir.<sup>260</sup> Bazen ateizm ile karıştırılan deizmde Tanrı, evrenin nedeni ve başlatıcısıdır, ancak her zaman etkileyeni değildir.<sup>261</sup> Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı kabul eden deizmde Tanrı yaratma fiilini gerçekleştirmemektedir.<sup>262</sup> Ayrıca burada vahiy anlayışına karşı çıkıldığı için peygamberlik inancı ve onların getirdikleri dinler reddedilir. Çoğunlukla Hinduizm ve diğer doğu dinleri ile ilişkilendirilen panteizmde, Tanrı'nın varlığına karşı bir inanç vardır, ancak Tanrı zati bir varlık olmaktan uzaktır. Buna göre Tanrı, evren ile aynı şeydir, dolayısıyla O, tabiatla özdeştir. Tanrı evrenin aşkın nedeni değil, içkin nedenidir. Agnostisizmde, Tanrı'nın varlığı meselesi insan aklının ötesinde bir konu olduğundan böyle bir varlık hakkında konuşmak veya hüküm vermek imkansızdır. Tanrı inancı karşısında tarafsız kalmak tercih edilmelidir. Agnostikler Tanrı inancını kabul etmemenin yanında ateizmi de eşit derecede reddetmektedir.<sup>263</sup> Sayılan bütün bu anlayışların karşısında ise ateizm vardır. Tanrıtanımazlık olarak ifade edilen ateizmde “Tanrı vardır” gibi bir önermenin doğru olmadığı söylenir ve böylece Tanrı'nın varlığı inkar edilir.<sup>264</sup> Konunun temelini teşkil ettiğinden dolayı şimdi bu kavram üzerinde durulacaktır.

Ateizm kelimesi, Yunancada olumsuzluk bildiren “a” öneki ile Tanrı anlamına gelen “Theos”un birleşiminden oluşarak, Türkçe’de Allahsızlık ve tanrıtanımazlık anlamlarına

<sup>259</sup> Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2007, s. 168.

<sup>260</sup> Zikri Yavuz, “Tanrı Tasavvurları” Ed. Recep Kılıç, *Din Felsefesi*, Ankara 2013, s. 31.

<sup>261</sup> Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 168.

<sup>262</sup> Süleyman Hayri Bolay, deist olan Aristoteles’in Tanrı’sının yaratma gücünden yoksun olduğundan hareket ederek deizmin, yaradancılıktan farklı bir anlam taşıdığını belirtmiştir. Ona göre deistlerin tanrısı yaratma özelliğine sahip değildir. Bkz. Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Ankara 2004, s. 204.

<sup>263</sup> Aydın Topaloğlu, *Ateizm ve Eleştirisi*, ss. 19-21.

<sup>264</sup> Zikri Yavuz, “Tanrı Tasavvurları” Ed. Recep Kılıç, *Din Felsefesi*, s. 31.

gelmektedir.<sup>265</sup> Ateizm, felsefî bir bakış açısı içerisinde değerlendirildiğinde ise, Tanrı'nın ya da Tanrıların var olmadığı inancına dayanan felsefî bir akımdır.<sup>266</sup> Bu kelime İslam literatüründe tam karşılık bulmamaktadır,<sup>267</sup> ancak ilhad ve dehri kelimeleri zaman zaman bu kelimeyi karşılar olmuştur. Teizm ve diğer Tanrı anlayışına sahip akımların karşısında yer aldığı için Tanrı'nın varlığını, anlaşılacağı üzere alemde üstün bir sebebi inkar eden akımdır. Üstün bir varlığın inkarı beraberinde metafizik boyutun inkarını getirmiştir. Dolayısıyla ruh kavramı reddedilmiştir. Alemdeki mevcut düzenin tesadüf eseri olduğu ileri sürülmektedir.<sup>268</sup> Genel anlamda ateizm, Tanrı'yı inkar eden yaklaşım, ölümsüzlük (ruhun ölümsüzlüğü), ahiret yaşamı gibi inançları reddetmek olarak anlaşılabilir.<sup>269</sup> Buradan çıkarılan sonuç ise şudur; kısaca ateizm dinin, dini anlayışların karşısında duran bir yaklaşımı benimsemektedir.

Ateizmin çok sayıda türlerinin bulunduğundan söz edilmektedir. Örneğin mutlak ateizmde Tanrı'yı reddetmekten öte, zihinde Tanrı fikrine sahip olmamak esastır. İnsan doğuştan Tanrı fikrine sahip değildir, dolayısıyla reddedeceği bir şeyi de bulunmamaktadır. Ateizm denildiğinde akla daha çok gelen teorik ateizmde düşünerek ve tartışarak zihinsel bir çaba vasıtasıyla Tanrı inancına eleştiriler yöneltilmektedir. Burada sadece teistik anlamda Tanrı kavramı hedef alınmamakta, bunun yanında mitolojik, antropomorfik, panteist anlayışların hepsi birden reddedilmektedir. Pratik ateizmde Tanrısız bir dünya ve Tanrısız bir yaşam tercih edildiği için Tanrı sanki yokmuş gibi günlük yaşam sürdürülmektedir. Bu bakımdan ibadetlerden ve bununla ilgili ritüellerden uzak durmaya çalışılmaktadır. İlgisizlerin ateizminde Tanrı'nın varlığının veya yokluğunun tartışma konusu yapılması gereksizdir, çünkü belirtilen her iki durum da eşit derecede anlamsızdır. Bu düşüncede olanlar kendilerini ateist olarak adlandırmaktan kaçınmaktadır. İdeolojik ateizm de denilen materyalist ateizm de ise komünist düşünce hakimdir. Bununla bağlantılı olarak ibadetler, törenler, alışkanlıklar ve gelenekler şiddetli bir şekilde eleştirilmektedir.<sup>270</sup> Yukarıda sayılan ateizm sınıflandırması dışında farklı ayrımlar da yapılmaktadır. Çoğunlukla pozitif ve negatif ateizm diye bir ayrıma gidilerek iki tür ateizmin olduğu kabul görmektedir.

<sup>265</sup> İbrahim Coşkun, *Ateizm ve İslam*, s. 13.

<sup>266</sup> Aydın Topaloğlu, *Ateizm ve Eleştirisi*, s. 1.

<sup>267</sup> Kenan Gürsoy, "İlhad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 22, İstanbul 2000, s. 96.

<sup>268</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinlerinin ve Terimleri Sözlüğü*, s. 394.

<sup>269</sup> Mehmet Latif Bakış, *Felsefî Bir Problem Olarak Ateizm*, Y.Y.Ü.S.B.E., (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Van 2008, s. 7.

<sup>270</sup> Aydın Topaloğlu, *Ateizm ve Eleştirisi*, s. 14; İbrahim Coşkun, *Ateizm ve İslam*, ss. 18-27.

Pozitif ateizm, Tanrı'nın var olmadığına inanan bir yaklaşımdır. Çünkü Tanrı'nın varolması mümkün görülmez. Tanrı kavramı tanımlanamadığı için geçerli değildir ve saçmadır. O halde Tanrı'nın var olmadığına inanmak pozitif bir inancı ifade eder. Burada bilinçli bir inkâra dayalı olarak teistik inancın yokluğu kabul edilir.<sup>271</sup> Amaç teizmin temel kavram ve iddialarının çürütülmesidir. Tanrı'nın yokluğu kanıtlanmaya çabalanır.<sup>272</sup> Pozitif ateizmde hem bir iddia, hem de bir reddediş vardır.<sup>273</sup>

Negatif ateizm, Tanrı'nın varlığına inanmayan yaklaşımdır. Nitekim Tanrı'nın var olması prensip olarak mümkün görülmekle beraber, var olmasına dair gerekçe bulunmadığından dolayı Tanrı reddedilir. Geniş anlamda Tanrı'yı, hayata dahil etme gereği duyulmaz.<sup>274</sup> Tanrı'nın varlığına inanmamak negatif bir inancı ifade eder. Negatif ateizm ise bilinçli bir inkâr olmaksızın teistik inancın bulunmamasını belirtir.<sup>275</sup> Negatif ateizmde bir iddia yoktur, sadece bir reddediş vardır.

Ateizmin tarihine bakıldığında, ilkçağ, yeniçağ ve modern dönem olmak üzere üç safhada ele alınmaktadır.<sup>276</sup> Ateizmin, geniş anlamda Tanrı'nın reddi değil de bir çeşit inançsızlık olarak görüldüğü ilkçağ döneminde Epikürcüler, Çiçero (M.Ö.106-43) ve Sextus Empiricus (160-210) gibi süpheciler ve Atinalı sofistler göze ilk çarpan kişilerdir. İnançlar ise kısmen Homeros (M.Ö. 8. Yüzyıl) ve Hesiodos'un (M.Ö. 8. Yüzyıl) topladığı mitosların içinde geçmektedir. Politeist inancın hakim olduğu bu çağda teizm henüz tam şekillenmemiştir. Ateizm ise Yunan mitolojisine karşı eleştiri anlamında inançsızlık ile materyalist bir ontoloji şeklinde belirmiştir.<sup>277</sup> Başka bir ifadeyle Lucretius (M.Ö.94-55) ve Demokritos'un atomcu görüşleriyle şekillenen materyalizm, antik dönemin ateizmi olarak kabul edilmektedir. Bu görüş maddenin yaratılmadığı iddiasını taşıdığından ileride ateizmin dayanak noktası olacaktır.<sup>278</sup>

Yeniçağ dönemi ateizmine geçilmeden önce ortaçağdaki duruma bakıldığında, öncelikle ortaçağda ateizmin yaygın olmadığı bilinmelidir. Bunun iki nedeni vardır: Birincisi hayatın her alanında hakimiyet kuran kilisenin baskısı, ikincisi de ateizmin ortaya çıkabileceği fikri bir boşluğun bulunmamasıdır.<sup>279</sup> Burada kilisenin baskısını anlamak güçtür. Çünkü uzun süre boyunca zulme uğrayan Hristiyanlar, ibre tersine dönüp gücü

<sup>271</sup> Zikri Yavuz, "Tanrı Tasavvurları" Ed. Recep Kılıç, *Din Felsefesi*, s. 264.

<sup>272</sup> Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir 2012, s. 208.

<sup>273</sup> Mehmet Latif Bakış, *Felsefi Bir Problem Olarak Ateizm*, s. 6.

<sup>274</sup> Mehmet Latif Bakış, *Felsefi Bir Problem Olarak Ateizm*, s. 5.

<sup>275</sup> Zikri Yavuz, "Tanrı Tasavvurları" Ed. Recep Kılıç, *Din Felsefesi*, s. 264.

<sup>276</sup> İbrahim Coşkun, *Ateizm ve İslam*, s. 47.

<sup>277</sup> Mehmet Latif Bakış, *Felsefi Bir Problem Olarak Ateizm*, s. 16.

<sup>278</sup> Aydın Topaloğlu, *Ateizm ve Eleştirisi*, s. 23.

<sup>279</sup> İbrahim Coşkun, *Ateizm ve İslam*, s. 50.

ellerine geçirdikten sonra aynı baskıyı uygulamıştır.<sup>280</sup> Sonraki dönemlerde ateizmin yaygınlaşmasının en önemli nedeni de bu dini baskılardır. Yine Hristiyan teolojisindeki teslis, asli günah ve ekmek-şarap ayini gibi aklın ilkeleriyle tamamen çelişen ve akıl ile kabul edilmesi mümkün olmayan inanç ve uygulamalar da ateizmin yaygınlaşmasında etkili olmuştur.<sup>281</sup>

Ortaçağda nasıl ki her alanda dinin egemenliği söz konusuysa, bunun devamı niteliğindeki yeniçağ döneminde de dinin etkisiyle açık bir inançsızlık görülmemiştir. Dolayısıyla ateizm rönesansla birlikte gelişen akılcılığın akabinde gelişme imkanı bulmuştur.<sup>282</sup> Bu çağda materyalist yaklaşımı tekrar canlandıran Karl Marx (1818-1883) ve Friedrich Engels'in (1820-1895) dine karşı duruşu dikkat çekmektedir. Ancak buna rağmen Yeniçağda materyalist felsefeden hareketle ateizmi en ciddi savunanların basında Baron D'Holbach (1723-1789) gelmektedir. Tanrı ve Tanrı'ya dair her şeye karşı çıkan filozofa göre madde ve hareket her şeyi izah etmek için yeterlidir. Ona göre din, insanın özgürlüğünün ve ilerlemesinin önünde en büyük engeldir. Bunun yanında bu dönemde D'Holbach'ın dışında, ampirist düşünürlerden David Hume da dine karşı bir yaklaşım sergilemiştir.<sup>283</sup>

XIX. Yüzyıldan itibaren ateizm, modern dönemle birlikte Batı'da yeni bir karakter kazanmaya başlamıştır. Bu dönemde etkili olan akım hümanizmdir. Tanrı merkezli anlayış, insan merkezli anlayışa dönüşmüştür. Dikkatlerin insana kaydığı dönüşüm sonucu mekanik bir doğa anlayışı hakim olmuştur. Auguste Comte'un (1798-1857) pozitivizm savunusu ve diğer pozitivist akımlar da ateizmin gelişimine katkı sağlamıştır. Bu dönemin en karakteristik özelliği, bilimin ön planda tutulmasıdır. Böylece bilimin mutlaklığına inanılarak bilimden hareketle din reddedilmiştir. Yine bu dönemde evrim düşüncesi, Sigmund Freud'un (1856-1939) insandaki Tanrı inancının çocuktaki baba inancının yüceltilmiş bir yanılsaması olarak gördüğü psikolojik tahlilleri, Nietzsche ve Sartre gibi filozofların Hristiyanların Tanrı inanışına yaptıkları eleştirileri ateizmin gelişiminde önemli bir rol oynamıştır.<sup>284</sup> Özetle, Modern dönemde Tanrı'nın varlığı, ateistlerce insanın özüne yabancılaşması ve özgürlüğünü kaybetmesi açısından temel bir problem olarak görülmüştür. Bu dönemde insan özgürlüğü ile Tanrı iradesi arasında bir fark oluşmuştur.<sup>285</sup>

<sup>280</sup> İbrahim Coşkun, *Ateizm ve İslam*, s. 37.

<sup>281</sup> İbrahim Coşkun, *Ateizm ve İslam*, s. 52.

<sup>282</sup> Aydın Topaloğlu, *Ateizm ve Eleştirisi*, s. 24.

<sup>283</sup> Mehmet Latif Bakış, *Felsefi Bir Problem Olarak Ateizm*, s. 18.

<sup>284</sup> Aydın Topaloğlu, *Ateizm ve Eleştirisi*, ss. 27-34.

<sup>285</sup> Mehmet Latif Bakış, *Felsefi Bir Problem Olarak Ateizm*, s. 21.

Görüldüğü gibi ateizmin tarihine bakıldığında onun üç döneme ayrıldığı ve bu dönemler içerisinde ise birçok akımın ateizme yön verdiği anlaşılmaktadır. Bu akımlar materyalizm, evrim, pozitivizm, ampirizm, nihilizm ve varoluşçuluktur. Şimdi birbiriyle bağlantılı olan ve birbirinin gelişmesine katkı sağlayan bu akımlara kısaca değinilecektir.<sup>286</sup>

a) *Materyalizm*: Madde, hayat ve ruhi varlık alanlarının hepsini sadece maddeye indirgeyen ve maddeyi ilk hakikat olarak kabul edip bilimin temeli sayan materyalizmin tarihi,<sup>287</sup> antikçağa kadar uzanır. O dönemde öne çıkan isimler; Abdera filozofları diye anılan Leukippos (M.Ö. 5. Yüzyıl) ve öğrencisi Demokritos'tur.<sup>288</sup> Ancak materyalizmin kökünü oluşturan atomculuk fikrini hocası Leukippos'tan sonra geliştiren Demokritos, atomculuk denildiği zaman akla ilk gelen isimdir. Ona göre cisimler parçalanamayan atomlara ayrılmaktadır. Başlangıçta sadece atomlar ve boşluk vardır. Maddesel atom, boşlukta hareket eden yaratılmamış ve yok da olmayacaktır. Dört unsuru oluşturan ateş, hava, su ve toprak yok olmayan atom birleşmelerinden meydana gelmiştir. Ruh, nefisten ayrı değildir, çünkü kainatta sadece maddi gerçeklik vardır. Atomlar ezeli ve ebedidir, yani yaratılmış değildir.<sup>289</sup> Buradan hareketle denilebilir ki atom teorisi materyalist bir anlam taşıdığından ateizmin argümanı niteliğini taşımaktadır.

Antikçağdan bugüne materyalizmin çeşitli versiyonları olmuştur. Ancak materyalizm 19. Yüzyılda tam anlamıyla bir noktaya ulaşmıştır.<sup>290</sup> Materyalizmin bu noktaya gelmesinde katkısı olan kişi ise, materyalizm denilince akla gelen ilk isim ve tarihsel materyalizmin kurucusu Karl Marx'tır. Onun maddenin ontolojik önceliğine dayanan tarihsel materyalizm kuramı ile madde artık, bilincin dışında ve ondan bağımsız bir gerçeklik haline gelmiştir. Maddenin bilinçten bağımsız var olabileceğini, ancak bilincin maddeye bağlılığı dolayısıyla maddeden ayrı var olamayacağını savunmaktadır. Maddeden ibaret olan evreni ve içerisindeki olayları tek bir açıdan, madde açısından ele almıştır. Sistemini genel anlamda ekonomik temeller üzerinde kurmuştur. Kapitalizmin sömürsüne karşı ekonomik anlamda öne sürdüğü temeller arasında değer, sömürme ve birikme teorilerini geliştirmiştir.<sup>291</sup> Doğal olarak dine karşı bir tutum sergilemiştir. Ona göre din, insan ve toplum tarafından üretilmiştir. Dini ortaya çıkaran insanın kendisidir. Din, afyon

<sup>286</sup> İbrahim Coşkun, *Ateizm ve İslam*, s. 75.

<sup>287</sup> Hasan Küçük, *Sistematik Felsefe Tarihi*, İstanbul 1985, s. 455.

<sup>288</sup> Hasan Küçük, *Sistematik Felsefe Tarihi*, s. 452.

<sup>289</sup> Nihat Keklik, *Felsefe*, İstanbul 1978, ss. 200-201.

<sup>290</sup> Hasan Küçük, *Sistematik Felsefe Tarihi*, s. 457.

<sup>291</sup> Hasan Küçük, *Sistematik Felsefe Tarihi*, s. 458; İbrahim Coşkun, *Ateizm ve İslam*, s. 60.

gibi insanı hayale ve yanılgıya daldırdığı için onun düşünceleri, “Din halkın afyonudur.” şeklindeki sözüyle özetlenebilir.<sup>292</sup>

b) *Evrım*: Varlık ve bilinçteki, gerek nitel, gerekse nicel değişimleri içeren yaklaşım olan evrim, daha çok yavaş yavaş yer alan nicel değişimleri gösterir.<sup>293</sup> Buna göre evrendeki oluşum ilahi bir gayeye bağlı değildir, bilakis tesadüf eseri oluşmuştur. Evrenin bir gayesi yoktur.<sup>294</sup> Bu kuram sistematik bir şekilde ilk olarak Darwin tarafından ele alınmıştır. Charles Darwin, canlılar alemindeki hayat mücadeleleri hakkındaki araştırmalarıyla tanınmıştır. O, canlı doğanın, doğal ayıklanma yoluyla evrim aşamasından geçtiğini söylemiştir.<sup>295</sup> Ona göre dünya üzerinde doğal seleksiyon vardır. Bunun anlamı şudur; Güçlü olmayan canlıların yaşamlarına, güçlü canlılar tarafından son verilir. Güçsüz canlılar yok olmaya mahkumdur. Yaşama hakkı daima güçlüdür.<sup>296</sup> Sadece güçlü olanlar hayatta kalır. Görüldüğü üzere böyle bir anlayış içerisinde Tanrı’ya yer yoktur.

c) *Pozitivizm*: Bu anlayış açısından tabiatın mahiyetini ve eşyanın gerçek sebebini idrak etmede insan zihninin herhangi bir kabiliyeti bulunmamaktadır. Bu nedenle zihin, ilim konusunda yapıcı ve kurucu bir etkiye sahip değildir. Pozitivizm, sadece tecrübe yoluyla elde edilen bilgiye sahip olunabileceğinden yola çıktığı için metafiziksel ve dolayısıyla dinsel ifadeleri anlamsız bularak bunları reddetmiştir. Duyular aracılığı ile alınamayan ve bunun sonucunda bilgi ve tecrübe konusu olarak kabul edilmeyen şeyleri savunan metafiziğe karşı cephe alması kaçınılmaz görülmüştür. Auguste Comte’un ortaya attığı bir doktrindir. Auguste Comte’a göre insanlar teolojik, metafizik ve pozitif aşamalardan geçmektedir. Son aşama olan pozitif aşamaya ulaşıldığı için artık metafiziğe ihtiyaç kalmayacak, onun yerini müspet ilim alacaktır. O, metafiziği inkar ettikten sonra kendi açısından yeni bir din kurmaktadır.<sup>297</sup> “Pozitivizmin İlmihali” adlı eserinde kurduğu bu “İnsanlık Dini”nin esaslarını izah etmektedir.<sup>298</sup> Comte, pozitivizmin önceki dinleri geçersiz hale getirdiğini söylemektedir. Böylece önceki tüm dinler geçersiz hale gelmektedir. Ancak yine de pozitivizm kuramı, kendi yaklaşımı içerisinde dinsiz olunamayacağını vurgulamaktadır. Bu yeni dinin kutsal formülü şöyledir: İlke olarak aşk, temel olarak düzen, amaç olarak ilerlemedir. Diğer taraftan bu yeni dinin amentüsünün

<sup>292</sup> Mehmet Şükrü Özkan, *Ateizmin Temeli Olarak Özgürlük*, M.Ü.S.B.E., (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2009, s. 18.

<sup>293</sup> İvan Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar, İstanbul 1991, s. 160.

<sup>294</sup> Hasan Küçük, *Sistematik Felsefe Tarihi*, s. 431.

<sup>295</sup> İvan Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, s. 97.

<sup>296</sup> Hasan Küçük, *Sistematik Felsefe Tarihi*, s. 432.

<sup>297</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, s. 305; İbrahim Coşkun, *Ateizm ve İslam*, ss. 80-81.

<sup>298</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, s. 308.

bilim olduğu ifade edilmektedir.<sup>299</sup> İnsanlık ise bilim ışığında Tanrı'nın güçsüzlüğünü onarmak zorundadır.<sup>300</sup>

d) *Ampirizm*: Ampirizme göre epistemolojik açıdan bilginin mümkün tek kaynağı deneyimdir ve deneyimden bağımsız bir bilginin bulunması söz konusu değildir. Buna göre madem bilginin tek kaynağı deneyimdir, o zaman insan zihni boş bir levha (tabula rasa) gibidir. Ampiristlerin, insan zihninin boş bir levhadan ibaret olmasından kastettiği şey; rasyonalistlerin, insanın doğuştan bazı bilgilere sahip olduğu yargısına karşı geliştirilmiş olduğu antitezdir.<sup>301</sup> Ayrıca deneyimci görüşü savunan düşünürler, bilgi modeli olarak doğa bilimlerini benimsemektedir.<sup>302</sup> Deneyimci görüşü savunan düşünürler arasında en dikkat çeken şüphesiz David Hume'dur. Onun felsefesi, kendisinden önce ampirist görüşler öne süren John Locke (1632-1704) ve George Berkeley'e (1685-1753) dayanır. Buna rağmen o mutlak ampirizmin kurucusu sayılır. Ona göre vasıtasız olarak tecrübe edildiği zaman duyulan şeyler vardır. Bunun dışında her ne varsa zandan ibarettir. O, tecrübeyi bir araştırma metodu olarak benimsemiştir. Tecrübeye girmeyen şeyler onun için asılsızdır. Dolayısıyla madde ve ruh diye bir şey yoktur.<sup>303</sup> Madde konusundaki şüphesi, nesnel dünyanın var olduğu, ya da olmadığı sorununun çözülemeyen bir sorun olduğunu düşünmesinden kaynaklanır.<sup>304</sup> Hume, evrende mevcut olan düzenin dayandığı asıl neden ile akıl arasında benzer bir tarafın olduğunu kabul etmekle birlikte, nedense bütün teolojik ve felsefi Tanrı öğretilerini yadsımış ve din olgusunun ahlak ve sivil yaşam üzerinde yarattığı kötülüğü duyurmuştur.<sup>305</sup> Sonuç itibarıyla dinlerin ilkelerine bakıldığında Tanrı'ya veya Tanrılara üstün özellikler verilmesinin insanı kendinden geçireceğini söylemiş ve buna benzer dinsel olguları benimseyen insanın ise saçma ve korkunç öğeleri eşit ölçüde bünyesinde taşıyacağını savunmuştur.<sup>306</sup>

e) *Nihilizm ve Varoluşçuluk*: Nihilizm kavramı, köken itibarıyla Latince 'nihil' kelimesinden gelmektedir. Özünde düşünüldüğünde daha çok batı tarihinin bir ürünü olan nihil ya da hiçlik, varlık anlamında hiç bir şeye işaret etmeyip, var olmama durumunu nitelemektedir.<sup>307</sup> Nihilizm kavramı, tarihsel süreci içerisinde en dikkat çekici anlama, Nietzsche'nin meşhur "Tanrının Ölümü" adlı yaklaşımında kavuşmuştur. Nietzsche ve

<sup>299</sup> Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, İstanbul 1986, s. 33.

<sup>300</sup> Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, s. 35.

<sup>301</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe*, Eskişehir 2012, s. 41.

<sup>302</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe*, s. 42.

<sup>303</sup> Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, s. 72.

<sup>304</sup> İvan Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, s. 217.

<sup>305</sup> İvan Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, s. 218.

<sup>306</sup> David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, Ankara 1979, s. 78.

<sup>307</sup> Yonca Gökalp, *Siyasal Felsefede Nihilizm ve Nietzsche*, Ankara 2009, s. 95.

onun gibi birçok filozofun Tanrı'ya karşı bakış açısının olumsuz olmasıyla birlikte Tanrı'yı reddetmesinin arka planında hep Hristiyanlığın benimsediği Tanrı anlayışının akıl ile izah edilememesi vardır. Açıkça görülen böyle bir Tanrı anlayışı ile akıl arasındaki çatışmaya karşı geliştirilen eleştirel tutumla her dönemde karşılaşmıştır. Nietzsche'nin de böyle bir süreç içerisinde nihilizme yöneldiği ortadadır.<sup>308</sup> Onun açısından nihilizm, en yüksek değerlerin kendi kendini değersizleştirilmesi, her türlü amacın kaybolması ve niçin sorusunun cevapsız kalması anlamına gelmektedir. Demek ki nihilizm, oluşun içinde değer, anlam ve amacın olmaması veya dünyanın tüm bunlara kayıtsız kalmasıdır.<sup>309</sup>

Kötümser bir dünya görüşü olarak ortaya çıkan Varoluşçuluk, liberal yanlısıların tarihsel yıkımlarla sarsılmasından sonra insanın nasıl yaşayacağı sorusuna bir yanıt getirmeye çalışmıştır. Dönemin sancılı gelişmeleri, insanın varoluşu hakkında şüphelerin oluşmasına neden olmuştur. Varolma konusunda şüphenin bulunuşu ise insanın özgürlüğünü sorgular hale getirmiştir. Özgürlük ile insanın var olması arasındaki ilişki gözetilmelidir. Çünkü insan kendini ancak varoluş olarak gerçekleştirdiği zaman özgürlüğünü kazanmaktadır. Bunu ise ancak Tanrı'yı reddederek elde edecektir.<sup>310</sup> Ateizme yön verenlerden biri olan ve varoluşçuluğun en önemli temsilcisi sayılan Sartre'ın ateizmiyle ilgili görüşleri bundan sonra ele alınacaktır.

### 2.1.2. Sartre'ın Ateizmi

Sartre'ın Tanrı'ya olan inancını kaybetmesinde birçok neden rol oynamıştır. Bunlardan belki de en önemli neden, etrafındaki insanların Tanrı konusunda çelişkili yaklaşımlarda bulunmasıdır. Örneğin annesinin kafasında, kendisine ait bir Tanrı kurgusu vardır. Sonra büyükannesi Tanrı'ya inanmasına rağmen onun şüpheciliği dinden uzak yaşamasına engel olmaktadır. Büyükbabası ise dini hayatını şekilcilikten öteye götürememektedir. Kısacası başta büyükbabasıyla büyükannesinin dine karşı kayıtsız olmaları, onu inançsızlığa doğru sürüklemiştir.<sup>311</sup>

Sartre'ın Tanrı'ya olan inancını kaybetmesindeki bir başka neden Hristiyanlığın Tanrı tasavvurudur. Buna göre Hristiyanlıkta Tanrı adeta bir patron gibi sunulmaktadır. Oysa Sartre bir patrondan çok bir yaratan aramaktadır. Herkesin benimsediği bu Tanrı,

<sup>308</sup> İbrahim Coşkun, *Ateizm ve İslam*, s. 91, 123.

<sup>309</sup> Yonca Gökalp, *Siyasal Felsefede Nihilizm ve Nietzsche*, s. 96.

<sup>310</sup> İvan Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, s. 505.

<sup>311</sup> Jean Paul Sartre, *Sözcükler*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul 2014, s. 85.

Sartre'ın beklediği Tanrı değildir.<sup>312</sup> Yine Hristiyanlıkta Tanrı otoriter bir baba konumundadır. Ancak Sartre'ın henüz bir yaşındayken babasını kaybettiği ve gözünde Tanrı'dan farksız olan dedesine karşı her fırsatta isyan ettiği düşünülecek olursa, baba konumundaki Tanrı'yı kabul etmesi de imkansızdır.<sup>313</sup> Onun gözünde iyi bir baba yoktur. Çünkü ona göre babalar kendi istediklerini yaptığı sürece çocuklarının yaşamalarına izin vermekte, aksi harekette bulunmaları durumunda ise çocuklarını ezmektedir. Bu nedenle Sartre, babasının ölmesine sevinmektedir.<sup>314</sup> Görüldüğü gibi Hristiyanlıkta nasıl ki Tanrı, oğlu İsa'ya istediği gibi davranarak onu ölüme terk ettiyse, babalar da çocuklarına aynı şeyi yapmakta, çocuklarının kaderini belirlemektedir.<sup>315</sup> Buradan hareketle Sartre'ın baba otoritesinden uzak yetişmesiyle özgürlüğünü elde etmesi, yani köle ruhlu olmaktan kaçarak Tanrı'yı reddetmesi arasında bir ilişki kurulabilir.<sup>316</sup>

Sartre, *Altona Mahpusları* adlı eserinde babaların, çocuklarının kaderini belirledikleri konusuna değinmektedir. Bu eserde baba ile çocuk arasında yaşanan çekişme anlatılmaktadır. Baba ile çocuk arasındaki çekişme ile de aslında Tanrı ile insan arasındaki çekişmeye vurgu yapmaktadır. Çünkü ona göre Tanrı'yı kabul etmemek, annesiz, babasız ve çocuksuz olmayı gerektirir. Bu dünyada doğmanın kabul edilmesi, öteki dünyada tekrar doğmayı gerektireceğinden, insanlar bütün kabullere baştan karşı çıkmalıdır.<sup>317</sup>

Özel hayatında Tanrı'nın var olduğunu bir defa hissedenden Sartre, ondan sonra Tanrı fikrini tamamıyla kafasından atmıştır. Çocukluğunda bir keresinde kibritlerle oynarken küçük bir halıyı yakmış ve kabahatini gizlemeye çalışmıştır. Ancak o an birdenbire Tanrı'nın, kendisini gördüğünü, onun bakışını beyninin içinde ve ellerinin üzerinde hissettiğini ve bu durum karşısında evin içerisinde çaresizce dönüp dolaştığını anlayınca öfkeye kapılmıştır. İçinde duyduğu derin öfkeyle Tanrı'ya küfretmiş, bu öfke sayesinde kendisini Tanrı'nın dayanılmaz bakışından kurtarmıştır. Kendi ifadesiyle o günden sonra Tanrı, kendisine bir daha asla bakmamıştır. Böylece içinde yaşamasına izin vermediği Tanrı'yı, kısa süren tecrübeden sonra içinde öldürmüştür.<sup>318</sup>

Sartre, *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinin sonlarında metafizik üzerine düşüncelerini öne sürerken iki önemli sorunun ortaya çıkacağını belirtmektedir. Birincisi varlığın kaynağı

<sup>312</sup> Jean Paul Sartre, *Sözcükler*, s. 82.

<sup>313</sup> Paul Strathern, *90 Dakika Sartre*, çev. Nemciye Uçansoy, İstanbul 1998, s. 7.

<sup>314</sup> Jean Paul Sartre, *Sözcükler*, s. 20.

<sup>315</sup> Charles Moeller, *Jean Paul Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi*, çev. Mehmet Toprak, İstanbul 1969, s. 222.

<sup>316</sup> Charles Moeller, *Jean Paul Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi*, s. 226.

<sup>317</sup> Charles Moeller, *Jean Paul Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi*, ss. 206-207.

<sup>318</sup> Jean Paul Sartre, *Sözcükler*, s. 86.

problemidir.<sup>319</sup> Başka bir deyişle varlık nereden gelmektedir? Sartre’a göre saf bir metafizik problem olan bu soru tamamıyla saçmadır. Varlığın nereden geldiğine ve neden saçma olduğuna gelince, bir kere varlık nedensiz, sebepsiz ve zorunluluksuzdur. Sonra bu sorun ancak bir kendisi-içinin sınırları içinde anlam taşımaktadır. Dolayısıyla bilincin müdahalesi olmaksızın, kendi şartları içinde “kendinde varlık” izah edilemeyecektir. Bunun yanında hiçliğin varlık karşısında ontolojik önceliği değil, varlığın hiçlik karşısında önceliği bulunmaktadır. Varlığın bu önceliği de varlığın kaynağının nereden geldiği sorusunu saçma hale getirmektedir. İkincisi varlığın niçin varolduğu problemidir. Niçin varlık vardır, sorusunun cevabı metafizik ve ontolojik durumla ilgilidir. Onun için öncelikle metafizik ile ontoloji arasındaki bağ farklıdır. Bu anlamda, tarih sosyolojiye göre ne ise, metafizik de ontolojiye göre odur.<sup>320</sup> Bu durumda cevaplandırılması gereken artık metafizik değil, ontolojidir. Varlık vardır, mevcuttur. Çünkü kendisi-için öyledir, zira bilinç bunu gerektirir. Fenomen vasfı, varlığa bilinç (kendisi-için) vasıtasıyla kazandırılır.<sup>321</sup>

Hareket noktası olarak bilinç-varlık ilişkisini ele alan ve kurduğu sistem duyularla kavranan bilgiye dayandığı için varlık olarak da sadece fenomenler dünyasını kabul eden Sartre’ın, mutlak-aşkın bir varlık olarak düşünülen Tanrı anlayışına yönelmesi bu açıdan imkansız görünmektedir. O, metafizik bir bilginin bulunmayacağı konusunda ısrar etmekte ve Tanrı fikrini kesin bir dille reddetmektedir.<sup>322</sup> Edmund Husserl (1859-1938) zamanında nasıl ki fenomen dışındaki her şeyi yok sayarak, akıl dışı varlıklarla birlikte Tanrı’yı da dışladıysa, Sartre da aynı yöntemi uygulamış, varlığa kendi başına bir gerçeklik yüklemiştir.<sup>323</sup> Her ne kadar varlık kendi başına bir gerçekliğe sahipse de özü ancak bilinç aracılığıyla oluşmaktadır. Yine de bilinç kendini tek başına ortaya koyamamakta ve eşya ile olan alakası dahilinde belirlemektedir. Böylece Sartre’ın ontolojisi, birbirinden tamamen ayrı olmakla birlikte birbirine bağımlılıkları çerçevesinde beliren bu iki varlık sahası içinde gelişecek ve mutlak-aşkın bir Tanrı anlayışını dışlayarak ilgisi sadece dünya olan bir alana yönelecektir.<sup>324</sup>

Sartre ateizminin temelinde görüldüğü gibi varlık anlayışı yatmaktadır. Tekrar söylenecek olursa ona göre iki tür varlık vardır; bunlar kendinde-varlık ve kendisi-için

<sup>319</sup> Kenan Gürsoy, *J. P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, Ankara 1991, s. 10.

<sup>320</sup> Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz-Gaye Çankaya Esen, İstanbul 2013, s. 763.

<sup>321</sup> Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 764.

<sup>322</sup> Frederick Mayer, *Yirminci Asırda Felsefe*, çev. Vahap Mutal, İstanbul 1992, s. 33.

<sup>323</sup> Selahaddin Halilov, *Doğudan Batıya Felsefe Köprüsü*, çev. Abdülkerim Üregen-Ebulfez Süleymanov, İstanbul 2008, s. 393.

<sup>324</sup> Kenan Gürsoy, *J. P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, s. 11.

varlıktır. Kendinde varlık yaratılmamıştır. O, ne edilgendir, ne de etkindir<sup>325</sup> ve kendi kendisiyle özdeştir. Özü, varoluştan önce belirlenmiştir. Kendisi için varlık da herhangi bir aşkın güç tarafından yaratılmamıştır. Özü varoluşundan önce gelen kendinde varlığın aksine, kendisi için varlık özünü daha sonra belirlemektedir. Onun varoluşu özden öncedir.<sup>326</sup> Bu varlık, ne kendisini açıklayabilmekte, ne de kendi dışındaki varlığın özelliğine girebilmektedir.<sup>327</sup> Özünü sonradan belirlediği için kendi kendisini yaratmaktadır.

Sartre, Tanrı'nın varlığının hiçbir dayanağı olmadığı sonucuna, bu iki varlık türünden özellikle kendinde varlık aracılığıyla varmaktadır. Kendinde varlığın özelliklerine bakıldığında bu varlık Tanrı'nın karşısında varolmaktaysa bu, varlığın kendi kendisinin dayanağı olmasındandır.<sup>328</sup> Kendi kendisinin dayanağı olan böyle bir varlık, Tanrısal yaratmanın en ufak izini taşımamaktadır. Üstelik kendinde varlığın yaratıldığı düşünülse bile bu, yaratma aracılığıyla açıklanamayacaktır. Çünkü kendinde varlık, varlığını yaratılışın ötesinde sahiplenmektedir. Bu ifade aslında varlığın yaratılmadığını söylemekle aynı anlama gelmektedir. Ancak buradan kendinde varlığın, kendisi için varlıkta olduğu gibi kendi kendisini yarattığı sonucu da çıkarılmamalıdır. Çünkü o zaman da onun kendinden önce olduğunu varsaymak gerekecektir. Oysa varlık, bilincin (kendisi için varlığın) olduğu tarzda kendi kendinin nedeni değildir.<sup>329</sup>

Kendinde varlığın nedensiz oluşundan hareket eden Sartre, bu varlığın saçma olduğu sonucuna varır. *Bulanıtı* adlı eserinde, kendinde varlığın keşfedilme sürecini anlatır. Eserin kahramanı Roquentin, çakıl taşını atmasıyla başlayan kendinde varlığı kavrayışını, peynir bıçağını hissetmesiyle sürdürür.<sup>330</sup> Bütün bu mutlak olanı yaşayarak edindiği tecrübeler, kendisiyle dopdolu bir varlığın saçmalığının göstergesidir. Üstelik böyle saçma bir varlık, Tanrı tarafından yaratılmış değildir.<sup>331</sup> Yaratılmadığı için bir nedene bağlı değil, nedensiz ortaya çıkmıştır. İnsanın sıyrılamadığı bu doluluk,<sup>332</sup> ne bir yerden gelmektedir, ne de bir yere doğru gitmektedir. Herhangi bir nedene bağlanılamadığı için gereksiz ve fazlalıktır. Bu nedenle bunun farkına varan insanın üzerinde bir bulanıtı hissi oluşmaktadır.<sup>333</sup> Öyleyse Sartre tarafından mutlak bir saçmalık olarak ifade edilen kendinde varlık (dünya), Tanrı

<sup>325</sup> Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 42.

<sup>326</sup> Talip Karakaya, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, Ankara 2004, s. 97.

<sup>327</sup> Talip Karakaya, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, s. 101.

<sup>328</sup> Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 41.

<sup>329</sup> Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 42.

<sup>330</sup> Jean Paul Sartre, *Bulanıtı*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul 2014, s. 183.

<sup>331</sup> Jean Paul Sartre, *Bulanıtı*, s. 192.

<sup>332</sup> Jean Paul Sartre, *Bulanıtı*, s. 199.

<sup>333</sup> Jean Paul Sartre, *Bulanıtı*, ss. 191-192, 195.

gibi zorunlu bir güç tarafından yaratılmadığından, ancak insanın bilinciyle anlam kazanacaktır.

Sartre'a göre yoktan yaratılış, varlığın ortaya çıkışını açıklayamamaktadır. Nitekim Tanrı subjektif, Tanrı dışında duyularla algılanan varlık ise objektif yapıdadır. Eğer varlığın yoktan yaratıldığı düşünülecek olursa, yaratılan varlık ilahi olan bir subjektiflik içinde tasarlanacak ve bu durumda ise varlık sujeler arası bir yapıda kalacaktır. Ancak böyle bir subjektiflik içinde bir objektifliğin ortaya çıkması zordur. Bu ifadeyle Sartre, varlığın yaratılmış olduğunun kabul edilmesi durumunda, ilahi bir bilinçte, yani subjektiflikte mevcut olacağını ve bunun ise kendinde varlığın en önemli özelliği olan kendisinde olma halinden yoksun kalacağını söylemeye çalışmaktadır. Başka bir ifade ile yoktan yaratılmanın gerçek olduğu düşünülürse, o zaman varlığın kendi varlığından söz edilemeyecek, bütün her şey Tanrı'nın varlığından başka bir anlama gelemeyecektir.<sup>334</sup> Kısacası kendinde varlık ne kendi dışında bir Tanrı tarafından yaratılmıştır, ne de kendi kendisini yaratmıştır.<sup>335</sup>

Kendinde varlığın Tanrı tarafından yaratılmadığını söyleyen Sartre, benzer şekilde kendisi için varlığın da yaratılmadığını anlatır. Burada varoluş ve öz kavramları üzerinden hareket eder ve varoluşu özünden önce gelen insanın, Tanrı'nın kabul edilmesiyle nasıl değişime uğradığını gösterir. Tanrı'nın varolduğu ve insanı yarattığı düşünüldüğünde, insanın özü, varoluşundan önce gelecektir. Böylece insanın ne olacağı, nasıl yaşayacağı, başına neler geleceği, nerede ve ne zaman öleceği Tanrı tarafından bilinecektir. Tanrı'nın kabul edilmesiyle insan, hiçbir eksikliği olmayan, her şeyi tamamlanmış ve Tanrı tarafından belirlenmiş bir kendinde varlık olacaktır. Böyle bir durum, varoluşu özünden önce gelen ve özünü daha sonra kendi belirleyen insan için düşünülmeyeceğinden, Tanrı'nın varlığından söz edilemeyecektir. Kendisi için varlık olan insanın varoluşu özden önce geldiği için, aşkın bir güç tarafından önceden belirlenmiş ve donmuş bir yapısı yoktur. Başka bir ifadeyle insanın varlığıyla ilgili determinizm ve kadercilikten söz edilememektedir.

Determinizme karşı olan Sartre'a göre insan yapısı gereği özgürdür, özgürlüktür. İnsanın eylemlerinde özgür olması, kendi başına bırakılması anlamına gelir. Onun ne içinde, ne de dışında dayanacak bir destekçisi vardır. Tanrı olmadığından karşımızda bize

<sup>334</sup> Charles Moeller, *Jean Paul Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi*, s. 169; Kenan Gürsoy, *J. P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, s. 16.

<sup>335</sup> Kenan Gürsoy, *J. P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, s. 17.

yön verecek değerler bulunmamaktadır.<sup>336</sup> Öyleyse Tanrı dışlanınca değerleri ortaya çıkaracak başka birinin varolması gerekmektedir. Bu da değerleri, insanların kendi kendilerine yarattıkları anlamına gelmektedir.<sup>337</sup>

Kendisi için varlığın özelliği olan özgürlüğü Sartre, başkası ile kurulan ilişki üzerinden değerlendirir. Sartre, başkası ile kurulan ilişkiyi ele aldığı ilk olarak, iki insanın birbirini gözlemesi sonucu, karşılıklı objeleşme durumuna geçildiğinden hareket eder. Örneğin Ahmet nasıl ki Mehmet'i obje olarak algılıyorsa, Mehmet de Ahmet'i obje olarak algılamakta, her ikisinin özgürlüğü de birbiri ile anlaşmazlığa düşmektedir. Ancak Sartre iki insan arasındaki ilişkiyi yine de Tanrı karşısındaki durumdan olumlu görmektedir. Kişinin Tanrı'ya inanarak kendisini böyle meçhul bir suje karşısında obje kabul etmesi durumunda, insanlığını inkar edip kendisine yabancılaşarak özgürlüğünden vazgeçecektir.<sup>338</sup> Öyleyse Tanrı'nın varlığı inkar edildiği takdirde insan tam bir özgürlüğe ulaşacaktır.

Tanrı karşısında insanın durumunu olumsuz görerek, özgürlüğünün kaybedilmesi şeklinde değerlendiren Sartre, demek ki başkası için varlık kavramı üzerinden hareket ederek de Tanrı'nın varlığını inkar etmektedir. Kendisi için varlık olan insanların karşılıklı olarak birbirlerini objeleştirerek görmeleri mümkünken, insanların Tanrı ile aralarındaki ilişkide bu mümkün değildir. Çünkü Tanrı insana bakmakta ve insanı obje olarak görmektedir, ancak insan Tanrı'ya bakmadığı için onu obje olarak görememektedir. Başka bir ifadeyle Tanrı varsa insan kendisi için varlık olamaz, ebediyen bir başkası için varlık olur. İnsan sadece başkası için varlık olamayacağı için de Tanrı yoktur.<sup>339</sup>

Varoluşçuluğun, Tanrı'nın yokluğunu ispatlamak gibi bir gayesinin bulunmadığını söyleyen Sartre, böyle bir çabanın gereksizliğine dikkat çekmektedir. Ona göre Tanrı'nın varlığını göstermeye çalışan inanç sahibi biriyle, Tanrı'nın olmadığını ispatlamaya çalışan inançsız arasında hiçbir fark yoktur. Bu iki duruma karşı ilgisiz kaldığından dolayı Sartre için asıl önemli olan, Tanrı'nın varolduğu veya olmadığının kabul edilmesinden çok insanın kendisini bulması ve özünü elde etmesidir.<sup>340</sup> Burada insanın dışa bağlı kalmadan kendi özünü yarattığı meselesine verdiği değer anlaşılmaktadır.

İnsanın ve diğer varolanların Tanrı tarafından yaratıldığı düşünüldüğünde, açık bir çelişkiyle karşı karşıya kalınacaktır. Çünkü dünyadaki bütün varolanlar mümkündürler.

<sup>336</sup> Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, İstanbul 1989, s. 71.

<sup>337</sup> Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 74; Charles Moeller, *Jean Paul Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi*, s. 124.

<sup>338</sup> Roger Verneaux, *Çağdaş Ateizm Üzerine Dersler*, çev. Murteza Korlaelçi, Ankara 2001, s. 69.

<sup>339</sup> Robert Coffy, *Ateistlerin Tanrısı*, çev. Murtaza Korlaelçi, Ankara 2003, s. 74.

<sup>340</sup> Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 99.

Eğer mümkün (kontenjan) olan varlıkların, Tanrı gibi zorunlu bir varlık tarafından doğduğu kabul edilirse, onların mümkünlüğü yok olacaktır. Mümkün varlıklar Tanrı tarafından yaratıldıklarında, bizzat Tanrı'nın bir parçası durumuna gelerek onun gibi zorunlu hale dönüşecektir.<sup>341</sup> Oysa Sartre varoluşun asla zorunlu olmadığını ve hiçbir zorunlu varlığın da varoluşu açıklayamayacağını söylemektedir. Varlığın olumsuzluğu, ortadan kaldırılabilecek bir sahte görünüş veya dış görünüş değil, mutlak olanın kendisidir. Bu nedenle varlık yetkin bir temelsizliktir. Örneğin bir bahçe, bir kent, hatta bir insan temelsiz ve nedensizdir.<sup>342</sup> Ayrıca Tanrı'nın varolduğu düşünülse bile, onun varlığı da diğer varlıklarda olduğu gibi zorunlu değil, olumsal düzeyde olacaktır.<sup>343</sup>

Sartre'a göre Tanrı, hem ne ise o olan bir varlık, hem de ne ise o olmayan ve ne değilse o olan bir varlıktır. Anlaşılacağı üzere Tanrı, kendinde varlık ile kendisi için varlığın birleşimidir. Birbirinin karşıtı, antitezi olan kendinde varlık ile kendisi için varlığın<sup>344</sup> aralarında bir sentez gerçekleştirmesi imkansızdır. Bu nedenle Sartre'a göre Tanrı, kendisiyle çelişiktir. Nitekim kendinde varlık eksiklikten uzak, kendine yeterli, kendisi ile özdeş, tam bir doluluktur. Bunun karşıtı olan kendisi için varlık ise henüz tamamlanmamış, özgürlüğü sayesinde seçimler yapan, kendisini belirleyen bir eksikliktir. Birbirine tamamen zıt bu iki varlık türünün birleşmesi çelişkili olacağından, Tanrı kesinlikle mevcut değildir.<sup>345</sup>

Sartre, diğer yandan insanın amacını kendisi için varlıktan sıyrılıp, hem kendinde varlık, hem de kendisi için varlık olmaya çalışmak şeklinde görür. Nasıl ki birbirine zıt olan bu iki varlığın birleşmesi mümkün değilse, ona göre insanın bu gayreti de sonuçsuz kalacaktır. Kendinde-kendisi-için varlık olmayı başaramayan insan bu nedenle sürekli acı çekecektir.<sup>346</sup> Sartre, insanın bu sonuçsuz gayretini Tanrı olma ideali şeklinde vasıflandırır. Tanrı denilen bu şey ancak bir idealdir. Tanrı, bu insani yönelimde gerçekleşme imkanı bulamayan ideal bir oluşumun etrafında belirmiş bir kavramdır.<sup>347</sup> İnsanın varoluşu ile Tanrı'nın varoluşu arasında açık bir çatışma olsa bile, insan Tanrı olma gayesinden asla vazgeçmeyecektir.

İnsanın asıl gayesinin Tanrı olma ideali üzerine kurulduğu fikri, Sartre'den önce ateist bir filozof olan Ludwig Feuerbach (1804-1872) tarafından ileri sürülmüştür.

<sup>341</sup> Roger Verneaux, *Çağdaş Ateizm Üzerine Dersler*, s. 52.

<sup>342</sup> Jean Paul Sartre, *Bulanık*, s. 195.

<sup>343</sup> Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 142.

<sup>344</sup> Charles Moeller, *Jean Paul Sartre ve Tabiat Üstünün Bilinmemesi*, s. 43.

<sup>345</sup> Charles Moeller, *Jean Paul Sartre ve Tabiat Üstünün Bilinmemesi*, s. 45.

<sup>346</sup> Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 153.

<sup>347</sup> Kenan Gürsoy, *J. P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, s. 32.

Feuerbach'a göre Tanrı, Hegel'in anladığı gibi mutlak değildir. Hegel'in amacı felsefenin konusunu Tanrı'dan ve onun açılımından ibaret bir şekle koymaktır. O, evren hayatının tanrısallığın içinde yaşadığını belirtmektedir. Her şeyin içinde yaşayan ve içinde her şeyin yaşadığı Tanrı, bu bakımdan Hristiyanlığın anladığı anlamda kişisel ve fizikötesi bir yaratıcı Tanrı değildir. Aksine mutlak anlamda dünyanın tanrısıdır.<sup>348</sup> Tanrı, kendi kendini arama yoluna çıkar, kendi kendine bakar ve aynı zamanda bakan ve bakılana bölünür ve onları bir yabancı gibi görür. Bu kendi içinde parçalanan Tanrılık gözlerimizin önünde dünya gibi duran şeyden başkası değildir. Kısacası Hegel açısından Tanrı, kendi kendine yabancılaşması sonucunda dünya olarak belirir.<sup>349</sup>

Feuerbach, Hegel'in mutlak felsefesini kurgusal bir tanrıbilim olarak nitelendirmektedir.<sup>350</sup> Ona göre felsefenin konusu olarak Tanrı'yı değil, insanı ele almak gerekmektedir.<sup>351</sup> İnsan dinin başlangıcı, merkezi ve sonudur. Tanrı idesi, insanın kendi varlığını Tanrı haline getirmesiyle ortaya çıkmaktadır. O, insanın bir nevi dışlaştırılan benliğidir. İnsan kendini bağımlı gördüğüne Tanrı diye tapmaktadır.<sup>352</sup> Tanrı esas olarak insanın içindeki, karşıtı tarafından kuşatılmış bir insan olmayandan başka bir varlık değildir, sadece insanın eksik olan öteki yarısıdır, özgür varlığının dilekleriyle çelişerek sınırlı kalan eylem yeteneğinin tamamlanmasıdır.<sup>353</sup> Tanrı, insanın kendisinde görmek istediği, ancak bir türlü göremediği nitelikleri taşıyan hayali bir varlıktır.<sup>354</sup> Mutluluğuna asla tam olarak kavuşamayan insan, hayal gücü aracılığıyla kendine tam anlamıyla mutlu olan Tanrılar yaratır. Bir Tanrı insanın hayalinde tatmine ulaşmış olan mutluluk içgüdüdür.<sup>355</sup> Feuerbach, Tanrı'nın insanı değil, insanın Tanrı'yı yarattığı anlayışını savunmaktadır. Sartre'da Feuerbach ile benzer görüşler ileri sürmektedir.

Sartre'ın felsefesinde gerek Tanrı'nın imkansız bir sentez durumu olması, gerekse insanın bu imkansız senteze ulaşma isteği dolayısıyla Tanrı fikrinin, bilincin bir faaliyeti olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.<sup>356</sup> Feuerbach'da olduğu gibi Tanrı fikrini insanın bilinç haline dayandıran Sartre, böylece somut bir dayanaktan yoksun kalarak, bütünüyle

<sup>348</sup> Wilhelm Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, çev. Sedat Umran, İstanbul 2014, s. 261.

<sup>349</sup> Wilhelm Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, s. 264.

<sup>350</sup> Wilhelm Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, s. 295.

<sup>351</sup> Wilhelm Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, s. 296.

<sup>352</sup> Wilhelm Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, s. 298.

<sup>353</sup> Ludwig Feuerbach, *Tanrıların Doğuşu*, çev. Oğuz Özügül, İstanbul 2012, s. 65.

<sup>354</sup> İbrahim Coşkun, *Ateizm ve İslam*, s. 99.

<sup>355</sup> Wilhelm Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, s. 299.

<sup>356</sup> Kenan Gürsoy, *J. P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, s. 35.

soyut ilkelere göre hareket etmektedir.<sup>357</sup> Üstelik felsefi ve metafizik olan bu meseleyi, farklı yollardan ele almasıyla çözümsüz hale getirmektedir.<sup>358</sup>

Sartre'ın, Tanrı'nın idede bir obje, yani bilinçten zorunlu olarak çıkan ancak hiçbir şeye uygun düşmeyen bir ide olduğu görüşüyle, Kant'ın Tanrı hakkındaki görüşü benzerlik taşımaktadır. Ancak ikisi arasında bazı farklar vardır: Birincisi Tanrı fikri Kant'ta akıldan çıkarken, Sartre'da o bilinçten çıkmaktadır. İkincisi Tanrı fikri Kant'ta bilgiye mümkün olan en üstün birliği sağlarken; Sartre'da O, bilincin olmayı arzu ettiği birliği ifade etmektedir. Üçüncüsü Kant'a göre akıl Tanrı'nın varoluşunu ispat edememesine rağmen en azından mümkün iken, Sartre bunu imkansız olarak ortaya koymuştur. Kısacası Sartre için Tanrı fikri, Schopenhauer'un yaşama iradesine benzer, saçma bir arzunun yansımasıdır.<sup>359</sup>

Sartre Tanrı'nın olmadığını, doğada erekselliğin (bir olayı ve durumu gerektiren, doğuran başka olay veya durum) tam anlamıyla mevcut olmadığı eleştirisi üzerinden sürdürür. Tanrı'ya inanılsa bile Tanrı ile varlıklar arasında salt sözel bir ilinti dışında, hiçbir ilintinin kurulamayacağını söyleyen Sartre'a göre renklerin uyumu, biçimlerin birbirine uygunluğu ve rüzgarın doğurduğu hareketlerin faydasının bulunması erekliliği açıklayamaz. Örneğin çimenin yeşil olması coğrafi bir determinizmle açıklanırken, suyun maviliği ırmağın derinliğine, toprağın yapısına ve suyun akış hızına bağlıdır. Yani evrensel yaratıcı düşüncesi, özel niyetlerin doğruluğunu güvence altına alamayacaktır. Ereklilerin bir yaratıcı tarafından istendiği ispattan uzak olduğundan ve nedenlerin rastlantısallığından dolayı, en iyi durumda bile ereklilik karanlık bir şey olarak kalacak, hiçbir erek bir buyruk gibi ortaya çıkamayacaktır.<sup>360</sup>

*Şeytan ve Yüce Tanrı* adlı oyununda insanların özgürlüğü için Tanrı'yı yok sayması gerektiğini söyleyen Sartre'a göre eğer Tanrı varsa, insanlar bir hiçtir; o nedenle Tanrı yoktur, yalnızca insanlar vardır.<sup>361</sup> Tanrı, insanları görmediği, duymadığı ve tanımadığı için kendisiyle iletişime geçildiğinde karşılık vermemektedir. İnsanların başının üzerindeki boşluk, kapıdaki delik, topraktaki çukur olan Tanrı, bir yokluktur, insanların terk edilmişliğidir.<sup>362</sup> Sonunda Sartre da, Nietzsche gibi Tanrı'nın öldüğünü kabul etmektedir.<sup>363</sup> Ayrıca yeryüzünde iyiliğin imkansız olduğundan ve kötülük üzerine bir

<sup>357</sup> Charles Moeller, *Jean Paul Sartre ve Tabiat Üstünün Bilinmemesi*, s. 38.

<sup>358</sup> Kenan Gürsoy, *J. P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, s. 37.

<sup>359</sup> Roger Verneaux, *Çağdaş Ateizm Üzerine Dersler*, s. 67.

<sup>360</sup> Jean Paul Sartre, *Edebiyat Nedir?*, çev. Bertan Onaran, İstanbul 2014, ss. 57-58.

<sup>361</sup> Jean Paul Sartre, "Şeytan ve Yüce Tanrı", *Toplu Oyunlar*, çev. Işık M. Noyan, İstanbul 2007, s. 664.

<sup>362</sup> Jean Paul Sartre, "Şeytan ve Yüce Tanrı", *Toplu Oyunlar*, ss. 663-664.

<sup>363</sup> Jean Paul Sartre, "Şeytan ve Yüce Tanrı", *Toplu Oyunlar*, s. 666.

düzen kurulduğundan yola çıkarak kötülük problemine vurgu yapmaktadır.<sup>364</sup> Dünyada haksız yere tecavüze uğrayan kadınlar, kazığa çakılan çocuklar ve başları kesilen erkekler bulunmaktadır.<sup>365</sup> Hristiyanlar bütün bu sayılan olayları yaratma konusunda Tanrı'ya hak tanırken, Sartre bunu kabul etmemektedir. Çünkü ona göre Tanrı'nın masum insanları cezalandırmaya hakkı yoktur.<sup>366</sup>

Toparlayacak olursak, Tanrı'nın varolmasını son derece rahatsız edici bulan, bununla birlikte görüşlerinden anlaşıldığı kadarıyla Tanrı'yı inkar konusunda daha ılımlı bir dil kullanan Sartre,<sup>367</sup> ne Tanrı'ya, ne de Tanrı'ya inanmaya saldırmaktadır.<sup>368</sup> Onun asıl amacı, insanın varoluşu ile Tanrı'nın varoluşu arasındaki gizli çatışmayı ortaya çıkarmaktır. Ona göre insan ancak Tanrı'yı ortadan kaldırarak varolabilir.<sup>369</sup> İnsanın bizzat kendini yeniden bulması ve kendinden başka hiçbir şeyin kendini kurtaramayacağına inanması gerekmektedir.<sup>370</sup> Tanrı, insanın dışında, kendi varlığından başkası olmadığından,<sup>371</sup> insanın olmayı istediği ideal bir yansımasıdır. Anlaşılan o ki Sartre Tanrı'yı yok ederek aslında Tanrı'nın yerine üstün insanı koyup, onu ilahlaştırmayı amaç edinmektedir.<sup>372</sup> Yine Sartre'ın amacı insanı umutsuzluğa düşürmek olmadığı gibi, Tanrı'nın yokluğunu kanıtlamak da değildir. Nitekim o, “Tanrı yoktur”dan ziyade, “Tanrı olmamalıdır” fikrini temellendirmeye çalışmaktadır.<sup>373</sup> Onun için Tanrı varolsaydı dahi değişen bir şey olmayacaktır. Sorun Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu değil, insanın kendini bulması ve var etmesi sorunudur. Bu nedenle Sartre, Tanrı'nın varlığına dair en değerli kanıtın bile insanı kendi benliğinden kurtaramayacağını söylemektedir.<sup>374</sup>

Tanrı'yı reddetme konusunda duygusallıktan ve çocukça gerekçeler üretmekten kurtulamayan Sartre'ın, ergenlik dönemini atlatamayanlar gibi bocaladığı ortadadır.<sup>375</sup> Eserlerinde Tanrı'ya ve dinlere ait yaklaşımları incelendiğinde ise tam bir bilgisizlik içerisinde olduğu görülmektedir.<sup>376</sup> Nihayet o, Tanrı'ya karşı giriştiği bu yıpratıcı mücadelede aciz olduğunu kabul etmektedir. Böylece Tanrı'ya olan inançsızlığının geçici

<sup>364</sup> Jean Paul Sartre, “Şeytan ve Yüce Tanrı”, *Toplu Oyunlar*, s. 543.

<sup>365</sup> Jean Paul Sartre, “Şeytan ve Yüce Tanrı”, *Toplu Oyunlar*, s. 540.

<sup>366</sup> Jean Paul Sartre, “Şeytan ve Yüce Tanrı”, *Toplu Oyunlar*, s. 592.

<sup>367</sup> Roger Verneaux, *Çağdaş Ateizm Üzerine Dersler*, s. 57.

<sup>368</sup> Sartre'ı sakın bir ateist olarak görmeyip, onun Tanrı'ya karşı hırçınca savaştığını söyleyenler de vardır. Bkz. Robert Coffy, *Ateistlerin Tanrısı*, s. 87.

<sup>369</sup> Roger Verneaux, *Çağdaş Ateizm Üzerine Dersler*, s. 47.

<sup>370</sup> Roger Verneaux, *Çağdaş Ateizm Üzerine Dersler*, s. 55.

<sup>371</sup> Roger Verneaux, *Çağdaş Ateizm Üzerine Dersler*, s. 56.

<sup>372</sup> Robert Coffy, *Ateistlerin Tanrısı*, s. 80.

<sup>373</sup> Hüsameddin Erdem, *Din-Felsefe Münasebeti*, Konya 2015, s. 39.

<sup>374</sup> A. Kadir Çüçen, *Varoluş Filozofları*, İstanbul 2015, s. 232.

<sup>375</sup> Charles Moeller, *Jean Paul Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi*, s. 210.

<sup>376</sup> Charles Moeller, *Jean Paul Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi*, s. 193.

olduğunu ve ateizminin de aslında Tanrı'nın kendisini ona henüz göstermediği olayıyla bağlantılı olduğunu söylemektedir. Sonuç itibariyle Sartre, olgunluk döneminde yazdığı *Altona Mahpusları* ve *Diyalektik Aklın Eleştirisi* adlı eserlerinde din meselesine karşı daha ılımlı bir yaklaşım sergilemekte ve özellikle bu eserlerinde Tanrı'yı kesin bir şekilde reddetmekten çok agnostisizm ve şüpheciliğe düşmektedir.<sup>377</sup>

1-Kendinde varlık, kendi kendisinin dayanağı olduğu için Tanrı yoktur. 2- Tanrı'nın varolduğu kabul edildiği takdirde kendisi için varlığın özü belirleneceğinden, özünü kendisi belirleyemeyecektir. 3-Varlıkların Tanrı tarafından yaratıldıkları düşünüldüğünde, varlıklar Tanrı'nın bir parçası olacağından zorunlu hale geleceklerdir ki bu imkansızdır. 4-Tanrı, kendinde-kendisi için bir varlıktır ve kendisiyle çelişiktir. 5-İnsanları Tanrı değil, Tanrı'yı insanlar yaratmıştır, dolayısıyla insan Tanrı ideali peşinde koşmaktadır. 6-Ereksellik görüşü tam olarak Tanrı'nın varlığını ispatlayamamaktadır. 7-Tanrı olmadığı için dünyada kötülükler vardır.

## 2.2. Sartre'ın Ahlak Anlayışının Dayanağı Olarak Özgürlük

### 2.2.1. Özgürlük

Bağlı olmama, dışarıdan etkilenmemiş olma, zorlanmamış olma anlamlarına gelen özgürlük, kısaca insanın herhangi bir dış etki tarafından engellenmeden kendi istemesiyle eylemde bulunmasına denilmektedir.<sup>378</sup> Tanımdan anlaşılacağı üzere özgürlük, kişinin rızasının olmadığı bir şeyi yapmaktan kaçınmasıdır. İnsanlar dışarıdan gelen baskı karşısında bir eylemi yapmaya zorlandıklarında onu yapmama ve eylemi yapmamaya zorlandıklarında ise yapma şeklinde bir direnç gösterebildikleri takdirde gerçek manada kendilerini özgür hissedeceklerdir.<sup>379</sup> Bu durumda kişinin tam anlamıyla özgür olabilmesi için toplumdan ayrı tek başına değil, bizzat toplum içerisinde baskı altında kalmadan yaşaması gerekmektedir. Yani kişinin özgürlüğü için en az iki kişi bulunmalıdır.<sup>380</sup> Çünkü bireysel olarak yaşamaya çalışan insan, toplum içerisinde yaşayan insandan daha az özgürdür. Toplumsal bağlar, kişinin yalnız kaldığında doğanın ezici üstünlüğüne karşı koruyucu işleve sahiptir.<sup>381</sup> Yine toplum içerisinde karşılıklı iş paylaşımı vardır. İnsan ihtiyaç duyduğu ne varsa bir bedel karşılığında

<sup>377</sup> Charles Moeller, *Jean Paul Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi*, s. 63, 31.

<sup>378</sup> Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 146.

<sup>379</sup> Zygmunt Bauman, *Özgürlük*, çev. Kübra Eren, İstanbul 2015, s. 42.

<sup>380</sup> Zygmunt Bauman, *Özgürlük*, s. 18.

<sup>381</sup> Zygmunt Bauman, *Özgürlük*, s. 72.

bunu kolayca temin ederken, tek başına dağda yaşayan kişi ne kadar özgür olduğunu sansa da istediği her şeye ulaşamama noktasında özgür değildir. O halde iki ya da daha çok insanın işbirliğiyle elde edilen özgürlük, bir insanın tek başına elde edebileceği özgürlükten büyüktür.<sup>382</sup> Anlaşılan o ki toplum içerisinde yaşamak zorunda olan insanlar, bireysel özgürlüklerini tam anlamıyla işbirliği yoluyla elde edebilmektedir. Ancak insanların işbirliği yoluyla elde ettikleri özgürlük kazanımı hayvanlarınkinden farklıdır. Çünkü hayvanlardan örneğin arı ve karıncaların toplu yaşamı onları ne bilgili, ne de özgür kılmaktadır. Üstelik hayvanlar oluşturdukları toplu yaşamda, bulundukları topluluğun içinde kişiliklerini kaybeder. Bunun aksine insan, toplum içinde özgürlüğünü artırır. Başka bir ifadeyle toplumsal kazanımların hepsi, o toplumu oluşturan bireylerin toplumsal özgürlüklerini arttırmak içindir.<sup>383</sup>

Bireysel özgürlüğün, toplumsal özgürlük karşısında bir yana atılması gereken bencil istekten başka bir şey olmadığı ortadadır.<sup>384</sup> Bireysel özgürlük gibi toplumsal özgürlüğün de getirdiği bazı olumsuzluklar vardır. Toplum içerisinde bir arada yaşamının sağladığı büyük özgürlüklerin beraberinde birtakım tutsaklıkları getirmesi bunlardan birisidir. Bilindiği gibi insanlar bir arada yaşadığında istemeden kendi çıkarlarının peşine düşerek, ortak çıkarları gözetmeden hareket edebilir.<sup>385</sup> Bencil isteklerinin peşinde koşan insanlar, ancak birlikte yaşamının sonucunda ortaya çıkan sınırlamalara katlanmak zorunda olduklarının bilincine vararak bunun üstesinden gelebilir.<sup>386</sup> Zaten özgürlük, değişik türden tutsaklıklar arasında en uygun görüleni seçmek anlamına gelmektedir. İnsanın bütün amacı ise yaşamını sürdürmek için katlanmak zorunda olduğu tutsaklıkları en düşük düzeye indirmenin yollarını aramaktır.<sup>387</sup> Bu bakımdan insan özgür olarak değil, özgürlüğü arayan şeklinde nitelendirilebilir.

Toplum içerisinde herkesin sınırsız bir özgürlüğünün olduğu düşünüldüğünde, insanlar arasında eşitliğin sağlanamayacağı bilinmelidir. Ancak bazıları bu durumu farkı açıdan değerlendirerek, insanlar arasında eşitliğin sağlanması adına özgürlüğün istenildiği kadar kullanılması gerektiğini söyleyebilir. İnsanlar arasında her anlamda eşitliğin olmadığı doğrudur. Nitekim insanların yaratılışından kaynaklanan kuvvet, sağlık, güzellik ve zeka gibi farklı yetenek ve güçlere sahip olma yönünde eşit olmayan tarafları vardır. Buna rağmen dünya üzerinde bulunan bütün insanlar, genel anlamda aynı haklara sahip olma konusunda

<sup>382</sup> Vehbi Hacıkadıroğlu, *Özgürlük Ahlakı*, İstanbul 1990, s. 17.

<sup>383</sup> Vehbi Hacıkadıroğlu, *Özgürlük Ahlakı*, s. 20.

<sup>384</sup> Vehbi Hacıkadıroğlu, *Özgürlük Ahlakı*, s. 63.

<sup>385</sup> Zygmunt Bauman, *Özgürlük*, s. 11.

<sup>386</sup> Vehbi Hacıkadıroğlu, *Özgürlük Ahlakı*, s. 19.

<sup>387</sup> Vehbi Hacıkadıroğlu, *Özgürlük Ahlakı*, s. 17.

eşittir.<sup>388</sup> Ancak insanların geneli bu eşitsizlikleri bir haksızlık olarak görmektedir. Böyle bir düşünceye sahip olunduğunda ise eşitliğin sağlanması adına karşı tarafa zarar verip vermeme durumu dikkate alınmadan özgürce hareket edilmeye çalışılmaktadır. Oysa yaratılıştan dolayı bazı özelliklerden mahrum olmak, o özelliği elde etme uğruna her yolu denemeyi meşru hale getirmemektedir.<sup>389</sup> Demek ki eşitlik ile özgürlük aynı anda elde edilemeyecektir. Dolayısıyla eşitlik ile özgürlük arasında bir çatışma vardır. Bunlardan ya eşitlik kabul edilip özgürlük kısıtlanacak, ya da özgürlük kabul edilip eşitlikten vazgeçilecektir. Toplum dışında yaşama imkanı olmayan insan tercihini diğer insanlarla, doğuştan bazı özellikler dışında, herkese verildiği gibi kendisine de verilen haklar konusunda eşit olma ve bu karşılıklı haklar dikkate alındığında ise kendi özgürlüğünü kısıtlama yönünde kullanacaktır. Başka bir ifade ile insanın, başkalarıyla eşit haklara sahip olarak yaşayabilmesi için özgürlüğünü kısıtlanması gerekmektedir.<sup>390</sup> Eşitlik ile özgürlüğün hangisine öncelik verileceği bu noktada önem taşımaktadır. Zira eşitliğe öncelik verilmesi, sosyalizm örneğinde görüldüğü üzere, özgürlüğe kısıtlamalar getirirken; özgürlüğe öncelik verildiğinde ise, kapitalizm örneğinde olduğu gibi, yeni sınıflar oligarşik yapılar ortaya çıkaracaktır.<sup>391</sup> Bu nedenle insana ne tam özgürdür, ne de özgür değildir denilebilir. Çünkü onda istediğini yapabilme yetisi vardır. Bunu ise iradesi sayesinde gerçekleştirecektir.<sup>392</sup>

Kişinin özgürlüğünden söz edebilmek için toplum içerisinde bulunulması kadar, bir iradeye sahip olması da önemlidir. İrade veya istenç, insandaki itici güçtür, bilinçli bir düşünme ile eyleme karar verme yeteneğidir. O zaman iradeden söz edebilmek için ilk olarak akıl gerekmektedir. Akıllı olmayan canlılarda irade bulunmamaktadır. Hayvanlar buna verilebilecek en iyi örnektir. Bunun yanında zaman zaman hayvanlar için de özgürlük kelimesi kullanılır. Kafese kapatılmış bir kuş veya bir hayvan için özgürlüğü elinden alındı ve kafesinden çıkarılıp doğaya bırakıldığında özgürlüğe kavuştu denilir. Her ne kadar hayvanlarla ilgili böyle bir tabir kullanılsa da onların doğaya salınması sonucu doğada istediği gibi hareket etmelerini özgürce hareket etme şeklinde adlandırmak mümkün değildir. Çünkü hayvanların eylemleri iradi değil, içgüdüselidir. Aslında seçme yetisi bütün canlılarda olduğundan, bir hayvan da önüne konulan kuru otlar taze ot arasında içgüdüsel bir seçim yapabilir. İnsan dışındaki canlılardaki bu seçim, yaşamlarını sürdürebilmek için doğanın kendilerine gösterdiği yollar aracılığıyla gerçekleştiğine göre, herhangi bir seçimde bulunmak,

<sup>388</sup> Arthur Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine*, diz. Zehra Betül Aslan, Ankara 2015, s. 45.

<sup>389</sup> Nurettin Topçu, *Ahlak*, İstanbul 2014, s. 93.

<sup>390</sup> Murtaza Mutahhari, *Ahkak Felsefesi*, çev. Hasan Almaz, İstanbul 2010, s. 249.

<sup>391</sup> Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, *İslam Ahlak Felsefesi*, Ankara 2015, s. 188.

<sup>392</sup> Murtaza Mutahhari, *Ahkak Felsefesi*, s. 249.

canlının özgür olduğunu göstermemektedir. Oysa insan bir eylemi gerçekleştirmeden önce akli ile karar vererek bir seçimde bulunmaktadır. Ancak akıl tek başına irade için yeterli değildir. Nitekim insan dışında başka canlılarda da akıl vardır, ancak irade yoktur. Örneğin melek ve şeytanın varolduğunu kabul edenler için bu iki canlının akıl sahibi olduğuna ve iradelerinin tam bulunmadığına inanılır. Meleklerin iradeleri her zaman iyiye, şeytanların ise kötüye doğrudur. Bu iki canlı varlığın akli olmasına rağmen onların tek yönlü iradeleri vardır, dolayısıyla iradeleri eksiktir. Hem iyiyi, hem de kötüyü seçebilmesinden dolayı insanın iradesi ise iki boyutludur ve tamdır. İrade için akıl şarttır, ancak tek başına yeterli değildir. Öyleyse insana has bir özellik olan özgürlüğün temelinde akıl ve iki boyutlu bir irade vardır.

İradeden söz edebilmek için ikinci olarak insanın bütün dış etkilere uzak kalması gerekmektedir. İnsan doğduğu ilk günden itibaren aile ve çevrenin kuşatması altındadır. Önce ailesinin istediği gibi biri olarak yetiştirilir. Onların istediği gibi kıyafetler giyer, istediği şeyleri yapar. Hangi dine mensup olacağından, seçeceği mesleğe, hatta bazı kişiler için evleneceği kişiye kadar insanın hayatındaki her önemli kararı ailesi verir. Aile de bu tercihleri çevrenin etkisiyle yaptığından insan sonra çevrenin baskısı altındadır. Başkalarının düşünceleri de insanın yapıp etmelerinin şekillenmesinde etkilidir. Aile ve çevresinin istediği ve kendi istemediği şeyleri yapan insana tam anlamıyla özgürdür denilemez. Ancak insandaki irade ona, baskılara karşı bir duruş sergileme gücünü verir. İnsanın hayatı her ne kadar kısıtlansa da ondaki güç sınırlı özgürlüğün üzerindedir. Dolayısıyla insan hem sınırlı, hem de bunun üzerinde sınırsız özgürlüğe sahiptir. İnsandaki bu özgürlük sınırlı-sınırsız bir özgürlüktür.

İrade, akıllı canlı olan insanın özgürlüğünden söz edilebilmesi için ilk şarttır. Özgür iradenin içerisinde ise iki temel unsur mevcuttur. Bunlar seçme ve eylemdir. Seçme zihinsel bir faaliyettir. İnsan özgürlüğünün bilincine seçmede değil, yapmada varır. Demek ki zihinsel olarak bir seçimde bulunmak tek başına yeterli değildir. Zihinde yapılan seçimin faaliyete geçmesi gerekmektedir.<sup>393</sup> Yani yapılamayacak durumdaki bir eylem seçilip amaca ulaşamadığında özgürlükten söz edilemez. Örneğin bir ton ağırlığındaki bir kayayı kaldırmaya gücü yetmeyen bir kişinin bedensel sınırı vardır. Belki hayalinde o ağırlığı kaldırdığını düşünerek seçimde bulunur, ancak kişi istediği kadar seçimde bulunsun, eylem noktasındaki yetersizlik nedeniyle özgür değildir. Yine hapisanede olan bir mahkum, istediği kadar hapisaneden çıkmayı seçsin, bunu eyleme geçiremediği için özgürlükten yoksundur. Peki bir şeyi elde edemeyecek durumda olduğunu bilmeyen ve o şeyi istemeyen birinin

<sup>393</sup> Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Ankara 2005, s. 18.

özgürlüğü hakkında nasıl yargıya varılabilir? Örneğin bir ton ağırlığındaki taşı kaldırıp kaldıramayacağı konusunda hiçbir fikri olmayan ve bunu eyleme geçirmeyi düşünmeyen biri özgür müdür? Burada seçmeden çok eylemin gerçekleşme durumuna bakılacağından yine özgürlük konusunda olumsuz bir yanıt vermek zordur. Çünkü insan ancak bir engelle karşılaştığında özgür olmadığına bilincine varır. Başka bir ifadeyle insan özgür oluşunun değil, özgür olmayışının bilincindedir. Yani insan özgürlüğünün farkına, özgür olmadığına varır. Bu durumda güçsüzlüğünün bilincinde olmayan ve bunu eyleme dökmeyen birine, özgür olmasa bile özgür değildir demek yanlış olacaktır.<sup>394</sup>

Seçilecek şıklar konusunda başka alternatif yoksa, ortada sadece bir seçenek varsa onun seçilmesi zorunludur. Parası olmayan birinin evinde ekmek dışında başka bir yiyecek bulunmuyorsa onu yemesi zorunlu olur. Oksijen olmadan yaşayamadığı için insanların bu dünyada yaşamaları zorunludur. Zorunlu bir durumu seçen ise özgür değildir. Deterministler, her seçmenin mutlaka bir sebebe bağlı olduğunu kabul etmektedir. Belli nedenler kaçınılmaz olarak belli sonuçlar doğurur prensibinden hareket eden deterministlere göre evrendeki bütün olup bitenler nedensellik bağlantısı içinde, insanın istenci de dahil her şey Tanrı tarafından belirlenmektedir.<sup>395</sup> Determinizm de kendi arasında katı ve ılımlı determinizm diye ikiye ayrılmaktadır. Katı determinizmde insan özgür olmadığı için ahlaki anlamda sorumlu değildir. İlimli determinizmde ise her ne kadar fiziki ve sosyal çevrenin insanın eylemlerinin ve ahlaki karakterinin şekillenmesinde etkili olduğu savunulsa bile insan, bir ahlaki eylemi gerçekleştirmeden önce mevcut alternatiflere bakarak kendisine göre doğru olanı seçtiği için özgürlüğe sahiptir. İlimli determinizmde insana özgürlük hakkı tanındığı dikkate alındığı zaman, genel anlamda determinizmden söz edildiğinde ılımlı determinizm değil, katı determinizm anlaşılmaktadır.<sup>396</sup>

Katı determinizmi savunan en önemli kişi ise Baruch Spinoza'dır (1632-1677). Spinoza'ya göre Tanrı sadece şeylerin varolmaya başlamalarının nedeni değil, aynı zamanda varolmaya devam etmelerinin de nedenidir. Tanrı şeylerin varlık nedenidir.<sup>397</sup> Tanrı için her şey zorunlu gerçekleşir, olumsal bir şey yoktur. Herhangi bir eyleme belirlenmiş bir şey, bu eyleme Tanrı tarafından zorunlu olarak belirlenmiştir; Tanrı tarafından belirlenmemiş bir şey kendi kendini bir eyleme belirleyemez. Tanrı doğasının zorunluluğu gereği hem bir şeyin özünün, hem de varoluşunun etkin nedenidir.<sup>398</sup> Tanrı'nın neden olduğu sonuçlar, nedenleri

<sup>394</sup> Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, s. 17.

<sup>395</sup> Bedi Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 30.

<sup>396</sup> Sedat Yazıcı, *Felsefeye Giriş*, İstanbul 2001, s. 160.

<sup>397</sup> Benedictus de Spinoza, *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul 2013, s. 56.

<sup>398</sup> Benedictus de Spinoza, *Ethica*, s. 58.

olmadıkça ne varolabilir, ne de anlaşılabilirler. Öyleyse varolan her şey Tanrı'dadır,<sup>399</sup> diyen ve panteizmi kabul eden Spinoza, iradeyi özgür neden olarak değil, zorunlu neden gibi görmektedir. Bu nedenle insan içinde bulunduğu zorunlulukların bilincinde olduğu zaman özgür hale gelecektir. Başka bir ifadeyle onun için özgürlük, zorunluluk bilincidir.<sup>400</sup> İnsan özgürlüğe sadece bilgi ile ulaşabilmektedir. Bilmek ile Tanrı'yı bilmek aynı anlama geldiğinden, insanı özgürlüğe ulaştıran gerçek bilgi, Tanrı bilgisidir. Özgürlük de Tanrı'yı bilmek ve sevmekle gerçekleşecektir.<sup>401</sup> Dolayısıyla insan, Tanrı'dan ayrı bir özgürlüğe sahip değildir.<sup>402</sup> Çünkü ona göre özgürlük bir vehimdir, insanın kendisini aldatmasıdır.<sup>403</sup>

Özgür olmak için, aynı zamanda özgün olmak gerekmektedir. Bilindiği gibi taklit ve alışkanlıklar neredeyse bütün insanların davranışlarının kaynağını teşkil etmektedir. Ancak determinizmin olduğu yerde nasıl ki özgürlükten söz edilemiyorsa, sonunda yarar sağlasa bile başkalarında görülen bir davranışın, kişi tarafından birebir taklit edilmesi de onun özgür olmadığını gösterecektir. Nitekim burada açıkça görüldüğü üzere etki altında kalma durumu vardır. Özgürlük için tam anlamıyla etkiden uzak tercihte bulunmak şarttır. O halde özgürlük ile özgün olma birbiriyle bağlantılıdır.<sup>404</sup>

Düşündüğü şeyi, istediği zaman söylemesi engellenen insan ile eli kolu bağlanarak, dilediği şeyi dilediği zaman alması engellenen insan arasında herhangi bir fark yoktur. Bu nedenle insanın varoluşunu sürdürme çabasıyla aynı anlama gelen özgürlük arayışı insanla ilgili bütün eylem türleri için geçerlidir.<sup>405</sup> O zaman insanın özgürlüğünden söz edebilmek için zorlamanın olmaması gerekmektedir. Ortada birden fazla seçenek bulunmasına rağmen bir seçeneğin tercih edilmesine yönelik yapılan baskılar da özgürlüğü kısıtlamaktadır. Bir anne çocuğuna sevmediği bir yiyeceği zorla yedirmeye çalışırken farkında olmadan onun özgürlüğüne müdahale etmektedir. O çocuğun sevdiği başka yemekler de mutlaka vardır. Çocuk sevdiği yemekler varken onlardan birini değil de annesinin istediği, sevmediği yemeği yediğinde özgürce hareket etmiş olmaz. Dolayısıyla alternatif çokluğu durumunda yapılan baskı da özgürlüğü kısıtlamaktadır. Aslında baskı olmasa bile seçme özgürlüğü insan için her durumda değil ancak sınırlı bir alanda söz konusudur. İnsanın hayatıyla ilgili önemli hususlar

<sup>399</sup> Benedictus de Spinoza, *Ethica*, s. 60.

<sup>400</sup> Doğan Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi*, İstanbul 2014, s. 103.

<sup>401</sup> İsmail Tunalı, *Felsefeye Giriş*, İstanbul 2009, s. 130; Doğan Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi*, s. 105.

<sup>402</sup> Benedictus de Spinoza, *Ethica*, s. 62.

<sup>403</sup> Nurettin Topçu, *Ahlak*, s. 75.

<sup>404</sup> Arthur Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine*, s. 92.

<sup>405</sup> Vehbi Hacıkadiroğlu, *Özgürlük Ahlakı*, s. 13.

bunu kanıtlamaktadır. Örneğin insanın dünyaya gelmesi kendi elinde değildir, dünyayı terk etmesi de böyledir.<sup>406</sup> Bazı istisnalar olsa da sebepsiz seçme yoktur.

İnsan iki nedenden dolayı özgürlüğünü sınırsızca kullanamamaktadır. Bunlar hayat görüşü ve vicdan gibi içteki eğilimler ile her türlü kısıtlamalar diye de bilinen dıştaki baskılardır.<sup>407</sup> İç eğilimler sonucu beliren seçme tamamen zihin içinde geçen bir olayken, dış baskılar ile oluşan eylem ise verilen bir kararın zihin dışındaki uygulamasıdır. İnsanın özgürlüğünün sınırlı oluşu, daha çok eylemlerindeki kısıtlayıcı engellerden kaynaklanır. Bu sınırlılık ilk olarak fiziki dünyadan gelmektedir. Fiziki dünyadaki sınırlılıklardan ilki insanın biyolojik yapısıyla alakalıdır. Örneğin bir kolu olmayan biri, tek kolla istediği her işi rahatlıkla yapamayacaktır. Benzer şekilde sesi güzel olmayan biri, istediği zaman sahneye çıkıp şarkı söyleyemeyecektir. Fiziki dünyadan kaynaklanan sınırlılıklardan diğeri ise dış dünya ile bağlantılıdır. Şiddetli yağışın olduğu bir havada insanın istediği yere gidemeyecek olması buna örnektir.<sup>408</sup> Her ne kadar bilimin ilerlemesiyle insanların fiziki sınırlılığının üstesinden gelerek doğa karşısında özgürlüğünün artacağı söylene de bilimin çözüm bulamadığı durumların hala mevcut olduğu bilinmektedir.<sup>409</sup> Özgürlüğü sınırlayan engellerden ikincisi dini inanışlardır. Her insan inandığı dinin emirlerinin baskısı altındadır. Canlılara zarar verilmemesi gerektiği emredilen bir dine inanan kişi, emirlere uyduğu sürece özgürlüğünü bu yönde kısıtlayacaktır. Toplum da özgürlüğü sınırlayan engellerin üçüncüsüdür. İnsanın toplum dışında yaşaması mümkün değildir. Her ne kadar toplumdan uzakta yaşamının imkan dahilinde olduğunu kanıtlamaya çalışan roman tarzı birtakım yazılar bulunsa da şimdilik bunun gerçekleşmesi imkansızdır. Toplum içinde yaşamak zorunda olduğu için insan, toplumdaki diğer bireylerin haklarına saygı göstermelidir. Herkes için geçerli olan yasalara uyulduğu taktirde belki bireysel anlamda bazı özgürlükler kısıtlanacaktır, ancak ortak bir yolda buluşulduğu için insanlar arasında sorun kalmayacaktır.<sup>410</sup> Bütün bu söylenenlerden anlaşılacağı gibi toplum içerisinde yer alan insanların sahip oldukları bir hak olan özgürlük, insanlar tarafından sınırsızca kullanılamayacaktır. Çünkü sınırsızca kullanılan özgürlük başkalarına zarar vermekten önce, aslında kişinin kendisine zarar verecektir.<sup>411</sup>

<sup>406</sup> Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, s. 32.

<sup>407</sup> Zygmunt Bauman, *Özgürlük*, s. 13.

<sup>408</sup> Peter Bieri, *Özgürlük Zanaatı*, çev. Turkis Noyan, İstanbul 2009, s. 41.

<sup>409</sup> Herbert Marcuse, *Özgürlük Üzerine Bir Deneme*, çev. Soner Soysal, İstanbul 2013, s. 27.

<sup>410</sup> Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, s. 69.

<sup>411</sup> Herbert Marcuse, *Özgürlük Üzerine Bir Deneme*, s. 22; İnsanın özgürlüğünün kısıtlanması konusunda birçok düşünür görüş öne sürmüştür. Bunlardan birisi de Ali Şeriatî'dir. O, insan iradesini sınırlayan dört zindandan söz etmiştir. Bunlar; tabiat, toplum, tarih ve insanın kendi benliğinin belirleyiciliğidir. Bkz. Ali Şeriatî, *İnsanın Dört Zindanı*, çev. Ejder Okumuş, Ankara 2015, s. 73.

Toplum içerisinde yaşayan insanlar acaba taşıdıkları özgürlüğü bedenlen mi duymaktadır? Yoksa özgürlük bedenlen durumundan çok farklı bir yerde, düşünce de mi mevcuttur? Diyelim bir insan hapishanede değil, ancak hapishanede bulunanlar gibi dört duvar arasında, evinde yaşıyorsa şimdi bu insanla ilgili özgür veya değil şeklinde hangi yargıda bulunulacaktır? İnsanlar bu dünyada yaşamaya mahkumken, hapishane de yaşayan biri ile dışarıda bulunan arasında sadece daha geniş alanda hareket edebilme noktasında bir fark olacaktır. Hapishanedeki kişi daha dar bir alanda hareket ettiğı için onun özgürlüğü dışarıdakine göre azdır denilebilir. Ayrıca insanın bağlanmamış olduğunda kendisini özgür sandığı bilinmektedir. Oysa hücresinde hapis olan kişi bağlanmadığı halde özgür değildir. Buradan anlaşılan o ki söz konusu olan özgürlüğün, beden özgürlüğünden farklı bir yapıda olduğudur. Özgürlüğün bedenlen durumuna bağlı olmadığını kabul edenlere göre bedensel özelliklerin etkili olması durumunda, bulunduğu yerde kendi kendine yetişen bitkinin ve kendi içgüdüsüne göre hareket eden hayvanın da özgür olması gerekecektir. Bu anlamda özgürlük, basit bir niyet ve istekten ibaret olmayacaktır.<sup>412</sup> Ancak buna itiraz edenler mutlaka çıkacaktır. İnsanların büyük bir çoğunluğu bedensel kısıtlamalar ile özgürlük arasında bir bağ kurmaktadır. Onlara göre de bedenlen kısıtlanması özgürlüğü etkilemektedir. Örneğın hapishanede olmasa bile evden dışarı çıkmayan kişi, her an evden çıkacağını bilmekte, özgürlüğe sahip olduğunun bilincindedir. Böyle bir kişi özgürdür, ancak özgürlüğünü kullanmamaktadır. Peki özgürlüğün kullanılmaması durumunda insan nasıl özgürdür? Demek ki her an özgürlüğün kullanılabileceğinin bilincinde olmak kişiyi özgür kılmaktadır. Bunun için de faaliyetlerin ne bir iç kuvvetin, ne de herhangi bir dış kuvvetin tesiri olmadan gerçekleşiyor olması gerekmektedir.<sup>413</sup>

İnsan çoğunlukla ne yapması gerektiğine karar verirken özgür olup olmadığını düşünmemekte, özgür olduğunu kabul etmektedir. Ancak böyle bir durumda insanın elbette bedensel olarak baskı altında bulunmaması gerekmektedir. Aksi takdirde kişi bedensel kısıtlamalar nedeniyle özgürlüğünü sorgulayabilmektedir.<sup>414</sup> O halde kişinin davranışları sergileyebilme ve düşündüklerini özgürce söyleyebilme anlamında gerçekleşen özgürlük, hem bedenlen durumuna, hem de iç kuvvete bağlıdır. Davranışların sınırsız olması, başkalarının davranışlarını engelleyeceğinden, davranış özgürlüğü diye de bilinen bedensel özgürlük, belli sınırlar içerisinde kalmalıdır. Diğer yandan düşüncelerin özgürce söylenmesi konusunun sınırlanması o kadar kolay anlaşılamamaktadır. Çünkü kendisi dışındakiler tarafından iç

<sup>412</sup> Alexis Bertrand, *Ahlak Felsefesi*, çev. Salih Zeki, Ankara 2001, s. 59.

<sup>413</sup> Alexis Bertrand, *Ahlak Felsefesi*, s. 49.

<sup>414</sup> William Frankena, *Etik*, çev. Azmi Aydın, Ankara 2007, s. 138.

dünyasının bilinmesi zor olan insanın, seçim yapmasında etkili olan bir takım sebepler bulunmaktadır. Bununla beraber düşüncenin açıkça söylenmesinin, büyük oranda zarara yol açacağı unutulmamalıdır.<sup>415</sup>

Etken ve amaçsal sebep olmak üzere genellikle iki tür sebepten bahsedilir. Seçme fiilinden önce bir amaca yönelik olduğundan, seçmede amaçsal sebep rol oynamaktadır. Amaçlar, insanlarda daha önceden kazanılmış fikirlerdir. Bu fikirler kişisel ve çevrenin (aile, okul) etkisiyle oluşur.<sup>416</sup> Özellikle Tanrı'nın varlığını kabul edenler tarafından bu anlayış savunulmaktadır. Onlara göre seçmede sonucu etkileyen sebeple sonuç arasındaki bağın kipliği zorunlu değil, olumsaldır. Deterministlerin söylediği gibi zorunlu bir bağın olduğu düşünülmesi durumunda, o zaman bir seçme özgürlüğünden bahsedilemeyecektir. İnsan özgürdür, ancak ondaki özgürlük Tanrı'nın mutlak sınırsız özgürlüğünün içerisinde yer aldığından sınırlı bir özgürlüktür. Mutlak olarak özgür olan yalnız Tanrı'dır. Teist görüşü savunanlar içerisinde Descartes'e göre hiçbir şey Tanrı kadar yetkin değildir. Onda hiçbir eksiklik yoktur.<sup>417</sup> Dolayısıyla iradesi de sınırsızdır. Ancak Tanrı'nın sahip olduğuna benzer bir irade insanda bulunmadığından o, mükemmel bir seçim özgürlüğüne sahip değildir.<sup>418</sup> İnsan, Tanrı tarafından kendisine verilmiş bir iradeye sahip olduğundan onun özgürlüğü sınırlıdır.

Tarihsel sürece bakıldığında din adamlarından önce özgürlük düşüncesi ortaya atılmış, ancak özgür insanın çevresine karşı bir sorumluluk taşıyıp taşımadığı konusu üzerinde durulmamıştır. Özgürlük ve sorumluluk kavramlarının birlikte ele alınışı din temeline dayandığı için<sup>419</sup> Tanrı'nın varlığını kabul edenlere göre insanın özgürlüğünü sınırlayan ne kadar neden olursa olsun, insanda sınırlı da olsa bir özgürlük vardır. Üstelik onlara göre Tanrı'nın varlığının kabulünden sonra, insanın özgürlüğünü kabul etmek çelişik bir durum yaratmaz. Çünkü özgürlük insana Tanrı tarafından verilmiş bir haldir.<sup>420</sup> Oysa Vehbi Hacıkadıroğlu'na (1919-2007) göre özgürlüğü insana veren Tanrı olduğuna göre, insanın sorumluluğu diğer insanlara değil, kendisine bu özgürlüğü veren Tanrı'ya karşıdır. Dinsel bir ahlak insana mutluluk getirmemektedir. Çünkü dine inananlar, kendi dininden olmayanlara karşı iyi davranmak bir yana, kötü davranmak zorunda olduklarına inanmaktadır.<sup>421</sup> Özellikle ateistler buna benzer görüşleri savunmaktadır. Onlar sebeplerin sonuçlara etkisinin zorunlu

<sup>415</sup> Vehbi Hacıkadıroğlu, *İnsan Felsefesi*, İstanbul 1997, s. 299.

<sup>416</sup> Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, s. 27.

<sup>417</sup> Rene Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul 2013, s. 95.

<sup>418</sup> Rene Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, s. 115.

<sup>419</sup> Vehbi Hacıkadıroğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 273.

<sup>420</sup> Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, s. 61.

<sup>421</sup> Vehbi Hacıkadıroğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 274.

değil olumsal (kontenjan) olması yönünden teistlerle aynı fikirde olmalarına rağmen Tanrı'nın varlığının kabul edilmesiyle beraber insanın özgür olması durumunu reddederler. Burada görüşleri ele alınacak olan Sartre de ateisttir. O, insanın özgürlüğünü, ancak Tanrı'nın varlığını inkarla temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre yaratılan bir varlık, yaratan tarafından belirlenir, ona bağlı olur, ondan ayrı her istediğini yapamaz. Bu anlayış bütünüyle gücü elinde bulunduran yönetenlerin özgür olduğu ve yönetilen güçsüz kesimin özgürlüğünün bulunmadığı temeline dayanmaktadır. Güçlü olan bir Tanrı düşünüldüğünde, onun karşısında güçsüz konuma düşecek insan özgür olamayacaktır.<sup>422</sup>

Özetle insanlar bir gayeye ulaşmak için önce istemekte, daha sonra bu gayeye ulaşmak için gereken araçları seçmektedir. İrade için öncelikli şart seçimde bulunmaktır.<sup>423</sup> Ortada tek bir seçenek varsa bu durumda irade tek yönlü olacak ve eksik kalacaktır. Dolayısıyla bir insana tam anlamıyla özgür diyebilmek için onda iyi ve kötüyü seçebilme kabiliyeti bulunmalıdır. Akli sayesinde insanlar çift yönlü seçim kabiliyetini kullanmaktadır. Bunu ise toplum içerisinde gerçekleştirir. Toplum içerisinde yaşamaya mahkum olan insanlar, sahip oldukları özgürlüğü sınırsızca kullanamayacaktır. Bütün insanların özgürlüğünün kullanılabilmesi adına eşitliğin sağlanması gerekmektedir. Bu bakımdan eşitlik ile özgürlük arasında ters orantı vardır. Yine özgürlüğün kaynağı konusu, yani insanın bedenlen mi, ruhen mi özgür olduğu tartışılmıştır. Dış ve iç kısıtlamaların varlığı bilindiğinden bu konuda farklı açıklamalarda bulunulmuştur. Diğer yandan Tanrı'nın varlığı hakkındaki yaklaşımların da özgürlüğün boyutunu etkilediği görülmektedir. Tanrı'yı reddedenlerin konuyla ilgili açıklamaları ise oldukça farklıdır. Bundan sonra Tanrı düşüncesini insan hayatından dışlayan Sartre'ın özgürlükle ilgili görüşleri incelenecektir.

### 2.2.2. Sartre'ın Özgürlük Anlayışı

Sartre'ın varoluşçuluğu ile özgürlük anlayışı arasında yakın bir ilişki vardır. Bilindiği gibi onun varoluşçuluğunda varlık özden önce geldiğine göre, insan özünü kendisi yaratmaktadır. İnsanın öncesinde, onun özünü belirleyen Tanrısal bir varlık bulunmadığı için insan bu dünyada tek başınadır ve dünyaya adeta fırlatılmıştır. Tanrı fikrinin kabul edilmesi durumunda insanın özgürlüğü kısıtlanacak, insan kendinde varlık olmaya dönüşecektir. İnsanın kendinde varlık olması düşünüldüğünde ise, her şeyin belirlenmiş olması dolayısıyla insanın bir kuklaya dönüşmesi ve eşyalar arasında bir şey durumuna

<sup>422</sup> Zygmunt Bauman, *Özgürlük*, s. 34.

<sup>423</sup> Alexis Bertrand, *Ahlak Felsefesi*, s. 64.

gelmesi durumuyla karşılaşılacaktır. Oysa insan kendinde varlık değil, kendisi için varlıktır ve belirlenmişlikten uzaktır. Her şeyi insan seçer ve yapar, bu bakımdan kendini yarattığı için özgürdür.<sup>424</sup>

Tanrı inancı, insan özgürlüğünün feda edilmesine neden olmaktadır. Tanrı'ya inananlar açısından bakıldığında alemde mutlak özgürlük diye bir şey söz konusu olamadığından, bütün varlık ve insan iradesi de dahil her şey Tanrı'nın mutlak iradesi sınırı içinde yer alacaktır. Bu nedenle insan için sadece kısmi ve sınırlı bir özgürlükten bahsedilecektir. Sartre'ın karşı çıktığı husus da burasıdır.<sup>425</sup> Çünkü insan uymayı kabul ettiği bu yasayla özgürlüğünü kısıtlamaktadır.<sup>426</sup> Eğer Tanrı inancı kabul edilirse bu inançla insan tamlik ve ölümsüzlük iddiasında bulunur. Oysa insanın özgür varlığı sınırlı, eksik ve geçicidir. İnsan seçimleriyle özgürdür; özgürlük insan varlığının kendisidir. İnsan, özgür hareketleriyle kendisini nasıl yaparsa öyle olur. Onun Tanrısız bir dünyada, seçimde bulunmaktan ve bu anlamda kendi değerlerini yaratmaktan başka bir seçeneği yoktur.<sup>427</sup> Dolayısıyla Sartre'a göre iki seçenek vardır; ya Tanrı varolur ve insan sadece özgürlüğü olmayan bir kukla olur ki o zaman insan hiçbir şeydir ve varolamaz, ya da insan varolur ve özgür olur ki o zaman da Tanrı yok kabul edilir.<sup>428</sup>

Sartre'a göre kendi kendisiyle dolmuş, dingin, kendi içinde bekleyen bir varlık olan kendinde varlık, özgürlüğe gerek duymamaktadır. Böyle bir varlık özgür de değildir. Ancak insan, hiçlikle doludur ve özgür olmaya muhtaçtır. Bu nedenle özgürlük, kendisi için varlığın, kendinde varlıktan kurtulma, kendini ondan uzaklaştırma yoluyla kazanılır.<sup>429</sup> Demek ki özgürlüğü, kendisi için varlığın bir özelliği olarak kabul eden Sartre için özgürlük, insan varlığından ayrılmayacak bir bütündür. Bu nedenle özgürlüğün insan varlığından ayrılması imkansızdır.<sup>430</sup> İnsan kimi zaman özgür, kimi zaman köle olamayacağından, ya tümüyle ve her zaman özgürdür, ya da değildir.<sup>431</sup> Aynı zamanda o, daha önce özgür olmak için varolan bir varlık değildir. Nasıl ki özgürlük insan varlığından ayrılmıyorsa, insan varlığı ile özgür oluşu arasında da bir fark olmadığından, insanın özgürlüğüne son vermek gibi bir seçeneği bulunmamaktadır. Dolayısıyla insan özgür olmaya son verme özgürlüğüne sahip değildir. O halde Sartre için olmak ve eylemek aynı

<sup>424</sup> Hamdi Yasaman, "Sartre'da Özgürlük", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, C.42, S.1-4, İstanbul 1976, s. 525.

<sup>425</sup> Hüsameddin Erdem, *Din-Felsefe Münasebeti*, s. 83.

<sup>426</sup> Roger-Pol Droit, *20. Yüzyıla Yön Veren 20 Büyük Filozof*, çev. İsmail Yerguz, İstanbul 2013, s. 129.

<sup>427</sup> Nesrin Kale, *Felsefiyat*, Ankara 2009, s. 371.

<sup>428</sup> Robert Coffy, *Ateistlerin Tanrısı*, s. 73.

<sup>429</sup> Walter Biemel, *Sartre*, çev. Veysel Atayman, İstanbul 1984, s. 141.

<sup>430</sup> A. Kadir Çüçen, *Varoluş Filozofları*, s. 237.

<sup>431</sup> Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 560.

şeydir. Olmak kendini seçmektir, seçmek de yapmaktır. Dolayısıyla Sartre için insanın bazı durumlarda özgür olduğu, bazı durumlarda ise olmadığı söylenemez. İnsan bir bütün olarak her zaman özgürdür.<sup>432</sup>

Sartre her ne kadar insanın sahip olduğu özgürlüğe son veremeyeceğini söylese de, insanların aynı zamanda özgürlüklerini kaybedeceklerine de inanmaktadır. Ona göre potansiyel olarak sahip olunan özgürlüğün, belli durumlarda değiştirilebileceğinin fark edilmesi durumunda kaybedilecektir. Bu durumda insan kendisini, eylem yetisine sahip olmayan bir eşya türü olarak gözlemlemektedir. Ancak o, insanoğlunun asli bir unsuru olarak özgürlüğün bu durumda bile potansiyel bir güç olarak kalacağını söylemektedir.<sup>433</sup>

Sartre açısından insan kesinlikle önce var olup, sonra özgür değildir. Aksine insanın varoluşuyla özgür oluşu arasında hiçbir fark yoktur. Hatta beşeri anlamda özgürlük insanın varlığından önce gelmekte ve bu varlığı mümkün kılmaktadır.<sup>434</sup> Ancak bazıları vardır ki onlar doğuştan başkalarına bağlanmış olarak yaşamaktadır. Sartre göre bu kimselerin seçim hakları yoktur. Onlar başkaları tarafından bir yola atıldığı için doğal olarak böyle bir anlayış özgürlükten uzaktır.<sup>435</sup> İnsanların hepsi özgürdür, ancak çoğu özgür olduklarını bilmemektedir. Tanrılar ile kralların ortak paylaştıkları acı bir sır vardır; bu sır insanların özgür olmalarıdır. Tanrılar ile krallar insanların sahip olduğu bu özelliği onlardan saklı tutmaya çalışmaktadır. İnsanlar özgür olduklarının bilincine vardıklarında krallara ve Tanrılara isyan edecekleri için bu durumda ne kralların krallıkları, ne de Tanrılarının Tanrılığı kalacaktır.<sup>436</sup> Tanrı'ya ait olmaktan çıkarak kendi kendinin özgürlüğü olan<sup>437</sup> ve özgürlüğünün bilincine varan insana, Tanrılar da artık bir şey yapamayacaktır.<sup>438</sup>

İnsanın algıladığı evrenden başka bir evren düşüncesini reddeden Sartre, insanların başına gelecek olayların önceden belirlenmediğini söyleyerek determinizme karşı çıkmaktadır. O, sadece katı determinizme değil, ılımlı determinizme de karşıdır. Öyle ki insanın özgürlüğünü ne tabiat, ne toplum, ne sosyal çevre, ne de bireyler sınırlayabilir. İnsanın yaratıcı faaliyeti için hiçbir sınırlayıcı faktör bulunmadığından, ona göre insan kaderini kendi seçimiyle yaratmaktadır. Ancak nasıl ki özgür olmayan insan, hiçbir şey için sorumluluk taşımıyorsa, insanın özgürlüğü arttıkça sorumluluğu da artmaktadır.<sup>439</sup> Eylemlerin sorumluluğu, bizzat eylemde bulunan insana aittir. İnsan, kendini diğer insanlarla

<sup>432</sup> Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 75, 558.

<sup>433</sup> Gunnar Skirbekk-Nils Gilje, *Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu, İstanbul 1999, s. 560.

<sup>434</sup> Margot Fleischer, *20. Yüzyıl Filozofları*, çev. Akın Kanat, İzmir 2004, s. 246.

<sup>435</sup> Jean Paul Sartre, "Sinekler", *Toplu Oyunlar*, çev. Işık M. Noyan, İstanbul 2007, s. 183.

<sup>436</sup> Jean Paul Sartre, "Sinekler", *Toplu Oyunlar*, s. 242.

<sup>437</sup> Jean Paul Sartre, "Sinekler", *Toplu Oyunlar*, s. 268.

<sup>438</sup> Jean Paul Sartre, "Sinekler", *Toplu Oyunlar*, s. 244.

<sup>439</sup> Selahaddin Halilov, *Doğudan Batıya Felsefe Köprüsü*, s. 404.

ilişkiler içinde tanımlar, seçimleri ve eylemleriyle onları etkilerken aynı zamanda onlardan etkilenir.<sup>440</sup> Dolayısıyla insanın özgürlüğü tümüyle başkalarının özgürlüğüne, başkalarının özgürlüğü ise kendisi dışında bulunan diğer insanların özgürlüğüne bağlıdır. Aslında bireysel olarak düşünüldüğünde özgürlük başkasına bağlı değildir, ancak ortada ilişkisel anlamda diğerleriyle bir bağlanma söz konusu olduğundan, bireysel özgürlükle birlikte başkalarının özgürlüğünün de istenilmesi gerekmektedir. Kişi başkalarının özgürlüğünü düşünmediği sürece kendi özgürlüğünü de sürdüremeyecektir.<sup>441</sup>

Kendisi için varlık ve başkası için varlık arasındaki ilişkiyi özgürlük bağlamında değerlendiren Sartre, başlangıçta bu görüşü Hegel'den devralmıştır. Hegel'in öne sürdüğü görüşe göre insanın kendi varlığı, başkasının varlığına bağımlıdır. Bu durumda kişi ancak bir başkası aracılığıyla kendisi için varlık olabilmektedir. Kendi varlığından şüphe etmeksizin başkasının varlığından şüphe edilemeyecektir. O halde kendisi için varlığın koşulu olan başkasının varlığı, kişinin kendi varlığı kadar gerçektir.<sup>442</sup> Bunun yanında Hegel, kendisi için varlık ile başkası arasındaki ilişkiyi nesnel ilişki olarak görmektedir. Ona göre başkası nesnedir ve kendisi için varlık da kendisini başkasında nesne olarak kavramaktadır.<sup>443</sup> Sartre, kendisi için varlık ile başkası arasındaki nesnel ilişkiyi kabul etmekle birlikte<sup>444</sup> başkasına olumsuz bir anlam yüklemektedir. Başkası, kendisi için varlığa göre hala nesne olsa bile nihayetinde dünyayı ondan çalmaktadır. Başkası, dünya üzerinde görünerek kendisi için varlığın merkezi konumunu alttan alta oyacak ve bütün evreni donmuş bir hale getirip, evrenin merkezinin kaymasına neden olacaktır.<sup>445</sup> Buna rağmen kendisi için varlık ancak başkasının özgürlüğü içinde ve başkasının özgürlüğünün yazıldığı biçimde şekil bulacaktır.<sup>446</sup>

Başkası ile kurulan ilişkide yaşam ve ölüm pahasına savaşılmaya kadar varan çatışmayı "efendi-köle" diyalektiği bağlamında açıklayan Hegel'in görüşlerini aynen tekrar eden Sartre,<sup>447</sup> insanın sınırsız bir özgürlüğe sahip olduğunu söyler, ancak insanın başkasıyla olan ilişkileri özgürlükle değil çatışmayla son bulduğu için onun belirttiği bu özgürlük sınırlıdır. Dış çevrenin oluşturduğu direnç bir şekilde aşılsa da insan, başkası için varlık ile ilişki içerisine girdiğinde ya başkası için bir obje olur, ya da başkasını bir obje olarak algılar. Diğer yandan ona göre insan yalnızca özgür olarak doğmaz, ayrıca

<sup>440</sup> Ayhan Aydın, *Felsefe Düşünce Tarihi*, Ankara 2011, s. 285.

<sup>441</sup> Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 93.

<sup>442</sup> Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 326.

<sup>443</sup> Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 331.

<sup>444</sup> Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 344.

<sup>445</sup> Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 347.

<sup>446</sup> Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 354.

<sup>447</sup> Otfried Höffe, *Felsefenin Kısa Tarihi*, çev. Okşan Nemlioğlu Aytolu, İstanbul 2008, s. 317.

özgürlüğe mahkumdur. Oysa bütün insanların bir arada sınırsız özgürlüğe sahip olması imkansızdır.<sup>448</sup>

İnsana sınırsız bir özgürlük yükleyen Sartre'ın bu görüşü iki açıdan eleştiriye açıktır. Birincisi insan için geçerli olan sürekli ve tek bir özgürlük bulunmamaktadır. Genel geçer bir özgürlük değil, birçok özgürlükten bahsedilebilir. Yani bir konuda özgürlük elde edilirken, bir süre sonra başka bir konuda özgürlük kısıtlanabilir. Diyelim bir öğrenci lisede okuduğu dönemde, okula devam ettiği sürece okul içerisinde bazı kısıtlamalarla karşılaşır. Öğrenci liseyi bitirdikten sonra özgürce hareket eder, ancak bu sefer de üniversitede aynı durumu yaşar. Sadece okul hayatında değil, normal hayatta da bu geçerlidir. Örneğin evinde anne ve babasına karşı her istediğini yapan biri için işler yolunda gitse bile bu kişi evden dışarıya çıktığında durum istediği gibi gitmez. Evde özgürce hareket eden, dışarıda edemeyebilir. Görüldüğü gibi Sartre her halükarda çelişkiden kurtulamaz. Çünkü her zaman için geçerli olan mutlak bir özgürlük yoktur. Mesela insan varolmayı seçmemekte, özgürlüğünü durdurmayı seçmemektedir. Öte yandan özgürlüğün yanında sorumluluk kavramı olmadan insandaki özgürlük eksik kalacağından, insan bir yandan diğer insanlardan sorumluyken diğer yandan her zaman özgür olmayı başaramayacaktır.<sup>449</sup>

İkincisi Sartre başkalarıyla birlikte yaşamak zorunda olan insana sorumluluk yükleyerek kendi mutlak özgürlük anlayışıyla çelişmektedir. Ona göre insan seçme konusunda özgür olsa da, omuzlarındaki sorumluluktan dolayı her şeyi seçmeye gücü yetmemektedir. Oysa bakıldığı zaman görülecektir ki sorumluluk ile özgürlük birbiriyle çelişen kavramlardır. Kişi mutlak özgür olursa kişisel çıkarları peşinde koşar, sorumluluk duygusuna sahip olan ise başkalarını düşünür. Sorumluluk duygusunu taşıyan insan aynı anda hem özgürdür, hem de özgür değildir. Mesela kütüphanede kitap okuma konusunda özgür olan kişi, yüksek sesle konuşma konusunda özgür değildir.<sup>450</sup> İnsanların doğası gereği bencil olduğunu bilen ve bu nedenle özgürlüklerini kullanabilmeleri için onların sınırlandırılmaları gerektiğini düşünen sorumluluk duygusuna sahip kişi, başkalarının hakları için özgürlüğünü kısıtlamaktan rahatsızlık duymamakta, üstelik bunu gerekli görmektedir. Demek ki bu mutlak özgürlük ile sorumluluğun bir arada bulunması imkansızdır.

<sup>448</sup> Sabri Büyükdüvenci, *Varoluşçuluk ve Eğitim*, Ankara 2001, s. 30; Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 558.

<sup>449</sup> Vehbi Hacıkadıroğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 281.

<sup>450</sup> Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, ss. 70-71.

Sartre, varolan her şeyde bir gereksizlik duymaya başladığı andan itibaren bireyin sınırsız bir özgürlüğe sahip olacağı fikrine ulaşır. Ancak bu özgürlüğü bir bakıma ölüme benzetmektedir.<sup>451</sup> *Bulantı* adlı eserinde bu konuya değinmektedir. O, yaşamak için hiçbir nedenin kalmaması durumunda, başkalarının tasarlanamayacağını ve yalnızlık içerisinde duyumsanan özgürlüğün ise ölüme benzeyeceğini söylemektedir. Buradan da anlaşılan o ki Sartre mutlak özgürlüğü kabul etmesinin yanında başta kendisi ona olumsuz bir anlam yüklemektedir.<sup>452</sup>

Özgürlüğü insanın yalnızca kendisi olması, kendisine dayanması şeklinde açıklayan Sartre, insanın varlığının kendi egemenliği altına alınmadığı taktirde yaşamını sürdürmesinin anlamsız olacağını söyler.<sup>453</sup> Özgür halde yaşamak günah değildir. Farkında olmasalar da bütün insanlar özgürdür.<sup>454</sup> Sartre insanı özgürlüğe mahkum etmektedir. Çünkü insanın özü, Tanrı'ya inananların savunduğunun aksine önceden belirlenmediği için o özgürlüğe mahkumdur, dolayısıyla bütün yaptıklarından sorumludur. Dinsel anlamda genel ahlak kuralları kabul edilmediğine göre, insan kendisi bütün insanlık için geçerli olacak kurallar koymak zorundadır. Dünyaya fırlatılmış olan ve orada tek başına bırakılan insan varlığı, varlığını özgür iradesiyle kendisi seçecektir.<sup>455</sup>

Sartre'ın insana yüklediği anlamdaki özgürlük ile insanın geçmişi arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Buna göre özgürlük, geçmişi inkar edip başından atmaya çalışmakta, ancak bunu başaramamaktadır. Çünkü geçmiş, geçmiş olduğu için asla değiştirilemez özelliğe sahiptir. Dolayısıyla özgürlük, geçmişi kabul etmek ve ona katlanmak zorundadır. Bununla birlikte geçmiş, özgürlüğü hiçbir şekilde ortadan kaldırmamaktadır. Her ikisinin de durumlarına özgü biçimde birlikte etkili olduğu taraflar vardır. Örneğin özgürlük, geçmişe anlam kazandırırken, geçmiş ise özgürlüğü sınırlamakta ve belirlemektedir. Özgür insan, ilerleyebilme adına geçmişinden kopmaya çalışsa bile bunu başaramayacağı için geçmişle bağlılık içerisinde olmalıdır.<sup>456</sup>

Özgürlük, kendi hiçliğini ifraz ederek kendi geçmişini oyun dışı bırakan insan varlığıdır. Bilinç de kendi kendisini geçmiş varlığının durmadan hiçlemesi olarak yaşamaktadır. O zaman özgürlük bilincin varlığı; bilinç de özgürlük bilincidir. Özgürlükte insan varlığı, hiçleme formu altındaki kendi öz geçmişidir. Ancak insan özgürlüğünün bilincine iç daralması (angoisse) ile varmaktadır. İç daralması, olanaklı olanların yani

<sup>451</sup> Gürsel Aytaç, *Felsefi Roman*, Ankara 2011, s. 62.

<sup>452</sup> Jean Paul Sartre, *Bulantı*, s. 230.

<sup>453</sup> Jean Paul Sartre, *Akıl Çağı*, çev. Gülseren Devrim, İstanbul 2013, s. 23.

<sup>454</sup> Jean Paul Sartre, *Akıl Çağı*, s. 24.

<sup>455</sup> A. Kadir Çüçen, *Varoluş Filozofları*, s. 238.

<sup>456</sup> Walter Biemel, *Sartre*, s. 148.

özgürlüğün kavranmasıdır.<sup>457</sup> İç daralması, özgürlüğün kendi kendisi tarafından dönüşümsel olarak kavranılmasıdır.<sup>458</sup> Sartre göre insan bu noktada bir seçim ve sorumluluk duygusunu taşır, ancak insan kendisini başkası ya da bir şey gibi dışarıdan kavramaya çalıştığında iç daralmasından kaçmaktadır.<sup>459</sup> İnsan bu noktada seçimini ve sorumluluğunu çevreye, Tanrı'ya, ya da başkalarına yüklemeyerek kendisini kandırıp özgürlüğünü reddetmeye, inkar etmeye çalışmaktadır.<sup>460</sup>

Özgürlüğün getirdiği endişe o kadar büyüktür ki Sartre'a göre özgürlüğün varoluşunu inkar etmenin, yani kendini aldatmanın üç yolu vardır: Birincisi karar vermemek, seçimde bulunmamaktır. Aslında Sartre açısından seçmemenin kendisi de bir seçimdir, dolayısıyla seçimsizlik kişinin özgürlük ve sorumluluktan kaçmasına imkan vermemektedir. İkincisi, birtakım nesnel değerlerin kendisine yapılması gereken doğru seçimi göstereceğine inanılmasından oluşur. Ancak Sartre, bu değerleri kendimize mal etmediğimiz, onları kendi seçilmiş değerlerimiz haline getirmediğimiz sürece, onların bize hiçbir yardımı olmayacağını söyler.<sup>461</sup> Özgürlüğü inkar etmenin üçüncü ve en önemli yolu ise sahici olmamakla eşdeğer olan kötü niyettir. Kötü niyetin ne anlama geldiğine geçmeden önce birkaç hususu belirtmekte yarar vardır.

İnsanların atıldığı bu evrende mutlaka bir seçim yapacağını söyleyen Sartre'a göre, seçim yapmak için bilinçli olmak ve bilinçli olmak için de seçmek gerekir. Bilinç ve seçimi bir ve aynı<sup>462</sup> görmesine rağmen onun açısından bu seçim, bilinçli olacağı gibi bilinçsiz de olabilir. Çünkü o, özgürlüğü seçme özgürlüğü olarak görür, seçmeme özgürlüğü olarak görmez. Seçmemenin bile, seçmemeyi seçmek olduğu düşünüldüğünde,<sup>463</sup> sonuç itibarıyla insan bilinçli veya bilinçsiz her iki durumda da seçimde bulunmak zorundadır. İşte bilinçsiz yapılan bu seçime Sartre kötü niyet adını vermektedir.

Özgürlükten faydalanarak yine onu ortadan kaldıran ve kendi kendini aldatma olan kötü niyet, yalan söylemeye benzese de yalandan farklıdır. Nitekim yalan söyleyen bir kimse, doğruyu başkasından gizlerken, kötü niyetli bir kimse doğruyu kendinden gizlemektedir. Bu durumda yalan söylemekte aldatan ile aldanana ikiliği, kötü niyette bir

<sup>457</sup> Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 79.

<sup>458</sup> Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 92.

<sup>459</sup> Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 96.

<sup>460</sup> A. Kadir Çüçen, *Varoluş Filozofları*, s. 237.

<sup>461</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 2010, s. 1164.

<sup>462</sup> Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 584.

<sup>463</sup> Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 605; İnsan daima iki eylem çizgisi arasında bir seçimde bulunmaktadır. Bunlardan birisi eylemsizlik olsa bile insan seçimde bulunacağı için seçmemenin kendisi de seçim olacaktır. Bkz. William Frankena, *Etik*, s. 95.

başkasıyla bağlantı olmadığı için tek bir bilincin birliği vardır.<sup>464</sup> Sartre kötü niyette somutlaşan kendini aldatmayı, *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinde verdiği örneklerle açıklar.<sup>465</sup> Sartre'ın verdiği en ilginç örnek, ilk defa bir adamla çıkmaya razı olan kadın örneğidir. Kadın, adamın kendisine bakarken beslediği niyetleri iyi bilmekle beraber, bunları ısrarla bilmezlikten gelir ve dolayısıyla vermek zorunda olduğu kararı geciktirmektedir. Buna rağmen kadın kötü niyete teslim olduğu için elini erkeğin elinin içine bırakır, ancak bıraktığının farkına varmaz.<sup>466</sup> Eli kısıptırsız bir şekilde partnerinin sıcak elleri arasında dinlenmektedir; ne bu duruma razıdır, ne de direnmektedir. Kadın bu davranışıyla kendisini bir nesne, yani kendinde varlık haline getirmeye çalışmaktadır.<sup>467</sup> Genç kadın, sadece kendisini değil, adamı da bir nesne olarak görmeyi istemekte, bunun için çalışmaktadır.<sup>468</sup>

Sartre, kötü niyete imkan veren asli belirsizliği üç karşıt özellik çiftiyle ifade etmiştir. Bunlardan ilki olgusalılık ve aşkınlıktır. İnsanın olgusalılığı sadece onun için geçerli olan ailesi, doğum tarihi, eğitimi, fiziki görünüşü gibi münferit özellikleridir. Bu özellikler aşkınlıkla karakterize olur, anlamlandırılır. Kötü niyetin ikinci karşıt çifti insanın hem başkaları için varlık, hem de kendisi için varlık olmasıdır. Bu başkalarının bakış açısının, kişinin kendi bakış açısıyla çatışma durumudur.<sup>469</sup> Üçüncü karşıt özellik çifti ise dünyanın ortasındaki varlık ile dünyadaki varlıktan meydana gelir. Buna göre kişi hem başka nesneler arasında pasif bir nesne olarak atıl bir yapıya sahiptir, hem de bu dünyanın varolmasına neden olan varlıktır. Görünen o ki Sartre açısından insan artık karşıtların bir birliğidir. O, aynı anda olgusalılık ve aşkınlık, başkaları için varlık ve kendisi için varlık, dünyanın ortasındaki varlık ve dünyadaki varlıktır.

İnsan, özgürlüğün varoluşunu inkar etmenin üç yolunu ve bunların sonuncusu olan kötü niyet içerisindeki karşıt çiftleri bünyesinde taşıyarak bu gerilimi kendince aşmaya çalışır. Ancak bu özelliklerden dolayı aynı anda hem aldatan, hem de aldatılan olup kendisine yalan söyleyerek kendisine tamamen yabancılaşmıştır. Bu nedenle insan, değer yaratmaktan, kendi yolunu çizmekten ve sahici olmaktansa, bilincini yok sayarak ve özgürlükten kaçarak, kendinden varlık, dünyadaki bir şey olma yoluna girmektedir.<sup>470</sup>

<sup>464</sup> Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 102.

<sup>465</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 1166.

<sup>466</sup> Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 110.

<sup>467</sup> Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 111.

<sup>468</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 1167.

<sup>469</sup> Nesrin Kale, *Felsefiyat*, s. 369.

<sup>470</sup> Nesrin Kale, *Felsefiyat*, s. 370.

*Varlık ve Hiçlik* ile başlayan özgürlük düşüncesini mutlak bir değer olarak kodladığı ilk dönem görüşlerinin içerisinde yer aldığı ürünü olan *Sinekler* adlı oyununda Sartre,<sup>471</sup> insanın kendisini seçtiğini belirterek, insana özgür olmama durumundan kurtulmanın yollarını göstermeye çalışmıştır.<sup>472</sup> Aslında Sartre'ın *Sinekler* adlı oyunu aracılığıyla yapmaya çalıştığı şey; özgürlükten, kendi mutlak özgürlüğünden, insan özgürlüğünden ve özellikle Almanlar önünde işgale uğramış Fransızların özgürlüğünden söz etmektir.<sup>473</sup> Oyunun başkarakteri Orestes'in babası, on beş yıl önce annesi ve annesinin sevgilisi tarafından öldürülmüştür. Kendisi de bu olay sonrasında kaçmış ve on beş yıl sonra eğitmeniyle birlikte kaçtığı şehre, kimliğini gizleyerek geri dönmüştür.<sup>474</sup> Tanrı ona göre bir yanılsamadan ibarettir. Bu bakımdan Orestes, kendisi gibi kimliğini gizleyen Tanrı Jüpiter'in onları izlediğini söyleyen eğitmenine bunun bir düş olduğunu söyler.<sup>475</sup> Babasının ölümünü engellemediği için Tanrı Jüpiter'e adil olmadığını ima eder.<sup>476</sup> Daha sonra annesi ve onun sevgilisini öldürür. Kız kardeşi Elektra, bu ölümlerden sonra pişman olur, ancak özgürlüğünün farkında olarak yaşayan Orestes pişman değildir.<sup>477</sup> Jüpiter'in tüm ikna çabalarına karşı Orestes, özgür olduğunu ve pişmanlık duymadığını yineler. Nitekim ona göre katillerin en alçağı, pişmanlıklara sürüklenendir.<sup>478</sup> Dolayısıyla Sartre'a göre annesini öldüren Orestes'in eylemi ahlaka aykırı değil, kız kardeşi Elektra'nın pişman oluşu ahlaka aykırıdır.<sup>479</sup>

*Herostratus* adlı hikayesinde insanları düşmanı gibi gören<sup>480</sup> hikayenin kahramanı aracılığıyla ahlaki değerlerin yitirilişini işleyen Sartre, özgürlük konusuna da değinmiştir. Hikayenin kahramanı Paul Hilbert, Artemis Tapınağını yakarak adını duyuran ve ondan sonra herkes tarafından tanınmış kişi olan Herostratus<sup>481</sup> gibi kötülük yapmaya karar verir. Kendisine bir tabanca aldıktan sonra bir akşam durduk yere insanlara ateş etme düşüncesi aklına gelir.<sup>482</sup> Birisini öldürmeden önce bir hayat kadını ile otele giderek ona silah zoruyla istediğini yaptırır.<sup>483</sup> Üç gün boyunca yemeden, uyumadan odasında kalan Paul Hilbert,

<sup>471</sup> Ahmet Bozkurt, *Varlık Tutulması*, İstanbul 2012, s. 64.

<sup>472</sup> Margot Fleischer, *20. Yüzyıl Filozofları*, s. 245.

<sup>473</sup> Ahmet Bozkurt, *Varlık Tutulması*, s. 65.

<sup>474</sup> Ahmet Bozkurt, *Varlık Tutulması*, s. 68.

<sup>475</sup> Jean Paul Sartre, "Sinekler", *Toplu Oyunlar*, s. 173.

<sup>476</sup> Jean Paul Sartre, "Sinekler", *Toplu Oyunlar*, s. 175.

<sup>477</sup> Ahmet Bozkurt, *Varlık Tutulması*, s. 72.

<sup>478</sup> Jean Paul Sartre, "Sinekler", *Toplu Oyunlar*, s. 266.

<sup>479</sup> Robert Coffy, *Ateistlerin Tanrısı*, s. 72.

<sup>480</sup> Jean Paul Sartre, *Duvar*, çev. Eray Canberk, İstanbul 2014, s. 74.

<sup>481</sup> Jean Paul Sartre, *Duvar*, s. 81.

<sup>482</sup> Jean Paul Sartre, *Duvar*, s. 75.

<sup>483</sup> Jean Paul Sartre, *Duvar*, s. 79.

kepenkleri kapatır; ne pencerelere yaklaşmaya, ne de ışığı yakmaya cesaret eder.<sup>484</sup> Sonunda dışarı çıkınca iri bir adamın yanından geçer, adımlarını ona uydurur ve adamın karnına üç el ateş eder. Onu takip eden kalabalığı korkutmak için havaya iki el daha ateş eder. Yolunu şaşırdığı için girdiği bir kafede kendisini tuvalete kilitler.<sup>485</sup> Tabancasındaki kalan tek kurşunu kendisi için saklar, ancak yakalandığında başına gelecek kötü olayları düşünmesine rağmen kalan tek kurşunu kendisine sıkmaya cesaret edemez ve tuvaletin kapısını açarak teslim olur.<sup>486</sup> Görüldüğü gibi Sartre, *Sinekler* adlı oyununda olduğu gibi bu hikayesinde de cinayet teması üzerinden insanın irade sahibi olduğunu, özgürce dilediğini yapabildiğini belirtmektedir. Demek ki Sartre için özgürlük, esas olarak olumsuzlama, mevcut gerçekliğe hayır diyebilme temeline dayanmaktadır.<sup>487</sup>

Sartre'ın özgürlükle ilgili görüşlerini toparlayacak olursak o özgürlüğe üç şekilde anlam yüklemiştir. İlk tanımladığı anlamda özgürlük, insanın herhangi bir şey hakkında farkında oluşu ile şekillenir. Bu özgürlük düşüncesi düşünümsel bir hale yönelişi ve dengeden yoksun oluşu gösterir. Bilincin içinde bir çatlaklık, evrenin içinde bir yarıklık ve bir hiçlik olan, ancak bilinçte meydana gelen bu özgürlük, insan bilincinin (farkında oluşunun) bir özelliğidir. Sartre'a göre ikinci anlamda özgürlük, herhangi bir bilincin karakteristiği olmadığından, birinci anlamdaki özgürlükten farklıdır. Bu özgürlükte bencil düşüncelerin bir kenara atılması, bütün insanların bağımsızlığına karşı bir saygı duyma vardır. Yani insanlık mutlak bir amaç gibi ele alınmaktadır.<sup>488</sup> Sartre özgürlüğe üçüncü anlamda pratik buyruklar yüklemiştir. Kendim için istediklerimi başkaları için de istemem gerekir, düşüncesinden hareket ederek özgürlüğü, toplumun ideal bir düzeni şeklinde görmektedir. Son anlamıyla özgürlük hem kapitalizmin, hem de komünizmin insan ruhunu kurutmasına karşı duruşun bir ifadesidir. Birinci anlamdaki özgürlüğün ikincisine, ikinci anlamdaki özgürlüğün de üçüncüsüne bağlandığını söyleyen Sartre, teoriden pratiğe doğru bir yol izleyerek, böylece özgürlüğü teorik ve pratik boyutlarıyla işlemiştir.<sup>489</sup> O halde özgürlüğü farklı şekillerde işleyen Sartre'ın görüşleri ele alındığında, biri iç, diğeri de dış olmak üzere dualist bir özgürlük anlayışı geliştirdiği söylenebilir.<sup>490</sup>

Ayrıca yukarıda belirtilen görüşlere ilave olarak Sartre'ın özgürlüğe bakışı iki döneme ayrılmaktadır. Onun ilk dönem özgürlük anlayışı, insanın iç zorlamalardan

<sup>484</sup> Jean Paul Sartre, *Duvar*, s. 87.

<sup>485</sup> Jean Paul Sartre, *Duvar*, s. 90.

<sup>486</sup> Jean Paul Sartre, *Duvar*, s. 91.

<sup>487</sup> Hans Heinz Holz, "Sartre'ın İkinci Felsefesi", Ed. Hakkı Özdal, *Varoluşçuluk ve Sartre*, çev. Mehmet Çallı, İstanbul 2004, s. 181.

<sup>488</sup> İris Murdoch, *Sartre'in Yazarlığı ve Felsefesi*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul 1983, s. 87.

<sup>489</sup> İris Murdoch, *Sartre'in Yazarlığı ve Felsefesi*, s. 88.

<sup>490</sup> Jean Paul Sartre, *Egonun Aşkınlığı*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, İstanbul 2003, s. 8.

bağımsız olarak iradesini oluşturmaktan dolayı bir irade özgürlüğü, ikinci dönem özgürlük anlayışı ise bir davranış, ya da eylem özgürlüğüdür. *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinde sistemli olarak işlediği ilk dönem özgürlük anlayışı, iç özgürlük de denilebilecek mutlak bir özgürlüktür. Burada insan özgürlüğe mahkumdur, çünkü özgürlük insanın özelliği falan değil, kendisidir. Bu dönem felsefesinde özgürlüğün zorunlu oluşundan hareket ederek özgürlük ile zorunluluk ikilemi üzerinde durmaktadır.<sup>491</sup> Benzer şekilde 1943 yılında yazdığı *Sinekler* adlı oyununda da aklın özgürlüğünü savunarak, özgürlüğün dış güçlerle bir bağlantısının bulunmadığını söylemektedir.<sup>492</sup> Özgürlük insanın içindedir; öyle ki zindandaki mahkum da, çarmıha gerilmiş köle de özgürdür.<sup>493</sup> Başka bir ifadeyle insan tutuklu olabilir, bir cezadan dolayı ölüme mahkuk olabilir, ancak yapıp ettiklerine sahip çıkıyorsa, eylemlerinin sorumluluğunu taşıyorsa ve eylemlerinde kendini buluyorsa özgürdür.<sup>494</sup> Sartre'ın mutlak özgürlük anlayışı ikinci dönem felsefesinde değişime uğramıştır.

Serdar Rifat Kırkoğlu'na (1956-...) göre Sartre, özgürlüğün mutlak olmadığını ilk kez *Şeytan ve Yüce Tanrı* adlı oyununda dile getirmiştir.<sup>495</sup> Oyunun papaz olan kahramanı Heinrich, yoksul halk ile mensubu olduğu Kilise arasında, hangi tarafı seçeceği konusunda kararsız kalır. Bir tarafta iki yüz papaz, diğer tarafta yirmi bin insan bulunmaktadır. Zor bir tercih kendisini beklemektedir.<sup>496</sup> Tercihini papazlardan yana kullanır ve şehri ele geçirecek anahtar Goetz'e verir. Üzerindeki yükten kurtulduktan sonra tercih yapma sırasını ona devreder.<sup>497</sup> Şehirdeki herkesi öldürmeyi tasarlayan Goetz, kötülük veya iyilik yapma konusunda bir karar vermek zorundadır. Bunun üzerine zar atar ve iddiayı kaybedince de kötülük yapmaktan vazgeçerek iyilik yapmaya karar verir.<sup>498</sup> Ayrıca Sartre, *Diyalektik Aklın Eleştirisi* ve ona bir giriş olarak yazdığı *Yöntem Araştırmaları* adlı felsefi eserlerinde de özgürlüğün mutlak olmadığını vurgulamıştır.<sup>499</sup> Mutlak bir özgürlüğün sosyalizm ile bağdaşmayacağını,<sup>500</sup> özgürlük için özgürlükten vazgeçilebileceğini ve

<sup>491</sup> Jean Paul Sartre, *Egonun Aşkınılığı*, s. 30.

<sup>492</sup> Walter Biemel, *Sartre*, s. 41.

<sup>493</sup> Jean Paul Sartre, "Sinekler", *Toplu Oyunlar*, s. 263.

<sup>494</sup> Walter Biemel, *Sartre*, s. 47.

<sup>495</sup> Jean Paul Sartre, *Egonun Aşkınılığı*, s. 30.

<sup>496</sup> Jean Paul Sartre, "Şeytan ve Yüce Tanrı", *Toplu Oyunlar*, s. 488.

<sup>497</sup> Jean Paul Sartre, "Şeytan ve Yüce Tanrı", *Toplu Oyunlar*, s. 508; Sartre benzer seçme davranışını *Mezarsız Ölüler* adlı oyununda da işlemiştir. Liderleri Jean'ı ele vermesin diye çocuk yaşta olan François ortak karar alınarak öldürülür. Eğer Jean ele verilirse, Jean'la birlikte 60 kişilik kurtarıcı grup da kısırlı olarak öldürülecektir. Bu nedenle 60 kişiye karşılık François'ın öldürülmesine karar verilir. Bkz. Jean Paul Sartre, "Mezarsız Ölüler", *Toplu Oyunlar*, çev. Işık M. Noyan, İstanbul 2007, s. 132.

<sup>498</sup> Jean Paul Sartre, "Şeytan ve Yüce Tanrı", *Toplu Oyunlar*, s. 546.

<sup>499</sup> Jean Paul Sartre, *Egonun Aşkınılığı*, s. 33.

<sup>500</sup> Jean Paul Sartre, *Materyalizm ve Devrim*, çev. Emin Türk Eliçin, İstanbul 1998, s. 54, 63.

nihayet sosyalizmin, özgürlüğün egemenliğini sağlamaya elverişli bir araç, bir ortam olduğunu söylemektedir.<sup>501</sup> Ona göre insan ancak özgür ise köleleştirilebilir.<sup>502</sup> Köleleştirilen kişi ise özgürlüğünü, sosyalizm içindeki öteki insanlarla birlikte olduğu zaman tam anlamıyla elde edebilir.<sup>503</sup> Varoluşçuluğun Marksçılıktan türediğini<sup>504</sup> ve Marksçılığın ilkelerine bağlı kaldığını<sup>505</sup> belirten Sartre, Marksizmden hareketle sistemleştirdiği yeni felsefi anlayışında, özgürlüğün göreceli olduğunu savunmaktadır. Onun için artık bireysel özgürlük değil, dışsal özgürlük de denilebilecek toplumsal bir özgürleşme vardır. İnsanın kişisel özgürlüğünden sıyrılarak, toplumsal özgürlüğe ulaşmaya çalışmasını istemiştir.

1-Varoluşu özünden önce gelen insan, özünü kendi belirlediği için o özgürdür. 2-Özgürlük kendisi için varlığın bir özelliğidir. 3-Tanrı fikri kabul edildiği takdirde insan özünü belirleyemeyecek, özgürlüğünü kaybedecektir. 4-İnsan başkalarıyla birlikte özgürdür. 5-Özgürlüğe mahkum olan insan, sınırsız bir özgürlüğe sahiptir. 6-İnsan kendini aldatma yoluyla özgürlüğünü inkar etmeye çalışır. 7-Özgürlüğe yaklaşımı iki döneme ayrılır; birincisi bilinç alanındaki mutlak özgürlük olan iç özgürlük, ikincisi eylem alanındaki toplumun özgürlüğü olan dış özgürlüktür.

### 2.3. Sartre'ın Ahlak Anlayışı

Yeniçağ ile birlikte felsefe problemlerine ve insana, varlıktan/nesneden değil, bizzat insandan/öznenen hareket edilerek yaklaşılmıştır. Bu anlayışın temeli Descartes ve Kant'ın özne merkezli görüşlerine dayanmaktadır. Özellikle Descartes'in: "Düşünüyorum, öyleyse varım." önermesi bunun açık bir ifadesidir. Özne merkezli felsefi anlayışını benimseyen akımlardan birisi de varoluşçuluktur.<sup>506</sup> Varoluşçuluğun, 20. Yüzyılda insanların içine düştükleri bunalım sonucu yaygınlık kazandığı bilinmektedir. Modern kapitalist Batı toplumlarının olduğu kadar sosyalist toplumların da bireyi pasifleştiren yaşama biçimine karşı varoluşçuluk tam anlamıyla bireyci bir tepkidir.<sup>507</sup> Örneğin varoluşçuluğa göre insanı insan yapan üç temel özellik bulunmaktadır. Bunlar sırasıyla belirsizlik, özgürlük ve tasarıdır ki bunların toplamı da huzursuzluğu meydana getirir.

<sup>501</sup> Jean Paul Sartre, *Materyalizm ve Devrim*, s. 56.

<sup>502</sup> Jean Paul Sartre, *Yöntem Araştırmaları*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, İstanbul 1998, s. 185.

<sup>503</sup> Jean Paul Sartre, *Materyalizm ve Devrim*, s. 55.

<sup>504</sup> Jean Paul Sartre, *Yöntem Araştırmaları*, s. 14.

<sup>505</sup> Jean Paul Sartre, *Yöntem Araştırmaları*, s. 68.

<sup>506</sup> Doğan Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi*, s. 117.

<sup>507</sup> Doğan Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi*, s. 118.

Kısacası insan ne kadar insansa, o kadar huzursuz ve mutsuzdur.<sup>508</sup> Görüldüğü gibi varoluşçuluğa göre insana bu dünyada yol gösterecek bir işaret olmadığı için genel bir ahlak yoktur. İnsan kendi hayatından başka bir şey değildir. Kendi faziletlerini kendisi meydana getiren insan, korkak veya kahraman olmayı kendisi seçmektedir.<sup>509</sup> Burada ele alınacak Sartre'ın ahlak anlayışı da varoluşçuluğun özne merkezli insan anlayışıyla bağlantılıdır. Ona göre insanın bir gerçek “ben”i vardır, bir de “ben olmayan” mecazi “ben”i vardır. İnsanın gerçek “ben”i hiç “ben”e sahip olmamasıdır. Aslında insan, huysuz, mahiyetsiz ve kendi kendisini yok eden bir varlıktır. Başka bir ifadeyle onun ahlak anlayışı, Tanrı'nın olmadığı bir dünyada kendisini tasarlayan, özgür eylemde bulunan ve sorumluluk sahibi insanı temel almaktadır.<sup>510</sup>

Sartre'ın felsefesi, varoluşun özden önce gelmesi temeline dayanır. Sartre, insanın daha önceden bir güç tarafından belirlenmediği ve bizzat kendisini belirleyeceği düşüncesinden hareket ederek, insanın önce Tanrı fikrini reddettiğini belirtir, ardından özgürce hareket ettiğini savunur ve en sonunda da Tanrı'nın olmadığı bir dünyada özgürlüğü sayesinde kendi değerlerini belirleyeceğini kabul eder. Bu üç kabul temelde birbirleriyle bağlantılıdır, biri kenara itildiğinde diğer ikisi devre dışı kalır. Örneğin ilk olarak Tanrı'nın varlığı kabul edildiğinde, insan tam anlamıyla özgür değildir ve evrensel bir ahlaktan söz edileceği için kendi değerlerini yaratamayacaktır. Yine insanın özgür olmadığı düşünüldüğünde, varlığının Tanrısal bir güç tarafından belirlenmiş olduğu ve değerleri dışarıdan aldığı anlaşılabacaktır. Son olarak insanın eğer kendi değerini üretemeyeceği söylenirse işin içine yine bir dış güç, yani Tanrı girecek ve insan özgürlüğünü kaybedecektir. Dolayısıyla bu üç durum aynı anda geçerli olduğundan birbirinden ayrı düşünülemez. Sartre'ın ahlak anlayışının temelini oluşturduğu için Tanrı ve özgürlük konularındaki görüşleri yukarıda detaylıca incelenmiştir. Şimdi varoluşun özden önce gelmesi, sorumluluk bilincinin taşınması, Tanrı'nın reddedilmesi ve özgürlüğe sahip olunması kabulleri üzerinden onun ahlak anlayışı ele alınacaktır.

Girişte Sartre'ın varoluşçuluğundan söz edilirken varoluşun özden önce gelmesi konusu ayrıntılı olarak anlatıldığı için konuya burada kısaca değinilecektir. Sartre'a göre insanın varoluşunun bir önceliği vardır. İnsan, kendisi dışında herhangi bir nesne gibi tasarlanabilir bir yapıda değildir. Örneğin nesne olan bir sandalye dikkate alındığında, o daha üretilmeden önce belirli bir sürecin ürünü olacak şekilde tasarlanır. Sandalyeyi

<sup>508</sup> Hüsameddin Erdem, *Ahlak Felsefesi*, s. 46.

<sup>509</sup> Hüsameddin Erdem, *Ahlak Felsefesi*, s. 47.

<sup>510</sup> Murtaza Mutahhari, *Ahlak Felsefesi*, s. 175.

yapacak olan usta, aklında oluşturduğu tasarıya göre elindeki malzemeleri kullanarak onu sandalye haline getirir. Burada sandalye daha üretilmeden önce, onu üretecek olan kişi tarafından tasarlandığı için, onun özü varoluşundan önce gelmektedir. İnsanın özü veya doğası da aynı şekilde düşünüldüğü takdirde, bir usta veya Tanrı tarafından yaratıldığı, dolayısıyla Tanrı'nın eseri olduğu yargısını doğurur. Başka bir ifadeyle nasıl ki sandalyenin özü, onu üreten ustanın zihninde bulunuyorsa, insanın özünün de Tanrı'nın zihninde mevcut olduğu kabul edilir. Sartre buna kesinlikle karşı çıkmaktadır. Ona göre Tanrı yoktur ve insanın özü belirlenmemiştir. İnsanın özü belirlenmediği için onun varoluşu özünden önce gelmektedir. Özü varoluşundan sonra gelen insan, özünü daha sonra belirleyecek, değer yargılarını oluşturacaktır. Demek ki Sartre için ahlakın oluşumu, her şeyden önce varoluşun önceliğine, belirlenmemiş bir özün bulunuşuna bağlıdır.

Sartre ahlaksal olanı, salt özgürlük olarak “kendisi için varlık” kavramının ontolojik yapısı üzerinden temellendirmektedir.<sup>511</sup> Özgürlükle bağlantılı olarak onun ahlak anlayışının dayandığı iki temel değer vardır; bunlar bağlanma ve sorumluluktur. Bağlanma, öznenin kendini aşmasını diğer öznelerle bir yolla ulaşmasını gerekli kılar.<sup>512</sup> Ancak bağlanmak gibi bağlanmamak da bir seçimde bulunmak anlamına gelir. Bağlanmamak her an yeniden kendi seçmesini yapmak demektir. Dolayısıyla insan özgür iradesi ile bağlanmayı, ya da bağlanmamayı gerçekleştirir. Bağlanmak kadar bağlanmamak da özgürlüktür.<sup>513</sup>

Sartre felsefesinde özgürlük, onun ahlak anlayışının dayandığı ikinci temel olan sorumluluk yüklemekle mümkün hale gelmektedir.<sup>514</sup> Sorumluluk, bilinçli olarak yapılan hareketlerin doğurduğu bütün sonuçları kabullenmek ve kendi üzerine almaktır. O halde sorumluluğun iki şartı bulunmaktadır. Bunlar; bilgi ve özgürlüktür. Sonucu önceden bilinen davranışlar için sorumluluktan söz edilebilir. Örneğin bir doktor hastasını iyileştirmek amacıyla bilmeden ona fazla miktarda ilaç vererek ölümüne sebep olabilir, ancak bu yaptığından ahlaki anlamda sorumlu tutulamaz. Çünkü doktor, hastanın başına gelecekleri önceden bilmemektedir. Yine sorumluluk için özgürlük şartı vardır. Bir hareketi yapıp yapmamak insanın elinde değilse, insan bu hareketten sorumlu değildir. İnsan ancak özgür olarak yaptığı hareketlerden sorumludur.<sup>515</sup> Başka bir ifadeyle özgür olmaya mahkum olan ve dünyanın tüm ağırlığını üzerinde taşıyan insan, kendi kendisinden

<sup>511</sup> Kenan Gürsoy, *J. P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, s. 90.

<sup>512</sup> Emel Binbirçiçek Akdeniz, *J. P. Sartre'da Yabancılaşma Fenomeni*, İstanbul 2012, s. 35.

<sup>513</sup> Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 44.

<sup>514</sup> Emel Binbirçiçek Akdeniz, *J. P. Sartre'da Yabancılaşma Fenomeni*, s. 35.

<sup>515</sup> Nurettin Topçu, *Ahlak*, s. 193.

sorumludur. Ayrıca kişinin kendi kendisinden sorumlu olması kişiyi bunaltmaktadır.<sup>516</sup> Çünkü Sartre göre insanın varoluşunun özünden önce gelmesi demek sadece kendi özünü yarattığı anlamına gelmez, bununla beraber tam bir sorumluluk taşıdığı anlamına da gelir. Dolayısıyla insanın varoluşu özden önce geldiği için doğal olarak sorumlu olan insan sadece kendisinden değil, bütün insanlardan sorumludur.<sup>517</sup> İnsan öncelikle kendini seçmekte, ancak kendini seçerken kendisiyle birlikte bütün insanları da seçmektedir. Bu nedenle bütün insanları seçtiği için de hiç kimse bilerek kötü olanı tercih etmemektedir. Aslında kötü olanın seçilmesi, iyi olduğu sanılan şeyin seçilmesidir.<sup>518</sup>

Sartre'a göre insan, seçme ve edim arasında kaçınılmaz bir koşulla baş başa kalmaktadır. İnsan kendisi için idealler oluşturmada ve gelecekle ilgili planlar yapmada özgürdür. Bunu yaparken kendinde varlık ile kendisi için varlığın birliğini amaçlamaktadır. Bu önceden başarısızlığa mahkum olan bir girişimdir. Dolayısıyla insan özgürlüğe mahkum edilmiştir ve sınırsız bir özgürlüğe sahiptir.<sup>519</sup> İnsanın özgürlüğü evrensel kurallara, ahlak yasalarına bağlı değildir. Ancak bu onun sorumluluklarının bulunmadığı anlamına gelmemektedir. O, özgürce seçtiği eylemlerden sorumludur. İnsanın sınırlı olmayan ve çok önemli kararların sorumluluğu, kişide bir kaygı yaratmaktadır. Sonuç olarak insan kendinden ve diğer insanların davranışları üzerinde yaptığı etkilerden sorumludur.<sup>520</sup> Sartre, insanın hem sınırsız bir özgürlüğe sahip olduğunu, hem de diğer insanlara karşı bir sorumluluğunun bulunduğunu söyleyerek insanın özgürlüğünün, ancak başkalarının sorumluluğunu üstlenmekle mümkün hale geleceğini vurgulamış, dolayısıyla insanların özgürlüğünün başka insanların özgürlüğünün bittiği yere kadardır evrensel kuralını tekrar etmiştir.<sup>521</sup>

Sartre'ın sınırsız olarak belirttiği bu eksiksiz özgürlüğün aynı zamanda kaçışı olmayan, tam bir sorumluluk getirmesi insanda katlanılmaz bir duygu uyandırır. İnsan toplum içinde yaşamını sürdüren bir varlık olarak diğer insanlarla birlikte yaşamak zorundadır. Herkesin birlikte yaşayarak sahip olduğu özgürlüklerin de bu birlikteliğin içinde bir ahlak anlayışı çıkarması kaçınılmazdır.<sup>522</sup>

İnsanların özgür iradeleri ile sadece kendileri için değil tüm insanlığı kapsayıcı tarzda sorumluluğa sahip olduğunu belirtmek üzere Sartre evlenme üzerinden bir örnek

<sup>516</sup> Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 687.

<sup>517</sup> Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 65.

<sup>518</sup> A. Kadir Çüçen, *Varoluş Filozofları*, s.238; Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 44.

<sup>519</sup> Frank Thilly, *Felsefenin Öyküsü Çağdaş Felsefe*, çev. İbrahim Şener, İstanbul 2007, s. 430.

<sup>520</sup> Frank Thilly, *Felsefenin Öyküsü Çağdaş Felsefe*, s. 431.

<sup>521</sup> Doğan Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi*, s. 132.

<sup>522</sup> Roger-Pol Droit, *20. Yüzyıla Yön Veren 20 Büyük Filozof*, s. 129.

verir. Ona göre diyelim ki bir kişi evlenmek ve çocuk yetiştirmek istemektedir. Bu evlenme, evlenmeye karar veren kişinin durumundan, tutkusundan, ya da isteğinden doğsa bile, yine de kişi bununla sadece kendisini bağlamış olmamaktadır. Alınan bu karar neticesinde aslında bütün insanların, aynı tekil evlenme yoluna sokularak birbirine bağlanması amaçlanmaktadır. Demek ki insan kendisiyle birlikte herkesten sorumludur; çünkü kendisini seçerken başkalarını da seçmektedir.<sup>523</sup> Ayrıca Sartre açısından insanın özgürce yaptığı eylemlerden ne tanrılar, ne ilk günah, ne kalıtım ya da çevre, ne soy, ne bulunduğu sınıf, ne anne baba, ne yanlış eğitim, ne de yaşadığı acı tecrübeler sorumludur, insanın bizzat kendi tercihi bunda etkilidir. İnsan özgürdür, ancak ondaki özgürlük Aydınlanma Çağı'ndaki gibi sınırsız bir özgürlük değildir.<sup>524</sup> İnsanın özgürlüğü, bütün insanlara karşı sorumlu olmasıyla şekillenen bir özgürlüktür.<sup>525</sup>

Sartre her insanın diğer insanlara karşı kapsayıcı yönde sorumluluğa sahip olmasını savaş örneği üzerinden temellendirmeyi sürdürür. Bilindiği gibi insanın savaş gibi istemediği ve yönlendiremediği olaylar vardır. Peki insan böyle bir olayın sorumlusu olabilir mi? Sartre'a göre bir kişi savaşa çağırıldığında kendini öldürmediği, ya da sancak çalarak ondan kaçmadığı zaman bu savaşa dahil olmuştur. Böyle olunca da savaş, o kişinin kendi savaşı haline gelir ve kişi bu savaştan sorumlu olur.<sup>526</sup> Sartre'da kendisini, Hind-Çin Savaşının, Macar Ayaklanması'nın, Cezayir savaşının sorumlusu olarak görür. İnsanları da durmadan sorumluluk yüklemeye çağırır. Üstelik uzak bir diyarda bir insan haksız yere yargılanıyor, ya da hüküm giyiyorsa bu suçun sorumluluğuna herkes ortaktır.<sup>527</sup>

Sorumlulukla ilgili bütün bu anlatılanlara bakıldığında aslında Sartre'ın konuyla ilgili görüşlerinin iki döneme ayrıldığı anlaşılmaktadır. İlk dönem görüşlerine yer verdiği *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinde, her insanın ancak kendi sorumluluğunu üzerine aldığı anlayışını savunmaktadır. Özellikle bu dönemdeki görüşleri incelendiğinde onun öznel ilişkilere neredeyse hiç yer vermediği, başkasının bir tehdit olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Ancak Sartre, daha sonraları *Altona Mahpusları* adlı eserinde bu görüşlerinden vazgeçmiştir. Burada baba ile oğul arasındaki ilişkiye değinerek aslında bir

<sup>523</sup> Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 66.

<sup>524</sup> Sartre'ın özgürlük anlayışında iki önemli husus dikkat çekmektedir: Birincisi sınırsız, ikincisi sınırlı özgürlüktür. İnsanın yaratıcı bir güçten bağımsız olarak kendi özünü dolayısıyla değerlerini yaratması durumunda sınırsız bir özgürlüğü, diğer insanlarla bir arada yaşarken sorumluluk taşıdığı için de ilkinden farklı olarak sınırlı bir özgürlüğü vardır. Öyleyse Henri Mougın'ın de söylediği gibi Sartre'ın özgürlük hakkındaki görüşleri birçok noktada tutarsızlıklar taşımaktadır. Bkz. Henri Mougın, "Varoluşçu Kutsal Aile", Ed. Hakkı Özdal, *Varoluşçuluk ve Sartre*, çev. Mehmet Erdal-Rıza Saygılı, İstanbul 2004, s. 127.

<sup>525</sup> Walter Kaufmann, *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*, çev. Akşit Göktürk, İstanbul 2005, s. 52.

<sup>526</sup> Walter Biemel, *Sartre*, s. 154.

<sup>527</sup> Walter Biemel, *Sartre*, s. 155.

varlığın, bir başkasının suçunu üzerine alabileceği fikrine vurgu yapmaktadır. Baba, oğlunu kapsamakta ve onu adeta kendi içinde eritmektedir. O, oğlunun varolma sebebi, alinyasıdır. İster istemez onu etkilemekte ve ondan etkilenmektedir.<sup>528</sup>

Sartre'ın ahlak anlayışı, geleneksel ahlak anlayışlarıyla benzerlik taşısa da, onun yapmaya çalıştığı şey, ateizmin ve nihilizmin ürkütücü sonuçlarını düzenlemektir. O, Nietzsche'nin "Tanrı'nın öldüğünü" bildiren iddiasını kabul ederken, Dostoyevski'nin "Tanrı olmasaydı, her şey mübah olurdu" şeklindeki düşüncesini de ciddiye almaktadır.<sup>529</sup> Sartre, Dostoyevski'nin bu sözünü varoluşçuluğun çıkış noktası olarak görür,<sup>530</sup> ancak bu sözü değiştirerek söyle aktarır: "Gerçekten de Tanrı yoktur, ama her şey mübah değildir." Ona göre Tanrı'nın olmaması insanın özgür olmasının koşuludur. Tanrı yok diye insan özgürlüğünü kötüye kullanacak değildir.<sup>531</sup>

Hristiyan doktrinindeki gibi Tanrı'nın her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten özelliklere sahip olduğu ve bunun sonucunda insanların yapacağı eylemleri, başına gelecek olayları önceden bildiği, buna rağmen kötülük yapanların cezalandırıldığı düşünüldüğünde, Sartre açısından böyle bir Tanrı kesinlikle adil değildir. Günah işleyenler günahtan sorumlu değilse Tanrı'nın cezalandırması haksızlıktır. Bundan dolayı insanların eylemleri önceden belirlenmiş değildir.<sup>532</sup>

Ona göre Tanrı'nın olmadığı bir dünyada insanın psikolojik durumu, Heidegger'in (1889-1976) de ifade ettiği üzere tam bir fırlatılmışlık ve bırakılmışlık şeklindedir. İnsan dünyada bırakılmış halde bulunduğundan, onun eylemlerine yol gösterecek önceden belirlenmiş hiçbir kural yoktur.<sup>533</sup> Ayrıca bu bırakılmışlık hali, ne ise o olmayan ve ne değilse o olan insan üzerinde belirsizliğe neden olmaktadır. Bununla beraber düştüğü durumun farkına yine sadece kendisi varmaktadır. Çünkü o, kendisine ne yapmakta olduğunu veya ne tür bir varlık haline geldiğini açık seçik olarak görme fırsatı tanıyan, kendini aldatmamaya çalışan, özgürlüğünü ve insani durumunun kendisine getirdiği sınırlamaları kabul ederek kendisine yabancılaşmamak için uğraşan bir yapıdadır. Kısacası o, gerçek bir insan haline gelebilen bireydir.<sup>534</sup>

Sartre açısından genel bir ahlak, başka bir deyişle evrensel bir ahlak yasası yoktur. Dolayısıyla insana yol gösterecek bir işaret bulunmamaktadır. Genel bir ahlakın olduğu

<sup>528</sup> Charles Moeller, *Jean Paul Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi*, s. 237.

<sup>529</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 1162.

<sup>530</sup> Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 71.

<sup>531</sup> Roger-Pol Droit, *20. Yüzyıla Yön Veren 20 Büyük Filozof*, s. 130; Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 71.

<sup>532</sup> Sabri Büyükdüvenci, *Varoluşçuluk ve Eğitim*, s. 29.

<sup>533</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 1162.

<sup>534</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 1169.

kabul edilse bile onları yorumlayan, taşıdıkları anlamı seçen yine kişinin kendisidir. Ahlaksal değerleri yalnızca insanın özgürlüğü üzerinden temellendiren Sartre, özgür olduğu için insanın seçimde bulunduğunu ve buna göre bir yol belirlediğini söyler. Konunun daha iyi anlaşılması için esir düştüğü dönemlerde tanıdığı Cizvit'in papazlığa katılma olayını örnek olarak verir. Bu kişi daha çocukken babası ölmüş, on sekiz yaşında başarısızlıkla biten aşk tecrübesi olmuştur. Yine yirmi iki yaşında girdiği subaylık sınavını da kazanamamıştır. Şimdi bu kişi yaşadığı olumsuzluklar üzerine isteseydi devrimci veya kötülük yapan birisi olabilirdi, ancak o yaşadığı olumsuzlukları Tanrı'nın bir işareti sayıp tarikata girerek Cizvit olmayı seçmiştir. Görüldüğü gibi insan bir işaret üzerine karar verirken tek başınadır. İşareti yorumlamanın bütün sorumluluğu insanındır, yalnızca onun omuzlarındadır.<sup>535</sup>

Önceden belirlenmiş bir özü bulunmayan insanın kendi kendisini kurduğu ortadadır. Kendisini kuran insanın özgür oluşu, değer için bir dayanaktır. Değerler kişinin özgür seçimine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Buradan hareketle tekrar belirtmek gerekirse genel bir ahlaktan/evrensel bir ahlak yasasından söz edilemeyecektir. Çünkü Sartre'a göre varoluştan önce hiçbir değer olmadığı için herkes kendi değerini kendisi oluşturmakta, ahlaki değerleri yaratmaktadır. Bu nedenle değerlerin bütünü olan ahlak da kişiden kişiye değişen bir özellik gösterecektir.<sup>536</sup> O halde Sartre, değer konusunda değişmez mutlak değer diye bir şeyi kabul etmemektedir. Ona göre değerler sürekli bir oluşum içerisinde. Değerlerin oluşumu da insanın kendisinin oluşumuna paraleldir.<sup>537</sup>

Ancak burada dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta vardır. İnsan toplum dışında tek başına yaşayamayacağından, diğer insanların etkisinden uzak eylemde bulunamaz. Her ne kadar insan belirlenmişlikten uzak oluşu sayesinde, özgür iradesiyle istediği şekilde seçimde bulunabiliyorsa da, toplumun insan üzerindeki sınırlayıcı etkisi unutulmamalıdır. Aslında Sartre da genel bir ahlakın olmadığını söylerken, dışarıdan bir takım dogmaların insanlar üzerinde bir etkisinin olmaması gerektiğini vurgular. Yoksa toplum içerisindeki her insanın kendi ahlaki ölçütlerine göre eylemde bulunması gerektiğini söylemez. Her insan ayrı ayrı kendi değer yargılarını uygulayacak olursa anarşizm çıkması kaçınılmaz olacaktır. O, sadece insanın nasıl ki kendi özünü var ediyorsa aynı şekilde değer yargılarını da var etmesini istemektedir. Ancak bu değerleri salt kendi çıkarı için değil, kendisiyle birlikte toplumun yararına olacak düzeyde belirlemelidir. Buna iki yönden açıklık

<sup>535</sup> Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, ss. 76-77.

<sup>536</sup> İsmail Tunalı, *Felsefeye Giriş*, s. 126; Kenan Gürsoy, *J. P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, s. 97; Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 91.

<sup>537</sup> Sedat Yazıcı, *Felsefeye Giriş*, s. 145.

getirmektedir. Birincisi insan başkasına göre kendini seçmektedir. Nitekim seçimi başkalarının karşısında yapmaktadır.<sup>538</sup> İkincisi insan kendini seçerken aslında bütün insanlığı seçmektedir. İnsan yapısı gereği hiçbir zaman kötüyü seçmeyecek, aksine her zaman iyiyi seçecektir. Bu bakımdan başkaları için iyi olmayan şey, diğerleri için de iyi değildir.<sup>539</sup>

Özgür seçime bağlı olan değerlerin, ciddiyetten uzak olduğu yönünde yapılan itirazlara karşı Sartre, Tanrı yok sayıldığında onun yerine, değerleri seçip ortaya çıkaracak başka birinin bulunması gerektiği yönünde cevap verir. Tanrı kabul edilmediğine göre ondan boşalan yeri, özgür iradeye sahip insanın bizzat kendisi dolduracaktır. Değerleri insanın yaratması demek, hayatın a priori (önsel) bir anlamının olmadığıyla aynı anlama gelir. İnsan yaşamadan önce hayatın anlamı yoktur, hayata anlam veren insanın bizzat kendisidir.<sup>540</sup> O halde değerlerin kişiye dayandırılması ve tamamıyla özgürlük üzerine kurulmuş olması, Tanrı'nın yokluğu fikrinin bir neticesidir. Ayrıca Tanrı'nın olmadığını kabul ederken, a priori, mutlak ve aşkın değerlerin mevcut olduğunu söylemek Sartre'a göre bir çelişkidir. Değerler hiçbir şekilde insan varlığından önce yoktur ve metafizik bir anlama sahip değildir.<sup>541</sup> İnsan kuvvet ve manasını Tanrı'da değil, kendi iç benliğinde bulmalıdır.<sup>542</sup>

Demek ki insanın başlangıçtan beri özgürce kendi ilkelerini kendisinin koyduğunu söyleyen Sartre, insana dışarıdan herhangi bir ilkenin dayatılmasına karşıdır.<sup>543</sup> Tanrı açısından ahlakın herhangi bir anlamı olmadığı için özü gereği ahlak, insani özellikler taşımaktadır. İnsan nerede olursa olsun kendi tasarısını bulmaktadır. Bu bakımdan ona göre insanlar tanrısız bir ahlaka sahiptir ve tanrıbilimsel diye adlandırılan ahlak bile insan ürünüdür.<sup>544</sup> Aksi taktirde sınırsız bir tanrısal güç, insanda tam bir köleliğe neden olacaktır.<sup>545</sup>

Ahlak insan ürünüyse, amaçlar dizgesi olan ahlak konusunda insan, kendi gerçekliği amacına yönelik davranışlarda bulunmalıdır. Çünkü ahlak sorunu, tam anlamıyla insani bir sorundur. O halde hayvanlarda, ya da beden dışı tanrısal bir güçte ahlak sorunundan söz edilemeyecektir. İnsan merkeze alındığında hayvanların, aklı olmaması yönüyle insandan

<sup>538</sup> Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 92.

<sup>539</sup> Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 65.

<sup>540</sup> Kenan Gürsoy, *J. P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, s. 97; Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 96.

<sup>541</sup> Kenan Gürsoy, *J. P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, s. 98.

<sup>542</sup> Frederick Mayer, *Yirminci Asırda Felsefe*, s. 33.

<sup>543</sup> Jean Paul Sartre, *Tuhaf Savaşın Güncesi*, çev. Z. Zühre İlkelen, İstanbul 2006, s. 502.

<sup>544</sup> Jean Paul Sartre, *Tuhaf Savaşın Güncesi*, ss. 174-175.

<sup>545</sup> Jean Paul Sartre, *Tuhaf Savaşın Güncesi*, s. 63.

daha alt durumda, Tanrı'nın ise kendisindeki kusursuz tamlık nedeniyle insandan daha üst konumda bulunması, onları ahlak alanı dışına itmektedir.<sup>546</sup>

Sartre, ahlaksal bir varlık olarak kendisini ve diğer insanları, önceden belirlenmiş bütün koşulların dışında biri olarak görmektedir.<sup>547</sup> Ona göre ahlaklı olmak, insanın mutluluğu için elinden gelen çabayı göstermesi demektir. Mutluluğun aranması dinsel anlamda bir arayıştan uzaktır. Nitekim onun ahlak anlayışı dine dayanan bir ahlak değildir. O, ahlakı metafizik alandan ayırmaktadır. Ancak dünyadaki birçok insan tarafından nedense ahlak ile metafizik birbirinden ayırlanamamıştır.<sup>548</sup>

Sartre, Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen, ancak değerler konusunda varoluşçuluktan farklı bir yol izleyenlere karşı eleştirilerde bulunmuştur. İlk olarak Fransa'da laik bir ahlak kurmaya çalışan profesörlerin görüşlerine karşı çıkmıştır. Çünkü laik ahlak kurmaya çalışan bu kimseler hem Tanrı'yı bir varsayım olarak görmekte, hem de evrensel ahlaktan söz etmektedir. Onlar bu görüşleriyle değerlerin insani tecrübeden bağımsız bir şekilde oluştuğunu söyleyerek, değerleri metafizik bir göğe doğru yükseltmektedir. Onlara göre Tanrı yok olsa bile genel değerler vardır ve insanlar ancak bu sayede yalan söylememeyi, dürüst olmayı, kötü eylemlerde bulunmamayı bilir. Sartre ikinci olarak, Tanrı olmasa bile hiçbir şeyin değişmeyeceğini savunanlara karşı çıkmıştır. Radikalist olan bu kimseler için nasıl olsa aynı ilerleme ve dürüstlük kuralları olacak, zamanla kendiliğinden yok olan Tanrı ile ilgili varsayım kurulacaktır. Bu yaklaşımların aksini savunan ve Sartre'ın içerisinde yer aldığı varoluşçuluğa göre, Tanrı'nın yokluğunun kabul edilmesi beraberinde sıkıntılı bir durum yaratacaktır. Öyle ki Tanrı ortadan kalkınca, Onunla beraber evrensel değerler de ortadan kalkacaktır. İyi ve kötü a priori olmaktan uzak kalacaktır. Dürüst olunması ve yalan söylenilmemesi gibi kurallar herhangi bir yerde yazılı olmayacağından, insanlar bunları bizzat kendisi yaşayarak belirleyecektir.<sup>549</sup>

İnsanların birbirinden farklı yapılara sahip olduğu düşünüldüğünde, davranış kalıplarından kalıcı ahlaki yasaların çıkarılması nasıl sağlanacaktır? İnsanların kendileri bile bazen farklı davranışlarda bulunabilmektedir. Faydacılıktaki gibi çoğunluğun benimsediği kabullerin dikkate alınması da mümkün değildir.<sup>550</sup> Tanrı'nın olmadığı bir dünyada özgürlük içindeki insanlar, yalnızlık ve huzursuzluğu aynı anda yaşayarak aslında anarşizme zemin hazırlamaktadır. Bunun önüne geçilmesi için ister istemez bir şeyi

<sup>546</sup> Jean Paul Sartre, *Tuhaf Savaşın Güncesi*, s. 173.

<sup>547</sup> Jean Paul Sartre, *Tuhaf Savaşın Güncesi*, s. 141.

<sup>548</sup> Jean Paul Sartre, *Tuhaf Savaşın Güncesi*, s. 134.

<sup>549</sup> Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, ss. 70-71.

<sup>550</sup> Şahin Filiz, *Ahlakın Akli ve İnsani Temeli*, İstanbul 2014, s. 121.

düzenleyen kurallara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu kuralların, insanların dışında ve üstünde bulunması durumunda ancak ortak anlaşma sağlanabilecektir.<sup>551</sup>

Ahlaki kabullerin Tanrı'ya dayandırılması durumunda, insanların yapıp etmelerinin Tanrısal bir üst tasarım dahilinde gerçekleşeceğini söyleyen Sartre,<sup>552</sup> insanın devre dışı kaldığı böyle bir vaziyet içerisinde ahlakın, birçok soyut ve anlaşılmaz ilkelerden oluşacağına dikkat çekmektedir. Aslında Sartre, ahlakın soyut ilkelerden oluştuğu fikrinde kısmen haklıdır. Çünkü Hristiyanlık inancında başlangıçta somut ahlak örneği olan Hz. İsa, daha sonra insani özelliklerini kaybederek Tanrı haline getirilmiştir. Bunun devamında ise Hristiyan teolojisi anlaşılması güç ilkelere dayandırılmıştır.<sup>553</sup> Hristiyan ahlakı giderek hukukileşmiş ve böylece hukuk, ahlakı belirler hale gelmiştir. Oysa hukuk ile ahlak arasında kopmaz bir ilişki bulunmasına rağmen, ahlakın alanı hukuka göre daha geniş olduğundan hukukun, ahlakı belirlemesi imkansızdır.<sup>554</sup> Bu durumda Sartre, ne kadar haklı olursa olsun, gönlü, vicdanı ve akli ayrı işlevlerde olması nedeniyle kendisi anlaşılmaz noktadadır.<sup>555</sup>

Sartre, hazzı veya mutluluğu temel alan ahlak anlayışlarına da karşıdır. Böyle bir ahlaki tercihin kendisine uygun olmadığını düşünmektedir. Onun asıl amacı üstün vasıflara sahip bir insan yaratmak, ya da ahlakı geliştirmek değil, aksine sadece gerçek anlamda güzel bir yaşama sahip olmaktır. Bu nedenle ahlaki tasarımlarını açıklarken söylediği gibi sadece büyük bir yazar olmayı, büyük bir insan yaşamına sahip olmayı istememekte, elinden geldiği kadarıyla iyi bir insan olmaya çalışmaktadır. Başka bir deyişle Sartre ahlakın kendisi için değil, en güzel yaşamı gerçekleştirmek için ahlaklı olmaktadır. Ayrıca insan, ahlakın kendisi için hareket ettiğinde bir takım kuralların esiri olacaktır. Sartre buna benzer bazı görevlere göre hareket edilmesinden uzak durmayı tercih etmiştir. Kısacası görev ahlakı da onu hiçbir zaman ilgilendirmemiştir.<sup>556</sup>

Yine Sartre açısından ahlak ile düşünce kalıpları arasında da fark vardır. Kişiye özgü nitelikler, kişinin ahlakı olup olmadığı hakkında kesin sonuçlar vermemektedir. Örneğin bir insanın çok öfkeli ve tembel biri olması onun ahlaken iyi durumda olmadığını göstermemektedir.<sup>557</sup>

<sup>551</sup> Şahin Filiz, *Ahlakın Akli ve İnsani Temeli*, s. 112.

<sup>552</sup> Tahir Karaç, *Çöl Yazıları*, Van 2009, s. 105.

<sup>553</sup> Şahin Filiz, *Ahlakın Akli ve İnsani Temeli*, s. 121.

<sup>554</sup> Şahin Filiz, *Ahlakın Akli ve İnsani Temeli*, s. 83.

<sup>555</sup> Tahir Karaç, *Çöl Yazıları*, s. 46.

<sup>556</sup> Jean Paul Sartre, *Tuhaf Savaşın Güncesi*, ss. 132-133.

<sup>557</sup> Jean Paul Sartre, *Tuhaf Savaşın Güncesi*, ss. 498-499.

Sartre *Varoluşçuluk* adlı eserinde değerlerin birbiriyle çatıştıklarına dair birtakım açıklamalarda bulunmasına rağmen bu konuda kesin bir söz söylemekten kaçınmaktadır. Bu eserinde değerler çatışmasıyla ilgili insanlar tarafından şöyle bir örnek verildiğinden bahsetmektedir: Farz edelim annesi ve babası X ülkesinin vatandaşı olan bir çocuk, küçük yaşta babasını kaybettikten sonra annesi tarafından, yaşadıkları o ülkede büyütülmektedir. Anne, çocuğunu büyütmek için elinden geleni yapmakta, hatta çocuğu için kendi geleceğiyle ilgili tüm hayallerinden, kısacası mutluluğundan vazgeçerek evlenmemektedir. Bununla beraber annesinin tek ümidi olan bu çocuk ile annesinin yaşadığı X ülkesi, yıllar sonra başka bir ülke tarafından saldırıya uğramaktadır. Şimdi bu durum karşısında çocuk nasıl bir davranış sergilemelidir? Bir yanda kendisini bırakmamasını dolayısıyla savaşa gitmemesini isteyen annesi, diğer yanda düşmana karşı savaşması için kendisini yardıma çağıran devleti vardır. Sartre bireyin somut anlamda düşünülürse, annesinin yanında kalması ile savaşa gitmesi arasında yapılan herhangi bir seçimin boşuna bir seçim olmayacağını, ikisinin de aynı anlama geleceğini söylemektedir.<sup>558</sup> Ancak ona göre bu konuda çok soyut ilkeler eylemi belirleyemeyeceğinden, kişi bu değerler çatışması durumunda gönül rahatlığıyla belirli bir ahlak kuralına dayanamayacaktır. Dolayısıyla bu konuda yargıya varmak için hiçbir yol bulunmamaktadır.<sup>559</sup>

Bütün bir değerler sistemini özgürlük kavramı üzerinden temellendirmesi ve özgürlüğü tek gaye olarak görmesi Sartre'ın felsefesini bir nihilizme düşme tehlikesiyle karşı karşıya bırakmaktadır. Nitekim ona göre özgürlük, insan tabiatını meydana çıkartan yegane unsurdur ve temellendirilmemiş bir varlık olan insandan ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı her şeyin temelinde olan özgürlük, kendisi temelsizdir. Temellendirilmemiş bir özgürlük ile seçimde bulunma ve her şeyin sorumluluğunu kendi üzerine alma ise insanda sıkıntı halini oluşturacaktır. Sartre'ın, özgürlüğü temelsiz olarak ele alışı ve insanı tamamen özgürlüğe mahkum etmesiyle oluşan huzursuzluk nedeniyle görüşleri hakkında kesin bir hüküm vermek zorlaşmaktadır. O, Nietzsche ve Marx ateizminde görüldüğü gibi Tanrı'dan boşalan yere insanı koyamamakta, onu ne bilinç, ne de özgür bir varlık olarak temellendiremeyerek bir eksik varlık hükmü ile terk etmektedir. Zira onda Tanrı'nın yokluğu insanda tam bir temelsizlik meydana getirmektedir.<sup>560</sup>

Özgürlük bahsinde belirtildiği üzere, Sartre'ın özgürlük anlayışının yoğun şekilde görüldüğü eserlerinden birisi de *Sinekler* adlı oyundur. Bu oyunda Sartre, Orestes'in hiçbir

<sup>558</sup> Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 89.

<sup>559</sup> Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 94.

<sup>560</sup> Kenan Gürsoy, *J. P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, ss. 100-102.

etki altında kalmadan ve pişmanlık duymadan annesi ve annesinin sevgilisini öldürmesi ile başlangıçta kendisiyle aynı fikirde olan kız kardeşinin daha sonra pişmanlık duyması konularını işlemiştir.<sup>561</sup> Sartre burada, mutlak özgürlük içerisinde yapılan her davranışın ahlaka uygun olduğunu anlatmaya çalışmıştır. İnsan özgürce hareket ediyorsa pişmanlık duymamalıdır. Pişmanlık bir suç olduğu için, biri yaptığı eylemlerden dolayı pişmanlık duyuyorsa, başta kendi özgürlüğüne, dolayısıyla kendi özüne ihanet ediyor demektir. İnsanları suçtan değil, pişmanlıktan kurtarmak gerekmektedir. Çünkü Sartre’a göre en kirli, en pis şey pişmanlıktır. Bu nedenle annesini özgür iradesiyle öldüren Orestes’in eylemi ahlaka uygunken, başlangıçtaki kararından vazgeçen ve pişman olan Elektra’nın eylemi ahlaka aykırıdır.<sup>562</sup> Sartre burada ben’in özgürce seçtiği değeri vurgulayarak, değer yargılarının hiçbir şekilde temellendirilemeyeceği ve yapılanlardan asla pişmanlık duyulmaması gerektiği anlayışını savunmaktadır.<sup>563</sup>

Yeri gelmişken belirtmek gerekirse İslam tarihinde de kısıtlı bir zaman içerisinde pişmanlık duygusunun yaşanması, gücü elinde bulunduran kesim için olumsuz karşılanmıştır. Bilindiği gibi Emeviler döneminden başlayıp, hicri ikinci asrın sonlarına kadar olan dönem, tasavvufta züht hayatının yaşandığı dönem diye bilinmektedir. Bunun nedeni Emevi halifelerinin yanlış politikalarından biri olan dünyalık zevkler peşinde koşmalarına karşı insanların maneviyatını kaybetmemek için dünyadan el etek çekerek kendilerini ibadete vermeleridir.<sup>564</sup> Emevi halifeleri yaptıkları kötülükleri kaderle ilişkilendirerek işledikleri suçlardan dolayı asla pişmanlık duymamıştır. Örneğin Muaviye’nin, “Allah’ın baldan da askerleri vardır.” sözü, siyasi ihtiraslar uğruna zehirleme yöntemiyle insanların öldürülmesinin normal karşılandığını göstermektedir.<sup>565</sup>

Sartre’ın romanlarında geçen kahramanlar nedense anormal davranışların kendilerinde görüldüğü tiplerdir. Homoseksüellik, sevicilik ve yasak aşk gibi toplumun benimsemeyeceği sapıklıklarda bulunan bu tipler, özellikle cinsel münasebet ve evlilik hayatıyla ilgili insanın aklına gelebilecek en çirkin davranışlara yönelmektedir.<sup>566</sup> Örneğin Sartre, *Akıl Çağı* adlı romanın kahramanının tek gayesini, özgürlüğü aramak olarak belirlemektedir. Böyle biri yaşantısını da bu gayeye ulaşmak üzere düzenlemektedir.<sup>567</sup> Bu nedenle zamanının büyük bir kısmını gece kulüplerinde geçirmektedir. Sahip olduğu

<sup>561</sup> Ahmet Bozkurt, *Varlık Tutulması*, İstanbul 2012, s. 72.

<sup>562</sup> Cuci Han, *Felsefi İntihar ve Ötesi*, İstanbul 1997, s. 69; Hüsameddin Erdem, *Ahlak Felsefesi*, s. 47.

<sup>563</sup> Şahin Filiz, *Ahlakın Akli ve İnsani Temeli*, s. 64.

<sup>564</sup> Kamil Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 2010, s. 100.

<sup>565</sup> Arif Tekin, *Bilinmeyen Yönleriyle Hz. Muhammed’in Ölümü*, İstanbul 2014, s. 151.

<sup>566</sup> Charles Moeller, *Jean Paul Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi*, s. 53.

<sup>567</sup> Jean Paul Sartre, *Akıl Çağı*, s. 155.

metresiyle evlenmeye yanaşmayan bu karakter, metrisi hamile olunca da çocuğu aldirmayı istemektedir.<sup>568</sup> Üstelik kendisinden olan bu çocuğun, insan midesinde yarı yarıya sindirilip ardından kusulmuş, tiksinti veren bir şey olduğunu söylemektedir.<sup>569</sup> Sartre bu eserde mazoşizm, sadizm ve homoseksüellik üzerinde fazlasıyla durmaktadır.<sup>570</sup> *Herostratus* adlı hikayesinde insanları düşmanı gibi gören<sup>571</sup> hikayenin kahramanı aracılığıyla ahlaki değerlerin yok oluşunu işlemektedir. Öyle ki hikayenin kahramanı canı istediği için yolda yürürken rastgele birini öldürmektedir.<sup>572</sup> Yine *Altona Mahpusları* adlı eserinde sapık ilişkilere yer vermektedir. Bir erkeğin, kız kardeşine olan aşkını anlatmaktadır. Bütün bu eserlerine bakıldığında Ailenin tek çocuğu olan Sartre, gerçek hayatında bu arzuya ulaşamadığı için üzülmemekte ve içinde taşıdığı hoşuna giden bu arzuyu, *Sözcükler* adlı otobiyografisinde açıkça itiraf etmektedir.<sup>573</sup> Yani aslında eserlerinde ele aldığı ahlaka aykırı konulara bakıldığında Sartre'ın gerçek hayatta yapamadığı şeyleri, eserleri aracılığıyla hayal dünyasında yapmaya kalkıştığı görülmektedir. Kim bilir belki de Charles Moeller'in (1912-1986) dediği gibi Sartre'ın hayal dünyasını kaplayan bu ahlak bozucu hava, ergenlik çağının ötesine geçememesinden kaynaklanmaktadır.<sup>574</sup>

Eserlerindeki aykırı tiplerin aksine normal yaşantısında bambaşka biri olan Sartre'ın, özgürlük adına ahlaki anlamda savunduğu görüşleri hayatına tatbik etmediği görülmektedir. Yani Sartre ile eserlerindeki kahramanlar arasında derin ayrılıklar vardır. Eserlerinde geçen kişiler düzenbaz, kötü niyetli, sapık eğilimlere sahip, manevi ve ahlaki değerleri reddeden kimselerdir. Oysa Sartre normal yaşantısında doğruluğa ve dürüstlüğü dikkat etmekte, mertliği ve cömertliğiyle ön plana çıkmaya çalışmaktadır.<sup>575</sup> Sartre'ın normal yaşantısında doğruluktan ayrılmadan davranışlarda bulunduğunu göstermek için ahlaki anlamda savunduğu görüşlere verilecek ilk örnek haksızlıklara karşı durmasıdır. Ona göre insanların bir kısmı, yaptıkları kötülükleri meşru göstermek için başkalarının da aynı şeyi yaptıkları bahanesinin ardına sığınmaktadır. Onlara göre adaletin egemen olduğu bir toplumda bir kişinin kendi yararına, örneğin torpil yoluyla bir adaletsizlik yapması

<sup>568</sup> Jean Paul Sartre, *Akıl Çağı*, s. 149.

<sup>569</sup> Jean Paul Sartre, *Akıl Çağı*, s. 67.

<sup>570</sup> Jean Paul Sartre, *Akıl Çağı*, s. 385, 191.

<sup>571</sup> Jean Paul Sartre, *Duvar*, s. 74.

<sup>572</sup> Jean Paul Sartre, *Duvar*, s. 90.

<sup>573</sup> Jean Paul Sartre, *Sözcükler*, s. 49; Sartre'ın kız kardeş hasreti ve onunla aşk yaşama arzusu o kadar fazladır ki *Altona Mahpusları* dışında, *Sinekler* ve *Özgürlük Yolları* adlı eserlerinde de benzer şekilde kardeşler arasında yaşanan yasak ilişkiye değinmiştir. Ayrıca kendisi normal yaşantısında bu hasreti kısmen de olsa annesine karşı duyduğu hisle gidermeye çalışmıştır. Çünkü o annesini bir anneden çok abla olarak görmüştür. Bkz. Jean Paul Sartre, *Sözcükler*, s. 49.

<sup>574</sup> Charles Moeller, *Jean Paul Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi*, s. 109.

<sup>575</sup> Charles Moeller, *Jean Paul Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi*, s. 32.

kötüdür, ancak toplum içerisinde aynı kötülüğü yapan yüzlerce insan varsa, bu durumda yapılan eyleme kötü denilemeyecektir. Çünkü o eylem toplum içerisinde yaygın olduğu için, eylemi biri yapmasa diğeri yapacaktır. Sartre bu görüşe karşı çıkmaktadır. Buna benzer düşünceye sahip olanların kendilerinden kaçarak, kendilerini kandırdıklarını belirtmektedir. Çünkü bir kısım insanın yanlış yapmasıyla, yapılan bu yanlış haklı çıkarılamayacak ve kötülüğün yaygın olması, onu asla geçerli kılamayacaktır.<sup>576</sup>

Günlük hayatında, eserlerinde ele aldığı kahramanların aksine toplumsal durumları dikkate alıp daha ılımlı bir yol izleyen Sartre'ın ahlaki anlamda savunduğu görüşlere verilecek başka bir örnek ise, özlediği dünya için pratik mücadeleye girişmekten çekinmemesidir. Cezayir Savaşı, 68 Mayıs'ı, ABD'nin Vietnam'a müdahalesi gibi olaylar karşısında toplumsal dönüşüm için sokağa çıkmış, eylemlere katılmıştır.<sup>577</sup> Özellikle kendi ülkesi olan Fransa'nın, Cezayir halkına karşı giriştiği soykırım politikasına karşı cesurca direnmesi, unutulması zor bir duruştur.<sup>578</sup> Ancak komünistlere yakınlaşması sonucu Küba'da Castro rejimini savunması ve üçüncü bir dünya savaşı pahasına da olsa Sovyetler'in, Vietnam'dan yana savaşmasını istemesi Sartre'ın, ahlaksızlığın gittikçe yayıldığı dünyada, barışın sağlanması konusunda sergilediği tarafsızlığa gölge düşürmektedir.<sup>579</sup> Siyasi konuları işlediği oyunlarında da görüldüğü üzere ona göre, insanlar dünyada iyilik yapmak istiyorsa, ellerini kirletmeye hazır olmalıdır. Sadece bu ifadeden bile anlaşıldığı gibi onun ahlakla ilgili görüşleri tutarlı değildir.<sup>580</sup>

Ahlaken hoş görülmeleyen davranışların yapılmasına karşı yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere kesin bir duruş sergileyen Sartre'ın, nedense kendi davranışlarına bazen hakim olamaması, ahlaki anlamda çelişkide kaldığının bir başka göstergesidir. Gençliğinde fırsat buldukça hırsızlık yapmış, başkalarına gönderilen mektupları açıp okumuştur. Yine hayatının her döneminde rahat yaşama adına elinde bulunan malı saçıp savurmuştur. Rahat yaşayışı dolayısıyla çoğu kez borç almak zorunda kalmıştır. Ancak aldığı borcu ödemesi konusuna çok dikkat etmiştir. Borcuna sadık olmasının nedeni borç aldığı kişinin mülkiyet hakkına saygı duyması değil, borç aldığı kişinin bilincidir. Hakkında ahlaksız, dolandırıcının biri diye düşünülmesini istememektedir. Görüldüğü gibi Sartre ahlaki konularda başkalarının kendisi hakkında kötü düşüncelerinden çekinmektedir.<sup>581</sup>

<sup>576</sup> Jean Paul Sartre, *Tuhaf Savaşın Güncesi*, s. 17.

<sup>577</sup> Bayram Kaya, *Felsefi Düşüncenin Kısa Tarihi*, İstanbul 2003, s. 387.

<sup>578</sup> Bayram Kaya, *Felsefi Düşüncenin Kısa Tarihi*, s. 388.

<sup>579</sup> Will Durant, *Felsefenin Öyküsü*, çev. Ender Gürol, İstanbul 2003, s. 478.

<sup>580</sup> Will Durant, *Felsefenin Öyküsü*, s. 476.

<sup>581</sup> Jean Paul Sartre, *Tuhaf Savaşın Güncesi*, s. 376.

Sartre’ın başlangıçta, eserlerinde anlattığı kahramanlara benzer ahlaki değerlere bağlı olmayan, ahlaka aykırı davranışlarda bulunan insanlardan oluşan bir dünya kurmaya çalıştığı görülmektedir. Son dönem yazılarında ise insanların kurtuluşunun ancak birlikte kardeşçe yaşamalarıyla gerçekleşeceğine inanmaktadır. Bu iki görüşün bir arada ele alınması, uzlaştırılması imkansızdır. Nitekim ilk görüşünde başarının sağlanması durumunda, sonradan geliştirdiği, kendini aşmaya dayanan hümanizm anlayışıyla çelişkiye düşülecektir. İkinci görüşün başarıya ulaşmasıyla da aynı sonuç geçerliliğini koruyacaktır. Dolayısıyla ne ahlaka aykırı davranışlarda bulunulduğu vakit insanlar beraberce yaşayabilecek, ne de beraberce yaşayan insanlar ahlaka aykırı davranışlarda bulunabilecektir.<sup>582</sup> Bu nedenle onun ahlak anlayışı hayal kırıklığı ve tam bir başarısızlıkla neticelenmiştir.

Modern dönemde ortaya çıkan kuramların ahlaka bakışı dikkate alındığında bu kuramlar tarafından üç unsurun dikkat çektiği görülmektedir. Bunlar Tanrı’nın yok sayılması sonucu insanın sahip olduğu özerklik ile özgürlük ve kişisel çıkarların önde tutulmasıyla gerçekleşen bencilliktir.<sup>583</sup> Özerklik, özgürlük ve bencilliğin öne çıkmasının nedeni Tanrı temelli ahlak anlayışının yerine insan merkezli bir değer sisteminin koyulmaya çalışılmasıdır.<sup>584</sup> Sartre’ın düşüncesi de bu doğrultudadır. İnsanların Tanrı’dan, uzaklaşarak özgürleşeceğini sanmaktadır. Oysa Tanrı’dan uzaklaşmakla, ancak hedefini ve varoluş gayesini kaybeden nesiller oluşacaktır.<sup>585</sup> Aslında burada şunu da ifade etmekte yarar vardır: Tanrı’dan uzaklaşmak, Ondan bütünüyle kopmak anlamına gelmemektedir. Çünkü Ömer Lütfi Mete’nin (1950-2009) de haklı olarak belirttiği gibi kendilerini ateist diye kabul edenlerin yaşamları incelendiğinde, onların tuhaf bir biçimde içlerinde Tanrı’nın izlerini taşıdıkları ve zorda kaldıklarında bunu yansıttıkları görülmektedir.<sup>586</sup> Dolayısıyla insanlar istediği kadar bir inanca sahip olmadığını söylesin, bunu gerçekleştirmeleri zordur.<sup>587</sup> Belki de bu yüzden Plutarkhos’un (64-139) dediği gibi: “Tarihte saraysız, fabrikasız, kalesiz şehirler bulunmuş, ancak mabetsiz şehirler bulunmamıştır.”<sup>588</sup>

Sartre, insanın özerkliği, özgürlüğü ve bencilliği konusunda tutarlı görüşler öne sürememiştir. O, bir yandan insanı toplumdan bağımsız ve özerk bir konumda görür ve

<sup>582</sup> Charles Moeller, *Jean Paul Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi*, ss. 63-64.

<sup>583</sup> Altan Murat Ünal, *Çağın İzleri*, İstanbul 2012, s. 121.

<sup>584</sup> Altan Murat Ünal, *Çağın İzleri*, s. 122.

<sup>585</sup> Mehmet Ali Şengül, *Huzur İklimi*, İzmir 2008, s. 91.

<sup>586</sup> Ömer Lütfi Mete, *Allahsız Müslümanlık*, İstanbul 2014, s. 8.

<sup>587</sup> Cafer Çelik, *Dinlerde İman ve İbadet*, İstanbul 2005, s. 10.

<sup>588</sup> Cafer Çelik, *Dinlerde İman ve İbadet*, s. 9.

insana sınırsızca istediğini yapabilecek bir özgürlük hakkı tanırken, diğer yandan insanın topluma bağlı, topluma karşı sorumlu olduğunu söylemektedir. Aslında iki bin yıldan fazla bir süredir ahlaki sorunlarla ilgili önemli ölçüde düşünce ve enerji sarf edilmiş olmasına rağmen bu sorunların birçoğunun hala çözülmeden durduğuna bakıldığında, Sartre'ın ahlak anlayışında çelişkilerin bulunması normaldir. Sonuç olarak ahlak, bitmiş ve tamamlanmış bir konu değildir. Konuyla ilgili daha yapılacak çok şey vardır ve bu sorunlar üzerine filozoflar, sanıldığının aksine hala çalışmaktadır. Filozofların çalışmalarında eksiklikler bulunsa bile onların bu sorunları çözmek için önerdiği şeyler son derece yararlıdır. Sartre'ın çalışmaları gibi...



## SONUÇ

Varoluşçuluk, insanın kendisine yabancı bir dünyaya fırlatıldığını ve kendisini nasıl oluştursa öyle olacağını, yani insanın özünü kendisinin belirleyeceğini öne sürmektedir. Bu anlamda determinizme ya da zorunluluğu savunanlara büyük bir güçle karşı çıkmaktadır. Varoluşçuluğa göre bireyler mutlak bir irade özgürlüğüne sahiptir. İnsan bu nedenle özgürlüğe mahkumdur ve olduğundan tamamen farklı biri olma özelliğini taşımaktadır. İnsanı temel aldığı için varoluşçuluk, aynı zamanda öznel hakikatlerin önemli olduğuna işaret etmektedir. Bundan dolayı zorunluluğa karşı çıktığı gibi, nesnel doğrulara ulaşan görüşlere de karşıdır. Çünkü varoluşçuluk açısından hakikat, bütünüyle öznel yapıdadır.

Varoluşçuluğun en önemli temsilcisi sayılan Sartre, varoluşçuluk denilince akla ilk gelen isimdir. Ona göre insan asıl olarak somut dünyaya odaklanmalı, soyut olan her şeyden uzak durmalıdır. Önceden belirlenmeyen özünü, dünyada olan varlığı sayesinde kendisi yaratmalıdır. Bu nedenle insanın Tanrı tarafından belirlenmediğini ve kendi seçimlerini yapmak zorunda olduğunu savunmaktadır. Kendi varlığını kendi eylemleriyle sürekli kuran insan değişime tabidir, dolayısıyla onun varlığı belirli yasalara göre şekillenmemektedir. Sartre bu yolla sorumluluk bilincine dikkat çekmiş, kendisinden önceki varoluşçular gibi özgürlüğün önemine vurgu yapmıştır. Bundan dolayı onun varoluşçuluğu bütünüyle bir özgürlük felsefesidir.

Sartre, yaşadığı çağda adından en fazla söz ettiren kişilerden birisidir. O, daha çok varoluşçuluğuyla bilinse de, insanın varoluşuyla ilgili öne sürdüğü görüşleriyle bir anlamda ahlak anlayışı geliştirmiştir. Aslında onun *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinden sonra yapmaya çalıştığı şey de ahlaka dair görüşler öne sürmektir. Bütünüyle ahlaki konuları ele aldığı müstakil bir eseri olmadığı için bunu sistemli bir şekilde ortaya koyduğu söylenemez. Ancak yazmış olduğu eserlerinin tamamında ahlak konusuna dolaylı yoldan değinmiştir.

Sartre'ın ahlak anlayışı bir özgürlük ahlakıdır. İnsanın varoluşuyla ilgili yaptığı açıklamalarda nasıl ki insanın belirlenmiş bir özünün bulunmadığını söylüyorsa, benzer şekilde belirlenmiş bir ahlakının da olmayacağını belirtmiştir. Çünkü Sartre Tanrı'yı reddetmekle birlikte, dinsel anlamda evrensel niteliğe sahip ahlaki dayatmaların da olamayacağını ileri sürmektedir. Ona göre Tanrı'nın olmadığı bu dünyada insan özgürlüğü sayesinde kendi kurallarını kendisi belirleyecektir. Bunu yaparken de diğer insanlardan bağımsız hareket edemeyecektir. Dolayısıyla Sartre bir yandan insanın özgür olduğunu

söylerken, diğer yanda insana sorumluluk yüklemektedir. Aynı anda bulunması zor görünen özgürlük ile sorumluluk arasında uzlaşmanın nasıl sağlanacağına tam açıklık getirmeyerek tartışılır duruma düşmektedir.

Eserlerinde genelde toplum tarafından benimsenmeyen davranışların kendilerinde görüldüğü kişilere yer veren Sartre, bunu yaparak sorumluluk duygusundan uzaklaştığının farkında değildir. Özgürce hareket ederek her an kötülük yapabilecek kabiliyete sahip böyle insanların, topluma karşı sorumluluk duygusuyla hareket etmeyeceği çok açıktır. Sartre'ın günlük yaşantısında dürüstlüğe oldukça önem vermesi de çelişkilerden kurtulamadığının bir işaretidir.

Sartre'ın aslında ahlakla ilgili yapmaya çalıştığı şey, ciddi manada sistemli bir kuram geliştirmek değildir. Onun ahlaka bakışı, duygusal bir tepkisellikten ibarettir. Tanrı'ya karşı olan tepkisini her fırsatta dile getirmesi onu gerçeklikten uzaklaştırmıştır. Bu nedenle yazdıkları ile yaptıkları arasında büyük çelişkiler görülmüştür. Hatta yazı hayatının ilk yıllarında yazdıkları ile hayatının sonlarına doğru yazdıkları arasında bile büyük tutarsızlıklar vardır. Tanrı'ya karşı neden böyle tepki gösterdiğinin anlaşılması da zordur. Belki babasını çok küçük yaşta kaybetmesi, belki kardeşinin olmaması, belki de Yahudi olması dolayısıyla çocukluğunda yaşadığı bazı eksiklik ve sıkıntılar yüzünden içinde büyüttüğü takıntılar ondaki karmaşık duyguları izah edecektir. Ne kadar zor bir hayat yaşarsa yaşasın o, bütün zorlukların üstesinden gelmiş, tartışmalı görüşleriyle henüz yaşarken adından söz ettirmiştir. Bundan sonra da onun hakkında konuşulacak, görüşleriyle ilgili tartışmalar hiç bitmeyecektir.

## KAYNAKÇA

- AKARSU, Bedia, *Mutluluk Ahlakı*, İstanbul 1998.
- AKARSU, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2007.
- AKDENİZ, Emel Binbirçiçek, *J. P. Sartre'da Yabancılaşma Fenomeni*, İstanbul 2012.
- AKIN, Ferruh, *Efendimizin Yüce Ahlakı*, İstanbul 2011.
- AKTAŞ, Ümit, *Tarihin Devrimci Yüzü ve İslami Devrim*, İstanbul 1996.
- ARİSTOTELES, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara 2014.
- ARMSTRONG, Walter Sinnott, *Tanrısız Ahlak*, çev. Atilla Tuygan, İstanbul 2012.
- ARSLAN, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Ankara 1998.
- AYDIN, Ayhan, *Felsefe Düşünce Tarihi*, Ankara 2011.
- AYDIN, Mehmet S., *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Ankara 1990.
- AYDIN, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir 2012.
- AYTAÇ, Gürsel, *Felsefi Roman*, Ankara 2011.
- BAKIŞ, Mehmet Latif, *Felsefi Bir Problem Olarak Ateizm*, Y.Y.Ü.S.B.E., (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Van 2008.
- BAUMAN, Zygmunt, *Özgürlük*, çev. Kübra Eren, İstanbul 2015.
- BENTHAM, Jeremy, *Yasamanın İlkeleri*, çev. Berkın Asal, İstanbul 2011.
- BERTRAND, Alexis, *Ahlak Felsefesi*, çev. Salih Zeki, Ankara 2001.
- BİEMEL, Walter, *Sartre*, çev. Veysel Atayman, İstanbul 1984.
- BİERİ, Peter, *Özgürlük Zanaatı*, çev. Turkis Noyan, İstanbul 2009.
- BOCHENSKI, I. M., *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu, İstanbul 1983.
- BOLAY, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinlerinin ve Terimleri Sözlüğü*, Ankara 2004.
- BOLAY, Süleyman Hayri, *Felsefeye Giriş*, Ankara 2007.
- BOZKURT, Ahmet, *Varlık Tutulması*, İstanbul 2012.
- BÜYÜKDÜVENCİ, Sabri, *Varoluşçuluk ve Eğitim*, Ankara 2001.

- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 2010.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Etiğe Giriş*, İstanbul 2008.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe*, Eskişehir 2012.
- COFFY, Robert, *Ateistlerin Tanrısı*, çev. Murtaza Korlaelçi, Ankara 2003.
- COLETTE, Jacques, *Varoluşçuluk*, çev. Işık Ergüden, Ankara 2006.
- COŞKUN, İbrahim, *Ateizm ve İslam*, Ankara 2014.
- CUCİ Han, *Felsefi İntihar ve Ötesi*, İstanbul 1997.
- ÇAHA, Ömer, *Siyasi Düşüncelere Giriş*, İstanbul 2013.
- ÇELİK, Cafer, *Dinlerde İman ve İbadet*, İstanbul 2005.
- ÇELİK, Tuğba, *Varoluş ve Roman*, Ankara 2013.
- ÇÜÇEN, A. Kadir, *Varoluş Filozofları*, İstanbul 2015.
- DESCARTES, Rene, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul 2013.
- DROİT, Roger-Pol, *20. Yüzyıla Yön Veren 20 Büyük Filozof*, çev. İsmail Yerguz, İstanbul 2013.
- DURANT, Will, *Felsefenin Öyküsü*, çev. Ender Gürol, İstanbul 2003.
- ERDEM, Hüsameddin, *Ahlak Felsefesi*, Konya 2015.
- ERDEM, Hüsameddin, *Din-Felsefe Münasebeti*, Konya 2015.
- FAULQUİE, Paul, *Varoluşçunun Varoluşu*, çev. Yakup Şahan, İstanbul 1998.
- FEUERBACH, Ludwig, *Tanrıların Doğuşu*, çev. Oğuz Özügül, İstanbul 2012.
- FİLİZ, Şahin, *Ahlakın Akli ve İnsani Temeli*, İstanbul 2014.
- FLEİSCHER, Margot, *20. Yüzyıl Filozofları*, çev. Akın Kanat, İzmir 2004.
- FRANKENA, William, *Etik*, çev. Azmi Aydın, Ankara 2007.
- FROLOV, İvan, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar, İstanbul 1991.
- GÖKALP, Yonca, *Siyasal Felsefede Nihilizm ve Nietzsche*, Ankara 2009.
- GÜNDOĞDU, Hakan, “Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, S.1, Samsun 2007, ss. 95-131.
- GÜNTÖRE, Sibel Öztürk, *John Stuart Mill'in Ahlak Anlayışı*, İzmir 2004.

GÜRSOY, Kenan, *J. P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, Ankara 1991.

GÜRSOY, Kenan, “İlhadi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C22, İstanbul 2000. ss. 96-98.

HACIKADİROĞLU, Vehbi, *Özgürlük Ahlakı*, İstanbul 1990.

HACIKADİROĞLU, Vehbi, *İnsan Felsefesi*, İstanbul 1997.

HALİLOV, Selahaddin, *Doğudan Batıya Felsefe Köprüsü*, çev. Abdülkerim Üregen-Ebulfez Süleymanov, İstanbul 2008.

HANÇERLİOĞLU, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1999.

HEINEMANN, Fritz, “Etik”, Der. Doğan Özlem, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, İstanbul 2001, ss. 361-385.

HİLAV, Selahattin, *Felsefe Yazıları*, İstanbul 1995.

HİLAV, Selahattin, *Yüz Soruda Felsefe*, İstanbul 2003.

HOLZ, Hans Heinz, “Sartre’ın İkinci Felsefesi”, Ed. Hakkı Özdağ, *Varoluşçuluk ve Sartre*, çev. Mehmet Çallı, İstanbul 2004, ss. 180-208.

HÖFFE, Otfried, *Felsefenin Kısa Tarihi*, çev. Okşan Nemlioğlu Aytolu, İstanbul 2008.

HUME, David, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, Ankara 1979.

İYİ, Sevgi, “Etik Nedir?” Ed. İoanna Kuçuradi-Demet Taşdelen, *Etik*, Eskişehir 2013, ss. 2-13.

İYİ, Sevgi, “Etik Tarihinde Ana Yaklaşımlar” Ed. İoanna Kuçuradi-Demet Taşdelen, *Etik*, Eskişehir 2013, ss. 23-37.

KALE, Nesrin, *Felsefiyat*, Ankara 2009.

KANT, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ankara 2009.

KARAÇ, Tahir, *Çöl Yazıları*, Van 2009.

KARAKAYA, Talip, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, Ankara 2004.

KARATAY, Hüseyin, *Düşünce Sarkacı*, Malatya 2007.

KAUFMANN, Walter, *Dostoyevski’den Sartre’a Varoluşçuluk*, çev. Akşit Göktürk, İstanbul 2005.

- KAYA, Bayram, *Felsefi Düşüncenin Kısa Tarihi*, İstanbul 2003.
- KEKLİK, Nihat, *Felsefe*, İstanbul 1978.
- KILIÇ, Recep, *Ahlakın Dini Temeli*, Ankara 2012.
- KORLAELÇİ, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, İstanbul 1986.
- Kur'an Yolu Meali, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2014.
- KÜÇÜK, Hasan, *Sistematik Felsefe Tarihi*, İstanbul 1985.
- MARCUSE, Herbert, *Özgürlük Üzerine Bir Deneme*, çev. Soner Soysal, İstanbul 2013.
- MAYER, Frederick, *Yirminci Asırda Felsefe*, çev. Vahap Mutal, İstanbul 1992.
- METE, Ömer Lütfi, *Allahsız Müslümanlık*, İstanbul 2014.
- MİLL, John Stuart, *Hürriyet Üstüne*, çev. M. Osman Dostel, Ankara 2009.
- MOELLER, Charles, *Jean Paul Sartre ve Tabiat Üstünün Bilinmemesi*, çev. Mehmet Toprak, İstanbul 1969.
- MOUGİN, Henri, "Varoluşçu Kutsal Aile", Ed. Hakkı Özdal, *Varoluşçuluk ve Sartre*, çev. Mehmet Erdal-Rıza Saygılı, İstanbul 2004, ss. 21-160.
- MURDOCH, İris, *Sartre'in Yazarlığı ve Felsefesi*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul 1983.
- MUTAHHARİ, Murtaza, *Ahkak Felsefesi*, çev. Hasan Almaz, İstanbul 2010.
- ÖNER, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Ankara 2005.
- ÖZKAN, Mehmet Şükrü, *Ateizmin Temeli Olarak Özgürlük*, M.Ü.S.B.E., (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2009.
- ÖZLEM, Doğan, *Etik-Ahlak Felsefesi*, İstanbul 2014.
- PLATON, *Menon*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul 2012.
- PLATON, *Sokrates'in Savunması*, çev. Nejat Bozkurt, Ankara 2013.
- RENEUX, Roger, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, çev. Murtaza Korlaelçi, Kayseri 1994.
- SARTRE, Jean Paul, *Egonun Aşkınlığı*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, İstanbul 2003.
- SARTRE, Jean Paul, *Bulantı*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul 2014.
- SARTRE, Jean Paul, *Duvar*, çev. Eray Canberk, İstanbul 2014.
- SARTRE, Jean Paul, *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz-Gaye Çankaya Esen, İstanbul 2013.

- SARTRE, Jean Paul, *Akıl Çağı*, çev. Gülseren Devrim, İstanbul 2013.
- SARTRE, Jean Paul, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, İstanbul 1989.
- SARTRE, Jean Paul, *Edebiyat Nedir?*, çev. Bertan Onaran, İstanbul 2014.
- SARTRE, Jean Paul, *Yöntem Araştırmaları*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, İstanbul 1998.
- SARTRE, Jean Paul, *Sözcükler*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul 2014
- SARTRE, Jean Paul, *Materyalizm ve Devrim*, çev. Emin Türk Eliçin, İstanbul 1998.
- SARTRE, Jean Paul, *Toplu Oyunlar*, çev. Işık M. Noyan, İstanbul 2007.
- SARTRE, Jean Paul, *Tuhaf Savaşın Güncesi*, çev. Z. Zühre İlkelen, İstanbul 2006.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *İnsan Doğası Üzerine*, diz. Zehra Betül Aslan, Ankara 2015.
- SKİRBEEK, Gunnar-Nils Gilje, *Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu, İstanbul 1999.
- SÖNMEZ, Bülent, *Bulanık Çağ*, İstanbul 1996.
- SPİNOZA, Benedictus de, *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul 2013.
- STÖRING, Hans Joachim, *Dünya Felsefe Tarihi*, çev. Nilüfer Erçeli, İstanbul 2011.
- STRATHERN, Paul, *90 Dakikada Sartre*, çev. Nemciye Uçansoy, İstanbul 1998.
- ŞENGÜL, Mehmet Ali, *Huzur İklimi*, İzmir 2008.
- ŞERİATİ, Ali, *İnsanın Dört Zindanı*, çev. Ejder Okumuş, Ankara 2015.
- TEKİN, Arif, *Bilinmeyen Yönleriyle Hz. Muhammed'in Ölümü*, İstanbul 2014.
- TEPE, Harun, *Etik ve Metaetik*, Ankara 2010.
- THILLY, Frank, *Felsefenin Öyküsü Çağdaş Felsefe*, çev. İbrahim Şener, İstanbul 2007.
- TOPALOĞLU, Aydın, *Ateizm ve Eleştirisi*, Ankara 2004.
- TOPÇU, Nurettin, *Ahlak*, İstanbul 2014.
- TOPDEMİR, Hüseyin Gazi, *Felsefe*, Ankara 2008.
- TUNALI, İsmail, *Felsefeye Giriş*, İstanbul 2009.
- UYANIK, Mevlüt-Aygün Akyol, *İslam Ahlak Felsefesi*, Ankara 2015.
- ÜNAL, Altan Murat, *Çağın İzleri*, İstanbul 2012.

VORLANDER, Karl, *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadettin, C. 1-2, İstanbul 2004.

VERNEAUX, Roger, *Çağdaş Ateizm Üzerine Dersler*, çev. Murteza Korlaelçi, Ankara 2001.

WEBER, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul 2011.

WEİSCHEDEL, Wilhelm, *Felsefenin Arka Merdiveni*, çev. Sedat Umran, İstanbul 2014.

ÜNAL, Altan Murat, *Çağın İzleri*, İstanbul 2012.

YARAN, Cafer Sadık, *Ahlak ve Etik*, İstanbul 2010.

YARAN, Cafer Sadık, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*, İstanbul 2014.

YASAMAN, Hamdi, “Sartre’da Özgürlük”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, C.42, S.1-4, İstanbul 1976. ss. 515-540.

YAVUZ, Zikri, “Tanrı Tasavvurları” Ed. Recep Kılıç, *Din Felsefesi*, Ankara 2013, ss. 31-57.

YAZICI, Sedat Yazıcı, *Felsefeye Giriş*, İstanbul 2001.

YILMAZ, Kamil, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 2010.

## EKLER

## Ek 1. Orijinallik Raporu



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

## ÖĞRENCİ BİLGİLERİ

|                               |                                    |
|-------------------------------|------------------------------------|
| Adı-Soyadı                    | Mahmut GEZEK                       |
| Öğrenci Numarası              | 131205101                          |
| Enstitü Anabilim Dalı         | Felsefe ve Din Bilimleri           |
| Programı                      | Din Felsefesi                      |
| Danışmanın Unvanı, Adı-Soyadı | Yrd. Doç. Dr. Haydar DÖLEK         |
| Tez Başlığı (Türkçe)          | Jean Paul Sartre'in Ahlak Anlayışı |

## SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 113 sayfalık kısmına ilişkin, 18/05/2016 tarihinde şahsım-tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespiti programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 7'dir.

## Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç,
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar hariç/dâhil
- 4- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Yukarıda bilgileri verilen öğrencinin yüksek lisans tezi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu tarafından belirlenen azar benzerlik oranlarını aşmadığını ve tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumu doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim. Gereğini saygılarımla arz ederim.

Yrd. Doç. Dr. Haydar DÖLEK  
Danışmanın Adı-Soyadı  
(İmzası)

Prof. Dr. Sami KILIÇ  
Anabilim Dalı Başkanı  
(İmzası)

## F.Ü.LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ÖĞRETİM YÖNETMELİĞİ

**Madde 41-** Lisansüstü tezleri ile birlikte teslim edilmesi gereken belgeler şunlardır:

- a) Lisansüstü tezler, savunma öncesinde **intihal program raporu** ve ilgili makale şartını<sup>1</sup> sağladığına dair belgeleri ile birlikte enstitüye teslim edilir.
- b) İntihal raporu ile ilgili olarak etik kurallar dâhilindeki benzerlik oranları ilgili Enstitü Yönetim Kurulu tarafından belirlenir. (Enstitü Yönetim Kurulu tarafından tezin, intihal kapsamı dışında değerlendirilmesi için "TURNITIN" den alınan raporda "benzerlik oranı"nın, "alıntılar hariç" en fazla %10, "alıntılar dâhil" % 30'u geçmemesi şeklinde kabul edilmiştir).

<sup>1</sup> Makale şartı doktora öğrencilerini kapsamaktadır.

## ÖZGEÇMİŞ

1987 yılında İstanbul’da doğdu. İlk ve orta öğrenimini burada tamamladı. 2009 yılında İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Matematik Bölümü’nde öğrenime başladı. Bir yıl sonra matematik öğrenimini bırakarak Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesine kaydoldu. Buradan 2013 yılında mezun oldu. Aynı yıl Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı’nda (Din Felsefesi) yüksek lisansa başladı. 2013-2014 yılları arasında yaklaşık bir yıl boyunca Malatya’nın Hekimhan ilçesinde imam-hatip olarak görev yaptı. Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesinde ikinci üniversite olarak okuduğu Felsefe bölümünden 2015 yılında mezun oldu. 2014-2015 eğitim/öğretim yılı başında Malatya’nın Pütürge İlçesi’ne Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni olarak atandı. Halen öğretmenlik görevine devam etmektedir.