

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE VİCDAN KAVRAMI



Editörler
Yunus Cengiz & Selime Çınar

ilem
YAYINLARI

ilem
YAYINLARI

okumak iyidir...

İlmi Etüdler Derneği
Aziz Mahmut Hüdayi
M. Halk C. Türbe
Kapısı S. No: 13
Üsküdar - İstanbul
Tel: 0216 310 43 18
Faks: 0216 310 43 18
yayin@ilem.org.tr

**İSLAM DÜŞÜNCESİNDE
VİCDAN KAVRAMI**

Editörler: Yunus Cengiz & Selime Çınar

İLEM Yayınları No: 25
İslam Ahlak Düşüncesi No: 16
ISBN: 978-625-7800-95-2
EISBN: 978-625-7800-94-5

2. Basım, Mart 2023

Yayın Yönetmeni: *Yusuf Temizcan*
Yayına Hazırlık: *Betül Sezgin*
Musahhih: *Zeynep Düzen Akman*
Kapak Tasarımı: *Beyza Nur Onurcanı*
İç Tasarım: *Abdullah Fuad Kılınçlı*

© İLEM Yayınları 2023

Tüm yayın hakları saklıdır. Kaynak gösterilerek
tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında
yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla
çoğaltılamaz.

Baskı ve Cilt

Meteksan Matbaacılık ve Teknik Sanayi
Tic. Anonim Şirketi Sertifika No.: 46519
Beytepe Köy Yolu No.: 3 06800
Bilkent-Çankaya/ANKARA

İLEM Yayınları, İLEM (İlmi Etüdler Derneği) ve Nobel Akademik Yayıncılık ortak markasıdır.

Hanefi Usul Geleneğinde Vidaniyyat Kavramı: Ahlaki Bilincin Nesnel Doğası

Ömer Türker

Vicdan kelimesi, Batı ahlak felsefesi eserlerinin Türkçeye çevrilmesiyle yaygın olarak kullanılmaya başlamıştır. Kelime, ahlaki bilinç anlamına gelen “moral consciousness” ifadesinin karşılığı olarak kullanılmıştır. Kelimenin ahlaki bilinç anlamında yaygın kullanımının, 19. yüzyılın ikinci yarısında yapılmaya başlayan tercümelerin sonrasında görülmesi, modern bir terim olduğu ve klasik İslam düşüncesine ait metinlerde kavram olarak karşılığı bulunabilirse de kelimenin kendisini “ahlaki bilinç” anlamına gelecek şekilde bulmanın muhtemel olmadığı gibi bir kanı oluşturmaktadır. Gerçi İslam düşüncesinin en azından iki alanında vicdan ve türevleri yaygın bir şekilde kullanılır. Birincisi, tasavvuf metinlerinde görülen vicdan kelimesi; ikincisi ise kalam ve mantık metinlerinin önermelerin bilgisel değerinin anlatıldığı bölümde görülen vidaniyyat kelimesidir. Bunlardan ilki, müşahede anla-

mına gelirken; ikincisi kişinin açlık ve tokluğunu bilmesi gibi insanın kendi içinde bulunduğu durumları bildiren önermeler anlamına gelir. Bununla birlikte çok yaygın olmasa da bazı metinlerde vicdan kelimesinin tıpkı modern dönemde olduğu gibi ahlaki bilinç anlamında kullanıldığı görülmektedir. Bunlar arasında dikkate değer olanlarından biri, Sadrüşşeria'nın (ö. 747/1346) *Tenkîhu'l-usûl* adlı eseri ile bu eser üzerine yine kendisi tarafından kaleme alınan *Tavzîh* ile Sadeddin et-Teftazani (ö. 792/1390) tarafından kaleme alınan *Telvîh* adlı şerhlerde görülür. Sadrüşşeria, İmam Ebu Hanife'nin (ö. 150/767) "kişinin lehinde ve aleyhinde olan şeyleri bilmesidir" şeklindeki fıkıh tarifinin şerhinde vicdan kelimesini ahlaki bilinç anlamında kullanır ve konuyla ilgili bilimlere işaret eder. Daha sonra Teftazani, *Telvîh*'te meseleyi ayrıntılandırır. Benim tespit edebildiğim kadarıyla fıkıh usulü geleneğinde vicdan kelimesinin ahlaki bilinç anlamında kullanıldığı en dikkate değer metinler bunlardır.¹ Bu makalede Sadrüşşeria ve Teftazani'nin vicdan kelimesine ilişkin izahlarından hareketle ahlaki bilincin doğası tartışılacaktır. Yazının amacı, vicdan teriminin ahlaki bilinç anlamını modern dönemde kazanmadığını, klasik dönemde de aynı anlamı ifade edecek şekilde kullanıldığını usul geleneği üzerinden ortaya koyduktan sonra İslam düşünce geleneğinden hareketle ahlaki bilincin doğasını yeniden düşünmektir. Bu amaca uygun olarak önce Sadrüşşeria ve Teftazani metinlerini yorumlayacağım; ardından ahlaki bilincin doğasını tartışacağım. Son olarak da Mutezile

1 İslam düşünce geleneğinde vicdan kelimesinin ahlaki bilinç anlamında kullanımını araştırdığım sırada bu metne Prof. Dr. Şükrü Özen dikkatimi çekti. Kendisine teşekkür ediyorum. Ardından Hanefî usul geleneğinin önemli metinlerini taradım ama *Tenkîh*, *Tavzîh* ve *Telvîh*'te yapılan tartışmayı daha ileri taşıyan bir metne rastlayamadım.

ve Eş'arilik gibi kelam okullarının iyi ve kötünün mahiyetine ilişkin tartışmalarının ahlaki bilinç hakkında nasıl bir tavır sergiledikleri sorusuna cevap arayacağım.

Ahlaki Bilincin İfadesi Olarak Vicdaniyyat Terimi

İmam Ebu Hanife'nin "ma'rifetü'n-nefsi ma leha ve ma aleyha" şeklindeki fıkıh tanımı, insanı bir bütün olarak dikkate alır ve kişinin lehinde veya aleyhinde olan şeylere ilişkin bilgisinin tamamını fıkıh kapsamına sokar. Hanefi usulcülerinden Sadruşşeria *Tenkîh* ve *Tavzîh*'te Ebu Hanife'nin fıkıh tanımını yorumlarken tariftaki bütünlüğüne uygun olarak insani bilincin tamamını geniş anlamıyla fıkıh kapsamında mütalaa eder:

(والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقادات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد أراد الشمول)

Fıkıh, kişinin lehinde ve aleyhinde olanları bilmesidir. İtikâdî ve vicdanîleri dışarıda bırakmak için tarife "amelî olarak" (amelen) kaydı eklenmiştir. Bu kaydı eklemeyenler kuşatıcılığı kastetmiştir.²

Buna göre insan aklında meydana gelen bilgilerin tamamı üç gruba ayrılabilir: İtikadiyyat, vicdaniyyat ve amelîyyat. Her ne kadar Sadruşşeria bu pasajda itikadiyyatı, kelam ilmine; vicdaniyyatı tasavvuf ilmine verse de ilerleyen pasajlarda vicdaniyyat kavramının kapsamını biraz daha belirginleştirir ve bu ikisine amelîyyatı da ekleyerek fıkıh, kelam, tasavvuf ve ahlakın tamamını tarife dahil eder:

² Sadruşşeria, *Tenkîh*, I, s. 31.

ثم "ما لها وما عليها" يتناول الاعتقادات كوجوب الإيمان ونحوه والوجدانيات أي الأخلاق الباطنة والملكات النفسانية والعمليات كالصلاة والصوم والبيع ونحوها فعرفة ما لها وما عليها من الاعتقادات هي علم الكلام ومعرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات هي علم الأخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب في الصلاة ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح فإن أردت بالفقه هذا المصطلح زد عملا على قوله ما لها وما عليها وإن أردت ما يشمل الأقسام الثلاثة لم ترد وأبو حنيفة رحمه الله إنما لم يزد عملا لأنه أراد الشمول أي أطلق الفقه على العلم بما لها وعليها سواء كان من الاعتقادات أو الوجدانيات أو العمليات

Lehinde ve aleyhinde ifadesi hem itikadîleri hem vicdânîleri hem de amelîleri içerir. İtikadîlere örnek, imanın vacipliği vb.dir. Vicdânîlerle kastedilen, batın ahlâk (iç huylar) ve nefsanî melekelerdir. Amelîlere örnek ise namaz, oruç, alış-veriş vb.dir. Lehte ve aleyhteki itikadîleri bilmek, kelam ilmidir. Lehte ve aleyhteki vicdânîleri bilmek, ahlâk ve tasavvuf ilmidir. Buna örnek, züht, sabır, rıza, namazda kalp huzuru vb.dir. Lehte ve aleyhte amelîleri bilmek ise terim anlamıyla fıkıhtır. Ebû Hanîfe tarifi kayıtlayacak "amelen" (ameli olarak) kaydı eklediğinden bütün bu kısımları kastetmiştir. Sonra da kelama fıkıh-ı ekber adını vermiştir.³

Bu açıklama öncelikle insanın bilgi dağarcığının tamamını fıkıh kapsamında mütalaa eder. İlk bakışta sadece dini ilimler sayılıyor görünse de aslında kelam, tasavvuf, ahlak ve fıkıh ilminin felsefi ilimler içindeki mukabillerini düşündüğümüzde tarifte kullanıldığı anlamıyla fıkıhın bütün bilgileri içerdiği düşünülebilir. Nitekim teorik felsefeye mukabil olarak kelam, insan iradesinden bağımsız olarak var olan varlık alanını; tasavvuf, ahlak ve fıkıh ise insan iradesiyle meydana gelen varlık alanını inceler. Bu nedenle açıklamayı dini bilimlerle sınırlı tutmamak

3 Sadruşşeria, *Tavzîh*, I, s. 34.

mümkündür. İkinci olarak, fıkıh, bir anlama faaliyeti-ne değil; bu faaliyet neticesinde zihinde meydana gelen melekeleri ifade ediyor görünmektedir. Sadruşşeria tanımındaki “marifet” kelimesini “Marifet tikellerin delille idrakidir ve bu sebeple taklit tarifi dışında kalır” şeklinde açıklayarak fıkha “idrak” anlamı verir. Fakat tarifteki idrak kelimesi, mastar anlamıyla idraki değil; mastarın neticesi olarak idraki ifade eder. Diğer deyişle fıkıh, “oluş halindeki idraki” değil; “bir tasavvur, tasdik veya meleke haline gelmiş idraki” ifade eder. Gerçi Teftazani *Telvîh*’te Sadruşşeria’nın marifetin delille bilinen bilgi anlamına geldiği açıklamasını eleştirdikten sonra şöyle der:

Lehinde ve aleyhinde olan ifadesiyle kastedilen, bunların tasavvuru veya sübutlarının tasdiki değildir. Çünkü fıkıhın, namaz vb. amellerin tasavvurundan veya bunların nefs-i emirde varlıklarını tasdikten ibaret olmadığı açıktır. Aksine kastedilen, bunların vaciplik vb. hükümlerini bilmektir. Buna örnek “Bu vaciptir, bu haramdır” gibi yargılardır. Bu bağlamda vicdânîlerin vaciplik vb. hükümleri delille idrak edilirken onların nefs-i emirdeki sübutları vicdanla idrak edilir. Nitekim amelîler de böyledir. Namazın vacip olduğu delille bilinir ama onun varlığı duyuyla bilinir.⁴

Teftazani’nin bu açıklamaları, bir bilgi veya melekenin fıkıh kapsamına girmesi için teklifi hükümlerin idrak edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Buna göre fıkıh denilen şey, söz gelişi namazın tasavvuru veya olgusal hakikatini değil; farz olduğunu idrak etmektir. Namazın farz olduğuna ilişkin idrak ise hiç kuşkusuz namazın kendinde varlığını tasdik ve hakikatini tasavvur etmeyi gerektirir. Hal böyle olunca Ebu Hanife’nin tarifindeki fıkıh, insani bilincin

4 Teftâzânî, *Telvîh*, I, ss. 33-34.

İslam'la özelleşmiş halini yani dini bilinci ifade eder. Dini bilincin bir yönü teorik; bir yönü de pratiktir. Teorik yönüne kelam; pratik yönüne ahlak, tasavvuf ve fıkıh tekabül eder. Dini bir ilim hakkında konuşuluyor olması, tarifteki fıkıh kelimesinin dini bilinç olarak daraltılmasını haklı kılıyor görünmektedir. Sadrüşşeria'nın itikadilere imanın vacipliğini örnek vermesi de Teftazani'nin açıklamalarını desteklemektedir. Bu açıklamaya göre fıkıh, itikadi, vicdani ve ameli olanların farkındalığının yanı sıra bunların normatif hallerinin bilincinde olmayı da içerir. Fakat tarifi yapıldığı dönem dikkate alındığında fıkıh münhasıran dini idrak olarak alınsa bile teorik ve pratik yönleriyle bir bütün olarak insani idraki içerecek şekilde genişletilebilir. Nitekim İmam Ebu Hanife'nin (ö. 150/767) bu tarifi yaptığı dönemde sadece dini bilimler teşekkül etmişti ve onun tarif ettiği anlamda fıkıh, bir bütün olarak bilgiler kümesini ifade etmekteydi. Bu sebeple fıkıhın kapsamına girdiği söylenen itikadiyyat, vicdaniyyat ve ameliyyat kelimelerini, inançla ve davranışla ilgili kavram, önerme ve melekelerin tümünü ifade edecek şekilde açıklamak mümkündür. İnsanın teorik ve pratik bilgilerinin dini ve akli olarak ayrılması, felsefe kitaplarının Arapçaya sistemli tercümesinin yapıldığı 3. yüzyılın ilk çeyreğinde görülür. Özellikle 2. yüzyılın ilk yarısında "ilm" kavramı, "dini" sıfatıyla özel olarak daraltılmaya gerek duyulmaksızın mutlak olarak bilgiler kümesinin tamamını, dolayısıyla insani bilincin bütününe ifade eder. İmam Ebu Hanife'nin teorik bilgiler kümesini ve teorik bilinci ifade etmek için "büyük fıkıh" (*el-fıkhul-ekber*) ve pratik bilgiler kümesini ve pratik bilinci ifade etmek için ise "küçük fıkıh" (*el-fıkhul-asgar*) ifadelerini kullanması da sözü edilen bütünlüğü ifade eder. Her ne kadar Sadrüşşeria dini ilimlere dair bir metin

kaleme aldığı için dini ilimler kapsamındaki disiplinleri sıralıyor olsa da, onun yorumları nefsanî melekelerin bir bütün olarak vicdaniler kapsamına girdiğini ifade eder. Dahası Sadrüşşeria fıkıh tarifinde geçen “lehte ve aleyhte” ifadesini vicdaniyyata değer yüklemekten kullanmanın dayanağına dönüştürür. Ona göre vicdaniyyat kelimesi, sadece olumlu anlamda huyları ve nefsanî melekeleri ifade etmez; bunların yanı sıra olumsuzları da ifade eder. Diğer deyişle, vicdaniyyat ifadesi gerçekte değer yüksüzdür. Değer yüksüz oluşu, bu kavrama dinî sıfatını eklemekten de açıklamayı mümkün kılar.

Pekala, Sadrüşşeria normatif ahlaki yargıları vicdaniyyat kapsamına dahil etmekte midir yahut onun sözleri bu şekilde yorumlanabilir mi? Onun “Lehte ve aleyhteki vicdanileri bilmek, ahlak ve tasavvuf ilmidir” (ومعرفة ما لها وما عليها من) (الوجدانيات هي علم الأخلاق والتصوف) sözü, sadece tasavvurları veya melekeleri içermese gerektir. Çünkü ahlak ilmi, ahlaki kavramların ve yargıların bilgisinden oluşur. Dolayısıyla ahlaki fail şu üç şeyi temellük eder: (i) Erdemli veya erdemsiz sayılan melekelerin tasavvuru, (ii) bunların iyi veya kötü olduğuna ilişkin yargı ve (iii) bu melekelerle donanmak. Mesela adaletin tasavvuru, adaletin iyi olduğu yargısı ve adil olma melekesi ahlakın kapsamındadır. Ahlaki fail, her üçünü de kendi içinde bulur (vicdan) ve bu bulmaya nispetle söz konusu kavram, yargı ve melekeler vicdani olarak nitelenir. Bu bağlamda Teftazani’nin “Vicdanilerin vaciplik vb. hükümleri delille idrak edilirken onların nefs-i emirdeki sübutları vicdanla idrak edilir” sözü, normatif ahlaki ifadeleri vicdaniyyat kapsamına dahil etmekten ziyade vicdani durumların fıkhi hükümlerini vicdaniyyatın, dolayısıyla da ahlakın dışına çıkarmak şeklinde anlaşılabilir. Nitekim Teftazani’nin bu değerlendirmesi

fıkhın kapsamını belirginleştirmeyi amaçlamaktadır. Fıkıh ise hem Sadrüşşeria'nın hem de Teftazani'nin ifadelerinde vicdaniyyat kapsamında değil; ameliyyat kapsamında değerlendirilmektedir. Bu durumda Teftazani'nin açıklamaları, vicdaniyyatın alanını genişletmeye yönelik değil; ameliyyatın alanını belirginleştirmeye yöneliktir.

Aslına bakılırsa hüsün-kubuh meselesinde Eş'ari geleneğe mensup olan Teftazani'nin ilahi emir ve yasakları da ahlak kapsamında değerlendirmesi beklenir. Mesela namazın vacip oluşu, ona göre aynı zamanda namazın ahlaken de iyi olduğu anlamına gelmelidir. Çünkü namazın iyi oluşu ile adaletin iyi oluşu veya zinanın haram oluşu ile bir kimseye haksızlık yapmanın kötü oluşu, Eş'ari'lere göre ilkece farklı değildir; ilk ikisi Allah emrettiği için iyidir, son ikisi Allah yasakladığı için kötüdür. Fakat amelilerin ahlaktan kesin hatlarla ayrıldığı durumlar vardır ve fıkhıdaki kazai-diyani ayrımı bu farklılığı ifade eder. Dolayısıyla da fıkhın ahlakla kesiştiği bir alan olsa da ameliyyat alanının adı olarak fıkıh, mükellefin fiillerini şeri hükümlere konu olması bakımından inceler. Yani zinanın kötü olduğu veya adaletin iyi olduğu bilgisi ahlaki ve dolayısıyla vicdani iken; zinanın haram ve adaletin farz olduğu bilgisi, fıkıhidir. Öyleyse itikadiyyat, vicdaniyyat ve ameliyyat üçlüsündeki vicdaniyyat kelimesi, insan zihninde meydana gelen ahlaki bilinci ifade eder. Bu bilincin bir yönü ahlaki melekelerle tekabül eder. Melekelerin vicdana nispet edilmesi, vicdanın kelime anlamıyla uyumlu şekilde, insanın bu melekeleri kendi içinde bulması nedeniyledir. Melekelerle ait teklifi hükümlerin delille biliniyor olması, onlara dair vaciplik vb. hükümlerin vahiyden veya diğer akli delillerden alınmasını ifade

eder. Dolayısıyla Teftazani'nin vicdanla bilme ile delille bilme ayrımı, melekenin kendisi ile melekenin dini hükümünün farklılığını ifade eder. Bu bakımdan nefste meydana gelen durumlardan vicdaniyyat kapsamına girenler, insani bilincin davranışa bakan yönünü ifade eder. Gerçi onun "Bu bağlamda vicdanilerin vaciplik vb. hükümleri delille idrak edilirken onların nefs-i emirdeki sübutları da vicdanla idrak edilir. Nitekim amelilerde böyledir. Namazın vacip olduğu delille bilinir ama onun varlığı duyuyula bilinir" sözü vicdanın kapsamını itikadi ve amelileri de içerecek şekilde genişletiyor görünür. Fakat Teftazani, Sadrüşşeria'nın itikadi, vicdani ve amelilerin kapsamına ilişkin değerlendirmelerine itiraz etmez. Yani Teftazani'ye göre de itikadiyyatın kapsamına kelam; vicdaniyyatın kapsamına ahlak ve tasavvuf; ameliiyyatın kapsamına fıkıh girer. Onun itirazı, vicdaniyyatın ne olduğu hususunda değil; Sadrüşşeria'nın "marifet" kelimesinin delille bilme anlamına gelip taklidi çıkardığı sözüne yöneliktir. Yani Teftazani, itikadiyyat, vicdaniyyat ve ameliiyyat kapsamına giren şeylerin tamamının delille bilinmediğini; yalnızca teklifi şeri hükümlerin delille ihtiyaç duyduğunu söylemektedir. Buna göre söz konusu üç kısımda değerlendirilen şeylerin tasavvurları, tasdikleri ve nefs-i emirde sübutları, vicdani veya duyusal olarak bilinmektedir. Dolayısıyla "lehinde ve aleyhinde bilmektir" şeklindeki fıkıh tarifi, ancak teklifi hükümler söz konusu olduğunda delille bilmek anlamına gelir ve mukallidin bilgisi tarif dışında kalır. Aksi halde sadece lehte ve aleyhte olanları bilmek, tasavvur, tasdik ve sübut bilgisini kuşattığından mukallidin bilgisi tarif dışında kalmaz. Diğer deyişle Teftazani'ye göre marifet kelimesini yeniden tarif etmekle

fıkıh tarifinin kapsamında daraltma yapıp mukallidin idrakini dışarda bırakamayız. Aksine tarifi esas itibariyle teklifi hükümleri bilmeyi amaçladığını söylemek gerekir. Bu durumda Teftazani, delile gerek kalmadan vicdan ve duyuyla idrak edilen inanç, meleke ve amelleri, tarifi dışında bırakırken Sadrüşşeria, delille bilinen inanç, meleke, amel ve hükümleri tarife dahil etmektedir. Her ikisi de gündelik idrakten ziyade gerekçelendirilmiş bilimsel idraki tarife dahil etmeyi amaçlamaktadır. Sadrüşşeria'nın mesela itikadiyyatı "kelam ilmine" dahil etmesinin nedeni budur. Her iki düşünür de vicdan ve duyuyla idrak edilen inanç, meleke ve amelleri bu gerekçelendirilmiş idrakin bir parçası kabul etmek zorundadır. Çünkü delille bilinen hükümler, diğer deyişle önermeler, konu ve yüklemelerine ilişkin idraki zorunlu kılmalıdır.

Tartışmayı bir adım daha ileri götürüp Sadrüşşeria ve Teftazani'nin "delille bilinme" kaydını eleyebiliriz. Çünkü gerçekten de Teftazani'nin dediği gibi "marifet" kelimesi delille bilmek anlamına gelmez. Fakat Teftazani'nin yorumladığı gibi tarif zaten delille bilmeyi kastetmiş olmak zorunda da değildir. Aksine tarifi kayıtsızlığı veya mutlaklığı, İmam Ebu Hanife'nin ister mukallit ister müçtehit olsun her müminin bir bütün olarak idrakini kastettiği şeklinde yorumlanabilir. Çünkü tarif, ister delillendirilmiş ister delillendirilmemiş olsun bir müslümanın lehinde ve aleyhindeki inanç, durum, meleke ve teklifi hükümlere ilişkin idrakini kuşatmaya elverişlidir. Bu bağlamda mukallidin bilgileri de fıkıh kapsamında mütalaa edilebilir. Çünkü mukallit, delillerini bilmese de lehinde ve aleyhinde olan şeylere ilişkin mutabık bilgiye sahip olabilir. Evet, mukallidin bilgilerine terim anlamıyla fıkıh denmez fakat tarif, zaten ameli bir disiplin olan fıkıhın tarifi değil-

dir, bizzat Sadrüşşeria ve Teftazani'nin de söylediği gibi bütün disiplinleri içeren genel idrakin tarifidir. Ayrıca daha önce belirtildiği gibi Ebu Hanife'nin döneminde dini bilimlerden başka bir bilimler yapılanması olmadığını dikkate aldığımızda lehte ve aleyhtekileri bilmek, sadece dini idrakten ibaret olmaz; bir bütün olarak insani idraki ifade eder.

Ahlaki Bilincin Doğası: Oluşumu ve Nesnelliği

İnsani idraki teorik ve pratik kısımlarıyla düşündüğümüzde akılda meydana gelen bilgilerin bir kısmı saf teorik kısma girerken diğer kısmı uygulamaya ilişkin olup pratik kısma girmektedir. Bu bilgilere nispeti düşünüldüğünde aklın iki yönü vardır.

Birincisi, bildiğinin farkında olma özelliğidir. Bu özellik herhangi bir bilgisel içeriği gerektirmez; saf aklidir yani aklın akıl olmasının ortaya çıkardığı zorunlu bir durumdur, bütün bilme durumlarına eşlik eder. İkincisi ise aklın bilgisel içerikleri kavramasıdır. Bu kavrayış bizzat aklın donandığı teorik ve pratik bilgiler sayesinde gerçekleşir. Yani teorik ve pratik akıl kavramlarıyla ifade edilen bilgiler bütünü, gerçekte bilginin nesnesi her ne ise aklın o nesneyi anlamasını sağlamaktadır. Aklın bu durumu görme ve görmenin nesneleri arasındaki ilişkiye veya işitme ile işitmenin nesneleri arasındaki ilişkiye benzer. Mesela göz organı, kendi olması bakımından, görme özelliğine sahiptir ve görmek gözün zati özelliğidir; bütün görme durumlarına eşlik eder ve görülen nesnenin kendisinden başkadır. Fakat görülen nesne olmayınca göz, görme işlevini yerine getiremez. Bununla birlikte göz, sağlıklı bir

göz olarak var olduğu sürece, hiçbir nesneyi görmese bile onda görme özelliği var olmaya devam eder ve bu anlamda görmenin varlığı nesnesine bağlı değildir; görmenin bilfiil gerçekleşmesi görülebilir nesnenin bilfiil varlığına bağlanabilir. Göze benzer şekilde aklın da bilme özelliğini bilginin nesnelerinden ayırmak mümkündür. Lakin gözden ve diğer tüm güçlerden farklı olarak akıl kendisini de bilginin nesnesi haline getirme özelliğine sahiptir. Dolayısıyla akıl kendisini bildiğinde bilen, bilinen ve bilgi bir ve aynı şey olur. İbn Sina'nın da belirttiği gibi,

akleden, kendisinden başka bir şeyi akleden olmasını gerektirmez. Bilâkis soyut mahiyeti bulunan her şey, akledendir. Ona veya başkasına ait her soyut mahiyet ise, akledilen'dir. Çünkü bu mâhiyet, kendisi nedeniyle akledendir ve yine kendisi nedeniyle ondan ayrı olan veya olmayan her soyut mâhiyet için de akledilendir. Onun akledilen ve akleden olmasının, zâtta herhangi bir ikiliği zorunlu kılmadığı gibi değerlendirmede de iki ayrı zât olmayı zorunlu kılmadığını öğrenmiştin. Çünkü iki durumun (akleden ve akledilen olmanın) anlamı, o şeyin zâtının soyut bir mâhiyete sahip olması ve soyut bir mahiyetin onun zatına sahip olmasından ibarettir. Burada anlamların dizilişinde takdim-tehir vardır. Varılan amaç ise, kendisinde bölünme bulunmayan tek bir şeydir.⁵

Bu, şu anlama gelir: Aklın saf anlama yetisi, bilgisel içeriğinden ayrı düşünülebilse de, kendi kendisini idrak etme özelliğinden dolayı bilgisel içerikten hiçbir zaman yoksun kalmaz. Aklın bütün idrak süreçlerine etki eden ben idraki bu bağlamda anlama yetisinin çerçevesini oluşturur. Yani saf anlama yetisinin sınırları, insani öznenin bizzat kendisi dışında başka bir şey tarafından çi-

5 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, I, ss. 103-104.

zilemez. Oysa kendi kendisinin farkında olmayan bütün kuvvelerin sınırları, idrak ettikleri nesneler tarafından belirlenir.

Pratik bilgilerin teorik bilgilerden ayrı bir yönü vardır: Pratik kısma girenler, aklın bilginin nesnesini kavramasının yanı sıra uygulamasını da ifade eder. Uygulama sonucunda ise nefste pratik akıl kapsamına giren ilave bir idrak meydana gelir. İşte bunların süreklilik kesbetmiş hali geniş anlamıyla huylara tekabül eder. Huylar, nefsin kendinde bulduğu ve kavramsal idrakten farklı idraklerle gerçekleşmiş alışkanlıklardır. Her ne kadar bir kavram veya önerme bilgisi olarak uygulamayı önceleseler de bir farkındalık durumu oluşturan huylar olarak uygulamanın ardından oluşurlar. İşte İmam Ebu Hanife'nin tanımında kullandığı marifet kelimesi, hem uygulamayı önceleyen kavram ve önerme bilgisini hem de uygulamanın ardından oluşan idrak hallerini içerir. Bu bağlamda vicdaniyyat kapsamına giren durumları, ameliyyat kısmına girenlerden ayırtıran şey; ameliyyat kısmını oluşturan bilgilerin sadece uygulamaya dönük olması ve uygulandıktan sonra nefste ahlaki olmakla nitelenemeyecek bir meleke meydana getirmeleridir. Fakat bu melekeler, uygulama becerilerini ifade eder. Sanatların ve zanaatların oluşturduğu melekeler bu kabildendir.

Bununla birlikte vicdaniyyatın davranışı ve dolayısıyla melekeyi önceleyen bir idrak halini ifade ettiğini gözden kaçırmamalıyız. Zira huy ve melekeler, davranışın ardından; davranışlar ise onları meydana getirecek bilginin ardından meydana gelir. Dolayısıyla vicdaniyyat kapsamında sadece huy ve melekeleri değil, aynı zamanda bir huy ve meleke üretmeye elverişli bilgilerin de yer alması gerekir. Teftazani'nin amellerin nefsu'l-emrdeki durum-

larını da vicdani olmakla nitelemesi de böyle bir gerekçeden kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle ahlaki bilincin de birtakım ilkelerinin bulunması gerekir. Farabi ve İbn Sina'nın ilk bilgilerin oluşumuna ilişkin görüşlerinden hareketle bu ilkelerin bir yönüyle insanda meydana gelen ilk bilgilerin uzantısı olduğu düşünülebilir. Bilindiği üzere Farabi ve İbn Sina'ya göre insanda meydana gelen ilk kavram, varlık kavramı ve ilk önerme de "şey vardır" öncülüdür. Buna göre insan nefsi, beden hazırlığı sayesinde metafizik ilkedен sudur ettiğinde bir cevher olsa da herhangi bir bilgiye sahip değildir; tam bir kuvve halindedir (heyulani akıl). Bebekliğin başlangıç aşamasında kişi henüz herhangi bir nesneyi tanımaz. Görür, işitir, dokunur, tadar, koklar, hiss-i müstereği, hayali, vehmi, hafıza ve hatırası çalışır ama bütün bunların nesnelere ilişkin herhangi bir temyize sahip değildir. Bu sebeple nefis dış ve iç güçleri sayesinde hazırlanır ama hazırlık belirli bir nesnenin kavramına veya belirli bir nesnenin bir durumunda varlığını tasdik eden önermeye dönüşemeyecek kadar geneldir. Bu sebeple insanda oluşan ilk bilgi, genel varlık tasavvuru ve bir şeyin varlığına ilişkin bir tasdik olmasıdır. Aslına bakılırsa diğer bütün bilgiler bu ilk kavram ve önermenin bir uzantısı olarak ortaya çıkar: Varlık ve şeyin yerini; tek tek nesneler ile onların özellikleri ve halleri alır. Fakat ilk kavram ve öncülden diğer kavram ve öncüllerin ilk aşaması herhangi bir akıl yürütmeyi içermez. Bu sebeple Farabi bütün insanlarda meydana gelen ilk bilgileri üç ana gruba ayırır:

... İşte onlar, bütün insanlar arasında ortak olan ilk makullerdir. Bunlara örnek, "Bütün parçadan büyüktür" ve "Bir şeye eşit şeyler birbirlerine eşittir" öncülleridir. Ortak ilk makuller, üç sınıftan oluşur. Birincisi, teorik geometrinin ilk

öncülleri; ikincisi insanın yapabileceği güzel ve çirkini bil-
meyi sağlayan ilk öncüller; üçüncüsü ise “gökler, ilk sebep
ve diğer ilkeler ile bu ilkelerden hudûsa gelme özelliğindeki
şeyler gibi insanın yapması mümkün olmayan mevcutların
durumlarını öğrenmekte kullanılan ilk öncüllerdir.”⁶

Farabi bu pasajda iki hususu vurgular. Birincisi, ilk
makullerin bütün insanlar arasında ortak olduğudur.
Buna göre insan nefsi var olduğunda şayet mizacında ilk
makulleri almasını engelleyecek herhangi bir kusur yok-
sa yani dış ve iç güçlerin işlevlerini yerine getirmesine
engel olan bir durum yoksa onda ilk makuller iradesiz
olarak meydana gelir. Oluşum sürecini kavramakta ira-
desizlik öylesine önemlidir ki ilk makullerin insan nefsi-
ne zaten çakılı olduğu dahi düşünülebilir. Nitekim Fara-
bi de başka pasajlarında böyle bir durumu ihsas edecek
cümleler kurar:

.... İnsanın bilgisinden yoksun kalamayacağı ilk öncüller,
pek çok şeyi içerir ve bunların rastgele herhangi biri denk
gelen herhangi bir sanatta kullanılmaz. Aksine bir sınıfı
bir sanatta, başka bir sınıfı başka bir sanatta kullanılır. ...
Hiçbir insanın bilmekten geri duramayacağı bu şeylerin ta-
mamı insanın var oluşunun başından itibaren onun zihnini-
de meydana gelmiş durumdadır ve garizîdir. Fakat insan
bazen zihninde meydana gelmiş şeyin farkına varmaz da
ona delalet eden bir sözü duyduğu takdirde onun zihninde
zaten bulunduğunu fark eder. Aynı şekilde bu şeyler onun
zihninde birbirinden ayrılmış değildir ve bu sebeple de in-
san onların her birini müstakil olarak göremez. Ne zaman
o şeylerin birbirinden ayrı lafızlarını duyarsa onları kendi
zihninde birbirinden ayrı olarak görür. Bundan dolayı bun-
ların belirsiz bir kısmının farkına varılmaması veya birbi-
rinden ayrışıklarının fark edilmemesi gerekir. Her ne za-

6 Fârâbî, *Ârâu ehli'l-Medîneti'l-fâdıla*, s. 103.

man insan bunlara delalet eden lafızları işitirse o takdirde onların farkına varır ve her birini başlı başına idrak eder.⁷

Bu cümleler, Farabi'nin ilk bakışta Platoncu bir görüşe vardığı hissini uyandıracak kadar ilk makullerin bütün insanlar tarafından başından beri bilindiğini ileri sürmektedir. Fakat Farabi'nin bilme ve öğrenme hususunda Platoncu olmadığını, bilmeyi bir tür hatırlamadan ibaret saymadığını biliyoruz. Bu sebeple bilgilerin adeta insanın doğuşundan beri onda var olduğunu ihsas eden "garizi" kelimesi, insan nefsinin düşünme öncesi bir aşamada gerekli hazırlıktan sonra bu ilkeleri aldığını ifade eder. Pasajın bir diğer vurgusu, ilkelerin başlangıçta bir bütün olarak bulunduğu ve süreç içinde birbirinden ayrıştığıdır.⁸ Farabi'nin nefsin kuvveden fiile intikaline ilişkin görüşünü bir bütün olarak dikkate alırsak ilk bilgilerin bütünlüğü birinci aşamada onların tek bir şey olarak veya genel varlık kavramı olarak meydana geldiği şeklinde anlaşılabilir. Varlık kavrayışının ayrıntılandırılması, iki yolla gerçekleşir. Birincisi, dış ve iç güçlerin kesintisiz bir şekilde işlevlerini yerine getirmesi sayesinde nefsin daimi bir hazırlık sürecinde bulunması ve genelden özele giden bir kavram ve önerme hiyerarşisi oluşturmastır. İkincisi ise Farabi'nin bu pasajda açıkça ve ısrarla dikkat çektiği dildir. Nesnelerin isimlerini öğrenmek, sadece onların birbirinden ayrıştırılmasını sağlamakla kalmaz; aynı zamanda genel yüklemelerin onlara özgü ve onların hallerini ifade eden yüklemlere dönüşmesini de sağlar. Farabi'nin

7 Fârâbî, *Risale'tü't-Tenbîh alâ sebîli's-sâde*, ss. 234-235.

8 Fârâbî'nin ilk bilgilerin kısımlarına ilişkin görüşü hakkında daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Hümeýra Özturan, *Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı*, ss. 96-109.

bilhassa *Hurûf*'ta dilin oluşumuna dair söyledikleri bu ikisinin eşzamanlı olarak gerçekleşmek zorunda olmadığını gösterir. Dahası, bilkuvve akıldan bilmelekeye geçiş aşaması dilin öğrenilmesiyle özdeşleştirilemez görünmektedir. Dil bizzat Farabi'nin de dikkat çektiği gibi bütünü parçalama ve geneli ayrıntılandırmada işlev görmektedir.

Ârâu ehli'l-medineti'i-fâdıla'dan alıntılanan metinde Farabi'nin ilk metinde dikkat çektiği ikinci husus ilk ve ortak öncüllerin metafizik, matematik ve ahlak olmak üzere bilginin bütün alanlarında olmasıdır. Farabi'nin ilk öncüllerin üç sınıf olduğu tespitini *Tenbîh*'teki açıklamalar ışığında anlamak mümkündür. Buna göre ilk öncüller, genelden özele doğru seyreden bir oluşum sürecinde belirginlik kazanır. Nitekim meseleyi nefsin kuvveden intikali bağlamında düşündüğümüzde de varlık kavramının ve "Şey vardır" öncülünün diğer kavram ve öncüllerin kendisinden türediği asıl olduğu anlaşılır. Bu bağlamda Farabi "insanın yapabileceği güzel ve çirkini bilmeyi sağlayan ilk öncüller" şeklinde ahlaki öncüller, varlığa ilişkin farkındalığın ahlaki farkındalığa dönüşmesini ifade eder. Hiç kuşkusuz ilksel ve ortak ahlaki öncüllerden bahsedebilmemiz için söz konusu dönüşümün, bir tür akıl yürütmeyle gerçekleşmemesi yani nazari olmaması gerekir. Öyle anlaşıyor ki Farabi, ilksel öncüllerin oluşum sürecini, bir bebeğin istidlal yapabildiği döneme kadar devam eden bir aşama olarak görmekte ve matematik, ahlaki ve metafizik ilkelerin tamamının istidlal öncesi aşamada meydana geldiğini düşünmektedir. Bu durumda nefsin en genel hazırlığıyla meydana gelen varlık anlamı, duyu verilerinin sağladığı hazırlığa bağlı olarak özelleşmekte ve metafizik, matematik ve ahlaki öncüllere dönüşmektedir.

İnsani özne, kuvveden fiile intikal ettikçe iyilik ve kötülüğe ilişkin genel idraki, hem tafsil edilir hem de davranışlara ilke olur. Bu bakımdan ahlaki bilinç iki yönlü olarak gelişir. Birincisi, herhangi bir davranış türünün tekrarına ihtiyaç duymaksızın oluşan iyilik ve kötülük idrakidir. İkincisi ise iyi veya kötü fiillerin yapılması neticesinde insan zihninde meydana gelen melekelerdir. Birinci kısım Sadrüşşeria'nın itikadiyyat adını verdiği kategoriye girebilir. Çünkü bu kısma girenler, ahlaki anlamın idraki olup ahlaki davranışa sebep olurlar. Nitekim hüsun-kubuh sorunu, hem usulün hem de kelamın sorunu olagelmıştır. Yani Sadrüşşeria'nın itikadiyyatın disiplini olarak zikrettiği kelam, tarih boyunca iyi ve kötünün anlamı, kaynağı, türleri, ilahi ve insani iradeyle ilişkisini inceleyegelmiştir. İkinci kısım ise Sadrüşşeria'nın vicdaniyyat dediği kısma tekabül etmektedir. Mesela iyiliğin, erdemin ve erdemsizliğin ne olduğu ile erdem ve erdemsizliklere ilişkin tanım ve açıklamalar, ahlaki bilincin davranışı önceleyen kısmına tekabül eder. Ama söz geliş cömertlik fiilleri neticesinden oluşan cömertlik melekesi veya yalan fiilleri neticesinde oluşan yalancılık melekesi ahlaki bilincin ikinci kısmına, yani Sadrüşşeria'nın vicdaniyyat dediği kısma, tekabül eder. Bu sebeple biz, itikadiyyat kapsamında değerlendirilen idraklerin bir kısmını da ahlaki bilinç kapsamında mütalaa edip vicdaniyyata dahil edebiliriz.

Farabi'nin bu yaklaşımını ahlaki bilincin oluşumunu açıklamak için hareket noktası kabul etmek mümkündür. Bu bağlamda ahlaki bilinci iki aşamalı olarak düşünebiliriz. Birincisi, dış ve iç duyu güçlerinin işlevlerini yerine getirdiği ve duyu verilerinin işlendiği, dolayısıyla in-

sani bilincin temellerinin oluştuğu aşamadır. Bu aşama özellikle bilincin, y6nlendirmeye ve dolayısıyla herhangi bir k6lt6rel etkiye açık olmayan oluşumuna tekab6l eder. Zira geniş anlamıyla herhangi bir k6lt6rel etki, bu aşamada bilincin genelliği karşısında fark edilebilir değildir. Buna g6re insan nefsi bir cevher olarak meydana gelir ama bu cevher bilgi durumu bakımından tamamıyla kuvve halindedir. G6z g6r6r, kulak işitir, ten dokunur, dil tadar, burun koklar, hiss-i m6şterek duyuları birleştirir, hayal b6lme ve parçalama yoluyla parçaları dışta bulunan ama b6t6n haliyle dışta bulunmayan formlar 6retir, vehim madde içindeki anlamı kavrar, nihayet nefis, anlamı yalın haliyle yani tam bir soyutlukla kavramak için hazırlanır. Bu hazırlık doğrultusunda nefsin kaynağı olan Fa'al Akıl'dan feyiz gelir. Gelen feyiz, belirli bir anlamın veya 6nermenin bilgisi olmayıp tamamıyla nefsin hazırlığıyla belirginleşen mutlak bir feyizdir. 6nk6 Fa'al Akıl b6t6n y6nleriyle bilfiil olduğundan onda herhangi bir nesnenin kavramı veya varlık durumlarına ilişkin 6nerme bulunmaz. Bu sebeple ondan genel bir feyiz gelir ve gelen feyiz, geldiği şeyin hazırlığına bağlı olarak belirginleşir. Yani bir bitkiye, hayvana veya insana gelen feyiz aynı iken bu nesnelerin hazırlığına yani mizacına bağlı olarak 6zelleşir. Bu durum, tamamıyla insanın bilgilenme s6reci için de geçerlidir. İnsan hangi durumda ve ne hususta hazırlanmışsa gelen feyiz onun bilgisine d6n6ř6r. İnsanın ilk bilgilerinin oluşum s6recinde ise b6t6n organlar, g6ler ve akıl işlevini yerine getirdiği halde belirli bir nesneye y6nelik hazırlık s6z konusu değildir. Anne rahminde bulunan veya yeni doğmuş bir bebeğin hazırlığı sadece varlıkla temastan ibaret olduğundan onun hazırlığı da Fa'al Akıl'dan gelen feyiz kadar genel ve belirsizdir. İşte

bu sebeple insana gelen feyiz, varlık kavramına ve “Bir şey vardır” önermesine dönüşür. Fakat oluşum süreci, ruh tarafından bilinçli olarak gerçekleştirilen bir düşünme iken bilincin bilincine vardığı bir düşünme değildir. Çünkü ruh, farkındalığın farkına varacak bir fiil haline henüz ulaşmamıştır. Bu nedenle de ilk bilgilerin oluşum sürecini tahlil etmek mümkün olmadığı gibi bunları herhangi bir şekilde tartışmaya açmak veya kanıtlamak da mümkün olmaz.

İşte ahlakın ilk öncülleri de bu aşamada oluşur. Evet, tıpkı varlık kavramı ve bir şeyin var olduğu öncülünde olduğu gibi ahlaki öncüllerin farkındalığa sunulması daha ileri bir aşamada gerçekleşir. Fakat gizli bir farkındalıkla da olsa insan iyi ve kötüye ilişkin temel kavrayışa ulaşır. Dahası, yukarıda açıklanan gerekçeden dolayı, insanın ahlaki bilinci bu aşamada bizzat ahlaki öznenin kendisi tarafından da yönlendirilmeye açık değildir. Bu sebeple tam da Farabi’nin söylediği anlamda evveli ve ortak bir durum söz konusudur. İkinci aşama ise dış ve iç duyu-lar tarafından getirilen verilerin farkındalıkla işlendiği aşamadır. Bu nedenle de ikinci aşamadan itibaren ahlaki bilinç, boyutları oldukça değişken olmakla birlikte hem ahlaki öznenin hem de başka öznelerin müdahalesine açıktır. Ahlaki bilinç anlamında vicdanın temeli, bu aşamalardan birincisidir. Birinci aşama, ikinci aşamada meydana gelen öncül ve melekelerle ne denli özelleşirse özelleşsin yine ilk genelliğini ve herhangi bir ahlaki yönlendirmeye kapalılığını hiçbir zaman tam olarak kaybetmez, ahlaki yargıların evrenselliğinin temelini oluşturur. Bu bakımdan vicdan temeli, ilkseldir yani bir istidlalle oluşmaz, ortaktır yani kişiden kişiye değişmez. Bunun tek

istisnası, yine Farabi'nin ifadesiyle, doğuştan ilk öncülleri kavrayamayanlar ile ilk öncülleri gereği şekilde kavrayanlardır. Doğal olarak böylesi kimselerin, vicdani öncülleri gereği gibi kavraması beklenemez.

O halde vicdaniyyat kapsamına giren idraklerin bir kısmı, insani öznenin kendi olması bakımından sahip olduğu idraklerdir ve yukarıda açıklandığı anlamda farkındalığın, farkındalığının bulunmadığı bir düşünmeye, diğer deyişle düşünme öncesi bir düşünüşe tekabül eder. Farabi'nin de işaret ettiği gibi bu idrakler, akıl gücünün zorunlu olarak sahip olduğu bilgiler olduğundan evrenseldir. İstidlal sürecinde oluşan idrakler ise zorunlu bilgilerden türetildiğinden bunların evrenselliği tartışılmıştır. Bu sebeple olsa gerek İslam filozofları ahlaki bilinci ifade eden müstakil bir terim kullanmazlar; ahlaki olsun olmasın bütün bilgi süreçlerini nefsin halleri olarak değerlendirirler. Bir nesnedeki hareket ve sükunların ilkesi olmak anlamındaki tabiatın bitki, hayvan ve insanda beslenme, büyüme, üreme hareketleri, iradi hareketler ve ihtiyari hareketlerin ilkesi olan nefse dönüştüğünü dikkate aldığımızda nefis yerine tabiat kavramını koymak mümkündür. Nitekim Sokrates'e ahlaken yapması veya yapmaması gerekenleri fısıldayan ve ruh (nefs) anlamına gelen "daimon" da vicdan (ahlaki bilinç) olarak yorumlanmıştır.⁹ Yukarıda Farabi'nin metinlerinden hareketle yapılan açıklamalar da göstermektedir ki nefsin heyulani akıl seviyesinden bilmeleke akla intikali, diğer bilgilerin yanında temel ahlaki önermelerin de kavrandığı yani ahlaki bilincin oluştuğu ilk aşamadır. Dolayısıyla insana içten

9 Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sokrates'ten Platon'a*, II, ss. 108-109. (Bu ayrıntıya dikkatimi çeken Hümeýra Özturan'a teşekkür ediyorum).

seslenen ve vicdan adı verilen ses, nefsin kuvveden fiile intikalinin veya dönüşüm ve soyutlanışının ilk aşamasında oluşan kavram ve önermelerin fikir gücü yoluyla tikelleştirilmesi veya belirli durumlara uygulanmasını ifade eder. Vicdanın sesi olarak kabul edilen şey, aynı zamanda ilkesel olarak kavranan şeylerin özel ve belirli durumlara uygulanmasında fark edilir. Bu açıdan bakıldığında Fârâbî'nin Aristoteles'in "fronesis" kelimesini Arapçada "teakkul" kelimesiyle karşılaşması oldukça dikkat çekicidir. Çünkü teakkul kelimesinin yer aldığı "tefa'ul" kalıbı, bir şeyi zorlamalı olarak yapmayı ifade eder. Genel ilkeler, belirli durumlara uygulanması esnasında bir tür zihinsel zorlama ve gerilim yaşanır. Bu sebeple ahlaki bilincin ilk aşaması, nefsin bilmeleke akıl seviyesine tekabül eder.

İslam filozoflarının ahlaki bilinci ifade etmek için ayrı bir terim kullanmamasının gösterdiği bir diğer husus, bilmeleke akıldan bilfiil akla geçişle ilgili genel açıklamanın ahlaki bilinç için de geçerli olduğunu düşünmeleridir. Buna göre nefis, duyu verilerinin sağladığı hazırlık sayesinde ilk bilgilerinden ikincil bilgilere intikal eder, diğer deyişle bilmeleke akıldan bilfiil akla geçer. Bilindiği üzere bilfiil akla geçiş, filozoflara göre esas itibarıyla nedensellik ilkesiyle sağlanır. Bu ise iki aşamalıdır. Birinci aşamada bir nesneyi kuran (mukavvim) özellikler ile nesnenin kurucu özelliklerinin uzantısı olan özellikler tespit edilerek ayrıştırılır. Yani nesnenin kendi içindeki nedensel yapılanma ortaya çıkarılır. İkincisi aşamada ise nesnenin bulunduğu varlık seviyesinde gerek kendisinin gerekse hallerinin nedenleri tespit edilir. Böylece türetilmiş bilgiler, nedenlerden oluştuğu ölçüde kesinlik ifade ederken nedenler gizli kaldığı ölçüde kesinlikten uzak-

laşır. Herhangi bir meselede nihai kesinlik ise metafizik kavrayışa ulaşıldığında yani nefsin kavram ve önermeleri tam bir soyutlukla kavradığı seviyede sağlanır. Bütün bu süreçte sadece fiziksel, matematiksel ve metafizik varlık değil; aynı zamanda insani varlık da kavranır ve ahlaki bilinç inşa edilir. Dolayısıyla ahlaki bilinç tıpkı diğer bilgiler gibi başlangıç itibariyle tartışmaya elverişli olmayan bedihi ve ilksel öncüllerden oluşsa da inşa sürecinde yine diğer bilgilerin tabi olduğu bilişsel süreçlerle oluşur. Metafiziğe varıncaya değin fizik ve matematik bilimlerde ulaşılan bilgilerin burhaniliği, mutlak burhanilik değil; bir şartla burhanilik olduğu gibi metafiziğe varıncaya değin insani varlık alanına ilişkin bilgilerin burhaniliği bir şartla burhaniliktir. Nitekim İbn Sina metafiziğin bütüncüleyici işlevine şöyle dikkat çeker:

İlimlerin ilkelerinin bazıları kendiliğinden açık değildir, bu ilkeler, ya o ilmin denginde olan tikel bir ilimde ya ondan daha genel bir ilimde açıklanması gerekir; böylece kaçınılmaz olarak ilimlerin en geneline ulaşırız ve diğer ilimlerin ilkeleri, bu en genel ilimde temellendirilmelidir. Bundan dolayı adeta bütün ilimler, bitişik şartlı önermeleri kanıtlar. Mesela: Eğer daire varsa falan üçgen şöyledir veya falan üçgen vardır. İlk Felsefeye (Metafiziğe) ulaşıldığında önbitişenin (mukaddemin) varlığı açıklanarak ilkenin -sözgelimi dairenin- varlığı kanıtlanır. O takdirde önbitişenin artbitişenin (talisinin) mevcut olduğuna dair burhân tamamlanır. Bu durumda sanki hiçbir tikel ilim, şartlı olmayan bir önermeyi kanıtlamamaktadır.¹⁰

İbn Sina bu metinde bütün disiplinlerdeki öncüllerin gerçek anlamda varlık olmak bakımından varlık anlamı kavrandığında kesinleşeceğini ve bilimsel bir hüviyet

10 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 112.

kazanacağını söyler. Metafiziğin sadece teorik felsefi bilimlerin değil, aynı zamanda pratik bilimlerin de tümeli olduğunu dikkate alırsak İbn Sina'nın "bütün ilimler" sözünün metafizik altındaki teorik ve pratik bütün disiplinleri kuşattığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla varlık anlamı ve şeylerin var olduklarına ilişkin ilksel kavrayış, hem teorik hem de pratik bilimlerin sonunda çeşitli süreçlerden geçerek aksi alınamaz bir kesinliğe ulaşır. Teorik bilimlerde bu süreç, fizik ve matematik bilimlerin alanına giren mevcutların hallerine ilişkin araştırmaları içerir. Pratik bilimlerde ise esas itibarıyla iki yönlüdür. Birincisi, mutluluğun, yetkinliğin ve erdemin ne olduğuna ilişkin kavrayışın elde edilmesi iken ikincisi, bu kavrayışla uyumlu ahlaki tercihler yapma melekesi kazanmaktır. Teorik olarak "mutlak varlığa" ulaşmak, doğa ve matematik varlığa ilişkin araştırmalar vasıtasıyla olduğu gibi pratik olarak "mutlak iyiye" ulaşmak da bilhassa ahlaki melekeler söz konusu olduğunda insani tercihlerin ıslah edilmesi vasıtasıyla olur. Böylesi bir ıslah için hiç kuşkusuz duyuların ve duyguların bu doğrultuda eğitilmesi gerekir. İşte bu eğitim süreci, Farabî'nin sözünü ettiği ilksel ahlaki öncüllerin birtakım aşamalardan geçerek hakiki bir erdem, yetkinlik ve mutluluğa dönüşür. Dönüşüm süreci ise davranışların ardındaki arzu ve gayelere göre şekillenir.

Adudüddin el-İci ve Taşköprizade'nin şu açıklamaları, hem ahlaki öncüllerin dönüşüm sürecini hem de ahlaki melekelerin oluşum sürecini tahlil etmek için önemli bir veri sağlamaktadır:

Ülkelerin en hayırlısı, sevgi etrafında oluşandır. Çünkü sevgi daimidir. Nefret ve kin etrafında toplanma ayrılığa götürür. Bu da, yani sevgi ülkesi ya hayır için, ya menfaat

için, ya haz için ya da bunların bir bileşkesi için var olur. Hayra gelince, mesela hikmet ehlinin dostluğu böyledir, bu sebeple onların sevgileri kesilmez ve bu sevgi bedenî hazla kesinlikle ilişkili olmayan bir hazzı verir. Bu sevgiyi tatmayan onu bilmez. Menfaatten dolayı olana gelince, iyilik yapılanın iyilik edene olan sevgisi, yaşlıların arkadaşlığı ve benzeri şeyler böyledir. Bu ilişkilerin kesintiye veya değişikliğe uğraması hızlıdır. Haz için olan, karı-kocanın sevgisi, delikanlıların ve onların yaşantısını benimseyenlerin arkadaşlığı gibidir. Hazzın çabuk ortadan kalkması ve sönmesi sebebiyle bu grup kısa bir zaman içinde birçok kez ilişki kurabilir ve ayrılabilir, bunların sevgilerinin kalıcı olması nadirdir, bu da hazzın karşılıklı devam etmesi beklenildiğinde olur. Ya da sevgi ülkesi bunlardan, yani bu üç şeyin terkibinden oluşur, mesela karı-kocanın birlikteliğindeki ortak haz ve menfaat böyledir.¹¹

Bu pasaj, her ne kadar özel olarak sevginin türlerinden bahsediyorsa da sevgiyle ilgili söylenenleri arzu ve akıl gücünün yönelişine uyarlamak mümkündür. Nitekim ilk ahlaki öncüllerin ahlaki hayatı yönlendirecek kavram, önerme ve nihayet melekeler dönüşümü, akıl ve arzuların ortaklığıyla sağlanır. Bu bağlamda ister aklın ister duyuların baskınlığıyla gerçekleşsin bütün ahlaki tercihler, bir yönelişle gerçekleşir. Yöneliş ise insanın bedensel veya akli taleplerine bağlı olacağından insan her bir fiilinde ya bir hazzı ya bir çıkarı ya bir iyiliği ya da bütün bunların bir bileşkesini gözetir. İlk bakışta akla gelenin aksine, haz, çıkar ve iyiliğin bileşkesi, öncelikle, sözü edilen dönüşümün ilk aşamasında en yoğun şekilde görünür. Bunun nedeni, bu aşamada hazzın aynı zamanda çıkar ve

11 Taşköprüzâde, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi*, ss. 228-229. (Alıntılanan metinde kalın harflerle yazılı cümleler içi'ye; diğer cümleler Taşköprüzâde'ye aittir.)

çıkarın da aynı zamanda iyi görünmesidir. Tam da bundan dolayı temyiz gücü gelişmemiş bir çocuğun iradi tercihlerinin ahlaki yoğunluğu düşüktür. Gerçi insan hangi yaş, bilgi ve tecrübeye olursa olsun iradi tercihlerinin sonuçlarıyla yüz yüze kalır. Fakat fiil, kendi varlığını idrak eden bir failin iradesiyle meydana gelmesi bakımından ahlakiliğe konu olsa bile haz, çıkar ve iyiliğin tam olarak ayrıştırılmadığı yahut ayrıştırılmasında güçlük yaşandığı durumlar, bilinç zaafı içerdiği ölçüde ahlakilik değerinden de yitirirler. Bu sebeple çocukluğun erken aşamasında çıkar, haz ve iyilik çoğunlukla birbirine karışır. Temyiz gücü geliştikçe bir şeyin haz vermesi, çıkar sağlaması ve iyi olması birbirinden ayrılmaya başlar ve duyumlar, hazlar, hayaller, acı, sevinç ve üzüntüler üzerine kurulan ahlaki tercihler bu üç farkındalığın gerilimiyle gerçekleşir. Bu durum, bir insanın ahlaki tercihlerinin şekillenmesi seviyesinde değil de genel olarak ahlaki bilincin oluşması seviyesinde ele alındığında ahlaki yargıların ilk öncüller seviyesindeki bedahet ve nesnelliği ilerleyen süreçte yerini haz, çıkar ve iyiliğe ilişkin kavrayış ve tercihlerin şekillendirdiği kesbiliğe bırakır. Kesbi kavram ve öncüller seviyesi, hiç kuşkusuz, öznelliğe açıktır ve ahlaki yargılarla ilgili tartışmaların önemli bir kısmı da bundan kaynaklanır. Çünkü ahlaki bilincin ayrıntılanması sürecinde iyiye ilişkin kavrayış, hem çoğunlukla kişinin yaşadığı toplumun yaygın görüşlerinden kaynaklanır hem de insan doğasından kaynaklanan arzu ve eğilimlerin etkisine daha fazla açıktır. Dilden ve toplumdan tevarüs edilen iyilik kavrayışı, şahsi arzu ve eğilimlerin dengelenmesini sağlar. Yani haz ve çıkar, dilsel ve toplumsal iyiye göre şekillendirilir ve ahlaki anlamda iyi ve kötü, genel kabulde belirlenir. Bundan dolayı filozoflar “Adalet iyidir

ve zulüm kötüdür” gibi temel ahlaki yargıların meşhurat kategorisine girdiğini düşünürler. Fakat iyyinin toplumsal kavrayışı, birlikte yaşama zorunluluğu ile ahlakın altın kuralı sayılan “Kendin için istediğini başkası için de isteme” esasına göre şekillendiğinden haz ve çıkarın da genel olarak söz konusu zorunluluk ve altın kurala uyumlu bir şekilde yönlendirilebileceği bir ahlaki bilinç oluşur. Şahsi arzu ve eğilimlere olanca açıklığına rağmen gündelik hayatı yönlendiren tecrübi bir birikim olarak ahlaki bilinçteki ortaklığın yahut ahlaki bilincin “teori öncesi nesnelliğinin” nedeni budur.

Ahlaki bilincin nesnelliği, daha ziyade iyyinin ne olduğuna ilişkin farklı görüş ve teoriler ortaya çıktığında görülür. Ahlaki iyyinin ne olduğuna ilişkin incelikli bir araştırma, hiçbir zaman salt ahlaki bir tartışma olamaz. Çünkü ilk bilgilerde varlığa ilişkin ilk kavram ve önermelerin aynı zamanda ahlaka ilişkin ilk kavram ve önermeleri de içermesinde olduğu gibi ahlaki iyi, mutlak iyyinin bir uzantısı olmak durumundadır. Dolayısıyla mutlak iyyinin ne olduğuna ilişkin bir araştırma, zorunlu olarak ahlaki iyyinin ne olduğuna ilişkin bir araştırmaya kaynaklık edecektir. Bu durumda ilk ahlaki öncüllerin bedihiliği tıpkı diğer bilgilerde olduğu gibi sonraki yargıların kesinliği ve doğruluğunu garanti edemeyecek ve ahlaki düşünmenin ilkelerine ilişkin müstakil bir araştırmaya ihtiyaç duyulacaktır. Diğer deyişle ahlaki iyyinin mahiyetine ilişkin ilksel kavrayış, tümel bir idrak olarak yeniden kazanılacaktır. Bu ise esas itibarıyla metafizik bir araştırmadır. Farabi ve İbn Sina gibi filozoflar, tam da bu nedenle, vicdani-ahlaki idraklerin nesnelliğini, bilgi teorisiyle değil; metafizikle temin etmeyi amaçlamışlardır. Zira yukarıda alıntılanan İbn Sina metninde belirtildiği üzere metafiziğe ulaşınca-

ya dek fizik ve matematik bilimlerde varılan yargıların içerdiği gizli soru, ahlak, iktisat ve siyaset için de geçerlidir. Bu bağlamda ahlaki iyyinin mahiyeti nihai tahlilde metafizikte kavranır ve meşhurata dayalı idrak, burhani idrake dönüşür. Diğer deyişle ahlaki melekelerin erdem veya erdemsizlik oluşuna ilişkin burhani idrak, ancak nefis soyutlandığı (*tecerrüd*), yetkinleştiği (*kemal*) ve hakiki mutluluğu (saadet) kavradığı zaman gerçekleşir. Böylece metafiziğin nesnelliği ahlakın nesnelliğini garanti eder.

Ahlaki bilgilerin nesnellik ve öznelliğine ilişkin daha ayrıntılı bir tartışma kelam kitaplarında görülür. Kelamcılar hüsun-kubuh sorunu bağlamında ahlaki değerlerin hem varlık hem de bilgi bakımından nesnelliği sorununu ele almıştır. Buna göre iyilik ve kötülük üç anlamda kullanılır. Birincisi, doğaya uygun olana iyi, doğaya aykırı olana kötü denilmesidir. İkincisi, akıl için yetkinlik olan şeye iyi, eksiklik olan şeye ise kötü denilmesidir. Mesela bilgi, akıl için bir yetkinlik iken cehalet eksikliktir. Üçüncüsü ise yapanın övüldüğü ve peşinen veya ileride ödüllendirildiği şey iyi iken; yapanın yerildiği ve peşinen veya ileride cezalandırıldığı şey kötülüktür. Mu'tezile ve Eş'ariler, ilk ikisinin akılla bilenebileceği hususunda hemfikirdir. Yani insan, kendi doğasına aykırı veya uyumlu olan ile kendi aklı için yetkinlik veya eksiklik sayılacak durumları bilir. Tartışma üçüncü kısımdadır ve ahlakilik niteliğine sahip asıl kısım da budur. Bu kısım ile ilgili ahlaki hükümlerin ontolojisi ve epistemolojisi hakkında Mutezile düşünürleri iki önemli iddiada bulunmuştur. Ontolojisine dair iddiaları şudur: Ahlaki değerler, fiillerin zati özelliğidir. Böyle olduğu için iradeli olarak gerçekleştirilen bütün fiiller, ya özü gereği iyi yahut özü gereği kötüdür. Fiil, zati nedeniy-

le yani fiil olmak bakımından iyi veya kötü olduğundan ahlak, insani özneyi aşkındır, ilahi faili de kuşatır. Bu bağlamda Tanrı'nın fiilleri de kendi olmaları bakımından iyi veya kötü hükümlerine konu olmaya elverişlidir. Müteahhirun Mu'tezile imamı Ebu Haşim el-Cübbai (ö. 321/933) fiillerin iyilik ve kötülüğü hakkında "vucuh teorisi" olarak bilinen bir görüş ileri sürmüştür. Ona göre fiillerin iyilik ve kötülüğü onların sahip olduğu yönlerle bilinir. Ebu Haşim'in değerini zatılığı teorisinden farklı olduğu izlenimi veren bu görüşü, takipçilerinden Kadı Abdülcebbar (ö. 415/1025) tarafından da savunulmuş ve sonraki Mu'tezile'nin neredeyse ortak kabulüne dönüşmüştür. Hatta önde gelen geç Mu'tezililerden el-Melahimi (ö. 536/1141), Gazzali'nin (ö.505/1111) Mu'tezili teoriye yönelik değerini zati olduğunu dikkate alan eleştirilerini Mu'tezile'nin görüşünü temsil etmediği gerekçesiyle tahfif eder. Lakin dikkatli bir inceleme vucuh teorisinin değeri kendinde varlığıyla ilgili olmadığını, kendinde iyi veya kötü olan fiilin iyilik ve kötülüğünün bir kısım yönler sayesinde bilenebileceği iddiasını taşıdığını gösterir.¹² Dolayısıyla vucuh teorisi, ahlaki değeri ontolojisine değil; epistemolojisine dairdir. Kur'an'dan hareketle evrensel bir varlık ve değer teorisi inşa etmeyi amaçlayan Mu'tezililer, ahlaki hükümlerin sadece nesnel varlığını iddia etmekle kalmamış, ayrıca bu hükümlerin akıl tarafından bilindiğini iddia etmiştir.

O halde ahlaki ilke ve melekelerin tamamı, Mu'tezile'ye göre insan aklının bildiği ve donandığı hatta bilmek ve donanmak durumunda olduğu şeylerdir. Toplumdan topluma değişmeyeceği gibi, bir peygambere muhatap

12 Vucûh teorisi hakkında ayrıntılı bir inceleme için bkz. Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi Kâdî Abdülcebbar Örneği*, ss. 449-463.

olmaya da bağılı değildir. Peygamberlik müessesesi, insan aklının bilebileceği hususlarda lütuf iken Allah'a yaklaştıran ama insan aklıyla bilinemeyecek hususların ise bildirildiği mercidir. Bu sebeple vicdaniyyatın peygamberden bağımsız kavranabilen kısmının hem ontolojisi hem de epistemolojisi, Mu'tezile'ye göre, evrensel ve nesneldir. Yani ahlaki değerler insani varlıktan bağımsız hatta onu aşkın bir nesnel varlığa sahiptir ve bütün insanların bu değerleri akılla bilmesi mümkündür. Ancak bir peygamberden öğrenilebilecek ibadet vb. uygulamalar neticesinde oluşan vicdaniyyat ise peygambere ittibayı gerektirdiğinden ancak peygamberliğin ispatı aracılığıyla genelleştirilebilir.

Mu'tezile'nin bu ontolojik ve epistemolojik nesnelciliğine karşılık Eş'arilik fiillerin iyi ve kötü oluşunun onların zati vasıfları olmadığını, ilahi iradeyle belirlendiğini iddia etmiştir. Ahlaki değerlerin belirleyicisi Tanrı olduğundan Eş'arilere göre iyilik ve kötülüğün bilgisi de nesnel değildir ve ancak bir peygamberin tebliğiyle bilinir. Evet, insan kendi doğasına uygun veya aykırı olanı yahut kendisi için eksiklik ve tamlık olan şeyleri bilebilir ama bu şeyler, ahlaki anlamda övgü veya yergiye konu olmayacağı için ahlaki bir nesnellik oluşturmaya temel olamaz. Bu bağlamda Eş'arilere göre ahlaki hükümlerin nesnellüğünden ziyade bağlayıcı olup olmayacağı önemlidir. Şayet ilahi bir emir ve yasak varsa bağlayıcılıktan bahsedilebilir. Aksi halde övgü veya yergiyi gerektiren bir bağlayıcılıktan bahsedilemez. Bağlayıcılık ise esas itibariyle nübüvvetin ispatına dayalıdır. Peygamberlik ispat edildikten sonra onun Allah'tan getirdiği haberin bağlayıcı olduğu da kanıtlanmış olur. Dolayısıyla Eş'arilere göre akla daya-

lı bir nesnellik değil; vahye dayalı bir bağlayıcılık esastır. Akıl, teklifin dayanağı olmakla birlikte vahiy, hem bilfiil teklife muhatap olmada hem teklif edilen şeylerin belirlenmesinde etkindir. Bu sebeple doğaya uygun olan veya olmayan şeyler ile akıl için eksiklik veya yetkinlik olan şeylerin insan aklınca bilinebilir olması herhangi bir ahlaki yükümlülük doğurmaz, çünkü dinen bu bilginin bir bağlayıcılığı yoktur. Dini naslardan hüküm çıkarmanın ve dolayısıyla kıyasın hayati konumda olmasının bir nedeni de budur.

Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in görüş birliği ettiği ilk iki kısmın da genel anlamıyla vicdaniyyat kapsamına girdiği ve bu anlamda ahlaki bilincin iki yönü olduğu söylenebilir. Birincisi, uygunluk ve uygunsuzluk ile eksiklik ve yetkinliğin bilgisi anlamındadır. İkincisi ise övgü veya yergiye konu olanların bilgisi ve bunların uygulaması neticesinde oluşacak melekeler anlamındadır. Fakat birinci kısma girecek bilgilerin uygulaması, övgü ve yergiye konu olabilecek ve peşinen veya ileride mükafat ve cezayı hak edecek şekilde değerlendirilemediği takdirde Eş'ariliğe göre ahlakilikle nitelenmeyecektir. Kuşkusuz bir Eş'ari düşünürüne göre birinci kısma giren bilgiler, insani öz-nede pratik hayata ilişkin farkındalık doğurur; bireysel veya toplumsal gayeye uygun ve elverişli olanları belirlemeyi sağlar. Lakin bunlar, insani gayeye uygunluğu esas aldığı sürece, ahlaki melekeleri değil; mesleki melekeleri meydana getirir. Mesela kobra zehrinin insan doğasına uygun olmadığı bilgisi veya bir şehirde alt yapı yatırımlarının şehirde yaşayan insanlar için yetkinlik olduğu bilgisi, birinci kısma girer. Fakat bu bilgilerden birincisi, eczacılık ve tıpla; ikincisi de belediyecilikle ilgili sonuçla-

ra yol açar. Dolayısıyla insani öznenin oluşturduğu melekeler de genel olarak mesleki ve hikemi melekelerdir. En azından Eş'arilere göre davranışlara, kulun sorumluluğu bağlamında anlam kazanan iyilik veya kötülük değerleri katılmadan ahlakilikten bahsedilemez. Bu bakımdan Mutezile ve Eş'arilerin görüş birliğine vardığı kısımdan, tanımlanan bir insani gayeye -bu gaye doğal veya sınai olabilir- uygun olmak veya olmamak anlamında adaba ilişkin bir bilince ulaşmak mümkündür fakat bu bilinç, ahlaki bir bilinç değildir.

Sadrüşşeria doğal olarak kişinin lehinde ve aleyhinde olan şeyler kapsamının bir bütün olarak insani idrak alanı olduğunu ifade etmektedir. Bu durum bizi vicdaniyyat kapsamına giren idraklerin ikinci temel özelliğine ulaştırır: Vicdaniyyat kapsamına giren ahlaki melekeler, kişinin lehinde veya aleyhinde olabileceğinden, iyi olabileceği gibi kötü de olabilir. Dolayısıyla ahlaki bilinç, iyilik ve kötülük melekelerinin tamamını içerir. Bu bağlamda vicdan kavramı, ahlak kavramını andırır. Ahlak kavramı da insan nefsinde meydana gelen iyi veya kötü huyları ifade etmesine rağmen gündelik dilde iyi huylarla donanan kimseye ahlaklı; kötü huylarla donanan kimseye de ahlaksız denir. Bunun gibi her ne kadar gündelik dilde "vicdansız" tabiri kullanılsa da vicdanın da iyi ve kötüsünden bahsetmek mümkündür. Dolayısıyla Müneccimbaş'ın *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye* adlı eserinden sahih vicdan ve fasit vicdan terkiplerinden¹³ yardım alarak insan zihninde temel ahlaki hükümlerden çıkarılan yanlış sonuçlar ile kötü fiiller neticesinde insanda meydana gelen erdemsiz-

13 Müneccimbaş'ın değerlendirmeleri hakkında ayrıntı için bu kitapta Asiye Aykıt tarafından kaleme alınan makaleye bakılabilir.

lik melekelerini fasit vicdan; doğru çıkarımlar ile iyi fiiller neticesinde meydana gelen erdemlilik melekelerini sahih vicdan olarak adlandırabiliriz.

Sonuç

Sonuç olarak vicdaniyyat, esas itibariyle aklın bir yönünü ifade eder. Bu yön kapsamında düşünölebilecek bilgi ve melekelerin üç temel özelliğı vardır. Birincisi: Vicdaniyyatın dayanağını oluşturan öncüller, farkındalıklı akıl yürötmeyi önceleyen bir düşünmede varlık kazanır ve bütün vicdani öncüller bu bedihi ve zorunlu idraklerin bir uzantısı olarak meydana gelir. Bu sebeple filozoflara göre nefsin bilmeleke haline tekaböl eder. Dolayısıyla da ilk ahlaki öncüllerden diğör öncüllerin türetilmesi, genel olarak bilkuvve aklın bilmeleke ve bilfiil akla dönüşme sürecinin bir parçasıdır.

İkincisi: Vicdan, Mu'tezile'ye göre ahlaki önermelerin akli ve nesnel oluşu nedeniyle evrensel ve nesnel iken Eş'arilere göre akli olmadığından nesnel değildir; dini bir nesnelliğı haizdir. Bununla birlikte Eş'arilere göre de doğaya uygunluk anlamında yahut insan için eksiklik ve tamlık oluşu anlamında iyi ve kötünün akli oluşu nedeniyle nesnelliğinden bahsedilebilir. Belki bu seviyedeki aklilik, ahlakın genel ilkelerinin ortaklığını temellendirmek için kullanılabilir. Fakat sözü edilen anlamda aklilik, ahlaki anlamda iyi ve kötü olmadığından evrensel bir ahlak, teorik olarak değil, ancak olgusal olarak tespit ve iddia edilebilir.

Üçüncüsü: Vicdaniyyat kapsamına giren türetilmiş idrakler, değerden bağımsızdır. Diğör deyişle vicdaniyyat

hem iyi hem de kötü melekeleri içerir. Her ne kadar ilk ahlaki öncüllerin saf iyiliğinden bahsetmek ve insanların ortak ahlaki tutumlarını bu ilkelere dayalı açıklamak mümkünse de bu ilkelerin türetilme süreci, akıl ve duyular çatışmasıyla gerçekleştiğinden arzuların, eğilimlerin, çeşitli yetkinleşme ve gaye tasavvurlarının etkisine açıktır. Bu sebeple de ilk ahlaki ilkeler, erdem ve erdemsizlik melekelerine kaynaklık eder. Ahlakın ilk ilkelerinin erdem ve erdemsizlik melekelerine dönüşmesi, doğru bir öncüller kümesinin, yanlış orta terimlerle veya bozuk formlarla oluşturulan kıyaslar nedeniyle yanlış bilgilere evrilmesi yahut doğru orta terim ve doğru formlarla oluşturan kıyaslar sayesinde doğru bilgilere evrilmesine benzer. Nasıl ki türetilen öncüllerin doğruluğu ve yanlışlığı ilksel öncüllerin doğruluğundan bir şey eksiltmiyorsa, erdem ve erdemsizlik olan türetilmiş melekeler de ilk öncüllerin niteliğini değiştirmez. Yine nefsin diğer kazanılmış bilgileri ilk bilgilerini işlevsiz kılmadığı; tam tersine bütün süreçlerinde ilk bilgilere dayandığı gibi nefsin kazanılmış ahlaki bilinci de ilksel ahlaki bilinci iptal etmez; tam tersine bu bilinç üzerine kurulur. İnsanın iyiliği fısıldayan ilk ses olarak varlığını sürdüren bu bilinç, vicdaniyyatın dayanağı olup iyi ve kötü melekelerle donanmış bütün insanlarda var olmaya devam eder. Tam da bu bağlamda türetilmiş ahlaki bilinç anlamında vicdaniyyat olgusal olarak alabildiğine çeşitlilik gösterse bile vicdaniyyatın temelini oluşturan ilksel ahlaki bilinç saflığını korur. Bir insanın hangi yaş ve ahlaki seviyede olursa olsun dini düşünce açısından tövbe umudu, felsefi düşünce açısından ıslah umudu işte bu temel ahlaki bilince dayanır.

Bu veriler ışığında günümüz Türkçesinde kullanılan vicdan kavramı, klasik usul geleneğinde kullanılan vicdaniyyat kavramının bir uzantısı olarak değerlendirilebilir. Kelime klasik dönemde de tamamıyla aynı bağlamda kullanılmıştır. Gerçi klasik kullanımının ahlak kapsamı dışında mütalaa edilmesi gereken bir başka yönü daha vardır ama usul ve ahlak eserlerinde kullanıldığı haliyle tamamen ahlaki idrak ve bilinç bağlamında kullanılmaktadır. Vicdan kelimesinin Batı'da bilincin ahlaki yönünü ifade eden terimin çevirisi olarak tercih edilmesi, onun klasik kullanımıyla da uyumludur. Türetilmiş ahlaki idrakler kastedildiğinde orijinalinde değerden bağımsız görünen kelimenin daha da özelleşerek "vicdansız" gibi türetmelerinin yapılması da değerden bağımsız olan ahlak kelimesinin iyi huylarla sınırlanıp kötü huylarla donanan kimseye ahlaksız denilmesine benzer.

Kaynakça

- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sokrates'ten Platon'a* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008).
- Cengiz, Yunus, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi Kâdî Abdülcebâr Örneği* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012).
- Farabi, *Ârâu ehli'l-Medîneti'l-fâdile*, nşr. Albert Nasri Nadir (Beyrut: Darü'l-Meşrik, 1985).
- Farabi, *Risaletü't-Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde*, nşr. Sehban Halifat (Amman: el-Camiatü'l-Ürdüniyye, 1987).
- İbn Sina, *Kitâbu's-Şifâ İkinci Analitikler* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006).
- İbn Sina, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004).
- Özturan, Hümeýra, *Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013).

Sadruşşeria, *Tavzih (Tenkih ve Telvih'le birlikte)*, nşr. Muhammed Adnan Derviş (Beyrut: Darü'l-Erkam, 1998/1419).