ÖMER
TÜRKER

ah-lâk

YENİ
BİR
YAKLAŞIM

TEMEL BİR MESELE

KTB EMME

ISBN: 978-625-7014-04-5
© 2018 Ketebe Kitap ve Dergi Yayıncılığı A.Ş.

Ketebe Yayınları: 214 | **Temel Bir Mesele - 6**

Editör
Lütfi Sunar

Kapak
Harun Tan

Düzelti
Ayşegül Türker

Mizanpaj
Nilgün Sönmez

1. BASKI
Aralık 2019
İstanbul

ketebe.com

Ketebe Yayınları
Sertifika No. 34989
Maltepe Mahallesi Fetih Caddesi No: 6 Dk: 2 Topkapı 34010 İstanbul
Tel: 212.612 29 30
e-mail: ketebe@ketebe.com

Baskı ve Cilt
Matsis Matbaa Hizmetleri San. ve Tic. Ltd. Şti
Sertifika No: 40421
Tevfik Bey Mah. Dr. Ali Demir Cad. No: 51 Sefaköy Küçükçekmece / İstanbul Tel: 212 624 21 11

© Eserin her hakkı anlaşmalı olarak Ketebe Kitap ve Dergi Yayıncılığı A. Ş.'ne aittir. İzinsiz yayınlanamaz. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

Ahlâk

Yeni Bir Yaklaşım

ÖMER TÜRKER

KETEBE

Ömer Türker

1997 yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 1999 yılında Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde "Mukatil b. Süleyman'ın Tevil Anlayışı" başlıklı, erken dönem Kuran tefsirinin bilgi teorisi açısından teorik çerçevesini inceleyen yükseklisans tezini tamamladı. 2006 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde "Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıkî ve Dilbilimsel Temelleri" başlıklı doktora tezini tamamladı. 2005 ve 2012 tarihileri arasında İSAM'da araştırmacı olarak çalıştı. Nisan 2012'den itibaren Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Bölümü'nde öğretim üyesi olarak göreve başladı ve halen bu görevini sürdürmektedir. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı, İslam'da Metafizik Düşünce, Erken Dönem Tefsirlerinde Tevil Sorunu, Varlık Nedir?* başlıklı kitaplarının yanı sıra Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî ve Seyyid Şerif el-Cürcânî gibi önde gelen filozof ve düşünürlerden çevirileri bulunan Ömer Türker'in çalışmaları, metafizik ve bilgi teorisi üzerine yoğunlaşmıştır.

İçindekiler

Önsöz 7
Ahlâki Tefekkürü Yeniden İnşa Etmenin İmkânı 11
İnsanın Mahiyeti Üzerine Bir İnceleme 23
Fizik-Metafizik İlişkisi:
Fizikten Bağımsız Bir Metafizik 33
İdrak ve Anlam: Yeni Bir Ontolojiye Doğru 41
Ahlâkın Kaynağı Nedir? 50
Ahlâki Bilincin Nesnel Doğası 64
Niyet: İrade ve Gaye 94
Ahlâki Müeyyide 114
Ahlâki Tecrübenin İnşasında Başkanın Rolü 142
Ahlâka Yeni Bir Bakış 167
İleri Okumalar 172
Kaynakça 173
Dizin 177

Önsöz

Düşünce tarihi Eflâtun, Aristoteles, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Fârâbî, Spinoza ve Kant gibi büyük ahlâk düşünürlerine şahitlik etse de ahlâki tecrübenin kuruluş süreci hâlâ pek çok belirsizlik içermektedir. Modern bilimlerdeki gelişmeler, söz konusu belirsizlikleri daha da artırmış ve ahlâki bir hayatın nasıl mümkün olduğu sorusu, değerler krizinin derinden yaşandığı modern dünyada ivedilik kazanmıştır. Bu bağlamda bu kitap, ahlâki bilinç ve tecrübenin kuruluş sürecini tahlil ederek ahlâki vasfının anlamı, kapsamı ve değerinin ne olduğu sorularına cevap vermeyi amaçlamaktadır. Yapılan tahlillerin nihai hedefi, ahlâki tecrübenin inşasının olabildiğince uygun bir tasvirini yaparak ahlâki tercihlerimize ilişkin eleştirel bir düşünme biçimini geliştirmek ve ahlâklı olmanın koşullarını yeniden belirleyebilmektir.

Bu kitabın hikâyesi sevgili dostum Lütfi Sunar'ın Ketebe Yayınları için hazırladığı "Temel Bir Mesele Dizisi"ne bir ahlâk kitabı yazmamı teklif etmesiyle başladı. Lütfi Sunar,

benden ahlâkın temel meselelerini giriş düzeyinde ele alan bir kitap hazırlamamı talep etti. Ben de çeşitli vesilelerle kaleme aldığım ahlâk yazılarını bir kısım ilavelerle bir araya getirerek elinizdeki eseri hazırladım. Bu kitapta temelde iki hedefi gerçekleştirmeyi amaçladım. Birincisi, ahlâki bir varlık olarak insan doğası, ahlâkın temeli, ahlâki bir eylemin gerçekleşme süreci ve erdemlerin oluşumunda toplumsallığın etkisi gibi ahlâkın bütün dönemlerdeki temel meselelerinin tartışılmasıdır. İkincisi ise ahlâkın temel meselelerini, tasvirî bir anlatımdan ziyade belirli ve daha özgün bir yaklaşımla ele alabilmektir. Bu doğrultuda kitapta insan doğası, yeni bir ontoloji kurmanın imkânı ve fizik-metafizik ilişkisi gibi ahlâkı yeniden ele almayı mümkün kılacak tartışmalara yer verilmiştir.

Kitabın temel amacı bağlamında ahlâkın temel meselelerinin genel bir anlatımını yapmak benim hedeflerim arasında yer almadı. Her ne kadar eksik tarafları olsa da Türkçede, hem Batı ahlâk düşüncesi hem de İslam ahlâk düşüncesi hakkında böylesi kitaplar bulunmaktadır. Dolayısıyla elinizdeki kitap, münhasıran benim ahlâki tefekkürü taşımak istediğim mecra ve seviyeye işaret ettiği ölçüde maksadına ulaşmış olacaktır. İşaret ettiği ölçüde diyorum çünkü pratik felsefe alanını bir ahlâk teorisi olarak yeniden inşa etmeyi amaçlayan bir kitap üzerinde çalışıyorum. Şayet tamamlamak müyesser olursa ikinci kitap, ahlâki tefekkürün ulaşması gerektiği mecra ve seviyeye bir işaret olmaktan çok bizzat oraya taşınması işini üstlenecektir. Bu kitap ise ahlâk alanıyla yakından ilgili başlangıç seviyesindeki okurun temel meselelerle irtibat kurabileceği ve ahlâk hakkında tefekküre giriş yapabileceği, orta ve ileri düzeyde bir okurun ise varmak istediği hedefi açıklıkla görebileceği bir seviyede kaleme alınmıştır.

Bu vesileyle hem kitabın hazırlanmasına vesile olduğu hem

de editörlük işlerini deruhte ettiği için sevgili dostum Lütfi Sunar'a minnettarım. Ayrıca başta Yusuf Genç olmak üzere kitabın yayına hazırlanmasında emeği geçen Ketebe Yayınları çalışanlarına teşekkür ediyorum. Kitap, yaklaşık üç asırdır sadece siyasi ve ilmî değil aynı zamanda ahlâki buhranın da pençesinde yoğrulan İslam ümmetinin ahlâki tefekkürüne katkı sağlayabildiği ölçüde bahtiyar olurum.

Ömer Türker
7 Eylül 2019, Üsküdar

GİRİŞ

Ahlâki Tefekkürü Yeniden İnşa Etmenin İmkânı

İslam geleneğinde ahlâk teorisi veya düşüncesi, çeşitli açılardan bilgi teorisi, fizik teorileri, toplum teorileri ve metafizik teorilerle ilişkilidir. Ahlâki kavram ve önermelerin zihnimizde nasıl oluştuğu ve tikel uygulamalarda nasıl üretildiği, ahlâkın bilgi teorisiyle ilgili yönünü oluşturur. İnsanın fiziksel yapısı ve özellikleriyle ahlâki davranışları, erdem ve erdemsizliklerinin nasıl bir ilişkisi olduğu, ahlâkın fizik teorisiyle ilişkili yönünü oluşturur. Ahlâki ilke ve uygulamalarda dilin, çevrenin, geleneklerin en genel hâliyle kültürel ögelerin etkisinin ne olduğu, ahlâkın toplum teorileriyle irtibatlı yönüdür. Nihayet hem iyilik ve kötülüğün hem de iyilik ve kötülüğe ilişkin bilgilerimizin kaynağının ilahi bir varlığı gerektirip gerektirmediği, ahlâki davranışlarımızı açıklamak için kullanmak durumunda olduğumuz gaye, yetkinleşme, mutluluk ve hoşnutluk gibi kavramların fiziksel dünyanın ötesine geçip geçemeyeceği ise ahlâkın metafizik teorilerle ilişkili yönünü oluşturur.

İslam geleneğinde ahlâk düşüncesi, İslam'ın bir din olarak doğuşu ve zamanla büyük kültür ve düşünce geleneklerine dönüşmesi sürecinde oluşmuştur. Dolayısıyla onun dayandığı bilgi, fizik, toplum ve metafizik teorileri, klasik dünyanın öğretileridir. Bilindiği üzere modern dönem, klasik dünyaya ait bilgi, fizik, toplum ve metafizik öğretilerin bir bütün olarak sorunsallaştırıldığı, eleştirildiği, bazı yönleriyle yeniden inşa edildiği ve bazı yönlerinin terk edildiği bir zaman dilimine tekabül eder. Doğal olarak bu eleştirel okumadan hem bir bütün olarak İslam geleneği hem de İslam ahlâk düşüncesi payına düşeni almıştır. Ahlâk söz konusu olduğunda her ne kadar İslam geleneği klasik dünyadaki iddialarını sürdürmeye devam etse de eski konumundan epeyce uzaklaşarak teorik seviyede ahlâki bilinci ve pratik seviyede ahlâki davranışı üretme kapasitesini ancak sınırlı bir şekilde muhafaza edebilecek duruma gerilemiş ve evrensel seviyede norm koyma kapasitesini kaybetmiştir. Hiç kuşkusuz bunun nedeni, ahlâk teorisinin temelini oluşturan bilgi, fiziksel dünya, toplum ve metafizik alanlardaki üretim gücünü kaybetmiş ve bu alanları üreten zihinlere bağımlı hâle gelmiş olmasıdır. Bu bağlamda İslam ahlâk düşüncesinin eski konumunu yeniden kazanabilmesi diğer deyişle ahlâki bilinç ve davranışları üretme iddiasını sürdürebilmesi, söz konusu alanlardaki engellerin kaldırılması veya bu sürekliliği sağlayacak nedenlerin yeniden inşasını gerektirir. Öyleyse İslam ahlâk düşüncesini yeniden ele almanın imkânı, onun tam da eskimeye, işlevsizleşmeye ve yokluğa maruz bırakıldığı alanlarda aranmalıdır.

Yukarıda da belirtildiği gibi söz konusu alanların başında bilgi teorisi gelir. İslam'da ortaya çıkan ilk teorik sorunları dikkate alırsak, İslam geleneğinin esas itibarıyla veya aynı zamanda ahlâka ilişkin tartışmalarla yola çıktığı söylenebilir. Başlangıçtaki hilafet sorunu, salt siyasi değil dinî içerikli bir ahlâki sorun olarak da değerlendirmelidir. Hilafet sorununun ardından gelen mürtekib-i kebire (büyük günah işleyenin dinî

kimliği) sorunu ile bunu izleyen kader ve özgürlük sorunu, kelami oldukları kadar ahlâki sorunlardır. Bu sorunların ortaya çıkardığı tartışmalar, Müslüman düşünürleri, teklifin sınırlarını belirleme tartışmasına yöneltmiştir. Böylece onlar Tanrı'nın ahlâkiliğini soruşturarak ahlâki anlamda iyi ve kötünün kaynağının ne olduğunu tartışmaya başlamışlardır. Her ne kadar bütün dönemlerde aynı canlılığı koruduğu söylenemezse de hüsün-kubuh sorunu olarak adlandırılan bu tartışma, 19. yüzyıl sonuna değin varlığını sürdürmüştür.

Tuhaftır ki ahlâkın kaynağına ilişkin bu tartışma, ahlâk kitaplarında ciddi bir yer bulamamış, daima kelam ve fıkıh usulü kitaplarında varlığını devam ettirmiştir. Bunun sebebi, İslam ahlâk literatürünün felsefi ahlâk teorisiyle bilimsel bir hüviyet kazanması ve ahlâki anlamda iyi ve kötünün kaynağına ilişkin herhangi bir başlık içermeyen felsefi teorilerin süreç içinde iyiden iyiye dinî düşünce geleneğine ait ahlâk kitaplarına hâkim olup, eserlerin konu sıralamasını belirlemesidir. Bununla birlikte İslam düşüncesinin bütünlüğünü dikkate aldığımızda Sadrüşşerîa'nın *Tavzîh*'iyle tartışmanın bilhassa Osmanlı döneminde yeniden bir özgür irade ve teklif meselesi olarak canlandığı ve varlığını uzunca bir süre devam ettirdiği görülür. Bu tartışmanın klasik dönemde ortaya çıkardığı en önemli alt tartışmalardan biri, "ahlâki önermelerin" tahlilidir. Özellikle Mu'tezile eserlerinde daha derinlikli yapılan bu tahlil, günümüz ahlâk terminolojisinde meta-etik tartışmalara tekabül eder ve ahlâki kavram ve yargıların akli dayanaklarını, evrensel karakterini, olgusal karşılığını belirlemek bakımından hayati bir önemi haizdir.

Çağdaş dönemde Mantıkçı Pozitivistlerle felsefenin gündemine yeniden oturan bu tartışma, İslam ahlâk teorisinin günümüzde irtifa kaybına uğradığı alanların başında gelir. Çünkü ahlâki kavram ve önermelerin akli dayanakları ve olgusal karşılıklarına ilişkin esaslı bir çözümleme yapılmadan evrensellik iddiaları, ahlâki bilincin yetersiz bir tahliline dayanır.

Dolayısıyla da ahlâk hakkında felsefi amaçlı bir konuşmayı retoriğe çevirir. Özellikle de evrensel seviyede norm koyma vasfı, önemli ölçüde sınırlanmış bir ahlâk teorisi için tam anlamıyla bir teorik zafiyet oluşturur ve onu savunulamaz hâle getirir. Hâl böyleyken son yüzyılda İslam ahlâk literatürü yakından incelendiğinde görülecektir ki, 20. yüzyılda İslam dünyasındaki ahlâk araştırmalarının en zayıf yanlarından biri, ahlâkın kaynağı ve ahlâki önermelerin tahliline yeteri kadar yer vermemesidir. Ahlâk araştırmacıları bu hususta genellikle kelamcıların farklı görüşlerini özetler ve filozofların ahlâki önermelerin meşhur olduğu iddialarına yer verir. Fakat bu açıklamalar da bizim için teorik seviyede henüz kazanılmış değildir. İslam dünyasında son yüzyılda ciddi ahlâk teorilerinin geliştirilememesinin sebeplerinden birinin bu zafiyet olduğu söylenebilir. Bu bağlamda İslam geleneğinden hareketle ahlâk düşüncesini yeniden inşa etmenin ilk adımı, Mu'tezilenin, Mâtürîdîlerin, Eş'arîlerin ve filozofların metinlerinden hareketle meta-etik tartışmaların yeniden kazanılması ve bu tartışmalara, Kıta Avrupa'sında çağdaş dönemde gelişen meta-etik görüşlerin de dâhil edilmesidir. Yine bilhassa aynı geleneklerin ahlâki kavram ve önermelerin tahliline ilişkin mirasını da yeniden kazanmak gerekir. Bu bakımdan, her şeyin temellerinin sorgulandığı ve çoğu kez yıkıldığına hükmedildiği bir dönemde İslam ahlâkının temellerinin sağlama alınması kaçınılmazdır.

Ahlâk teorisinin ilişkili olduğu ikinci alan, fizik teorileri ve bunlar arasında da bilhassa tıp teorileridir. Klasik ahlâk düşüncesinde Galen tıbbının yahut kadim tıp bilgisinin büyük etkisi olduğu bilinmektedir. Müslüman ahlâkçılar, Galen tıbbının verilerine dayanarak huyların, erdemlerin ve erdemsizliklerin mizaçla ilişkisini tartışmışlardır. Bu sebeple mizaç teorisinin, İslam ahlâk düşüncesi geleneği açısından hususi bir önemi vardır. Fakat modern dönemde bilhassa tıp çalışmalarındaki gelişmeler, klasik mizaç teorisinden hareketle

ileri sürülen görüşlerin yeniden ele alınmasını gerektirmiştir. İnsan bedeninin yapısına ilişkin bilgilerin artması, gelişmesi ve nicelleşmesi, dahası oldukça değişken hâle gelmesi, bu bilgiler üzerine kurulacak yahut onlarla ilişkili hâle getirilecek ahlâki değerlendirmelerin de benzer özellikler almasına sebep olacaktır. Mesela; insan bedeni üzerindeki araştırmaların hormonların dengesini bozmaya ve cinsiyet değiştirmeye kadar varması ve DNA'nın tespitine ilişkin ilerlemelerin, soy kütüğü hakkındaki eski belirsizlikleri ortadan kaldırması vb. gelişmeler, şehvet gücünün erdemlerini de derinden etkileyecek seviyededir. İnsan bedenine ilişkin araştırmalar, insan tanımını etkileyerek yapay zekâ tartışmalarını tetiklemiştir. Metafiziğin bir bilim olma hüviyetini yitirmesiyle birleşen bütün bu değişim süreci, akıl ve öfke gücünün erdemlerine dair klasik anlatıyı derinden etkilemiştir ve de etkilemeye devam edecektir. Modern dönemde bireysel ahlâktan ziyade iş ahlâkının daha merkezî bir yer işgal etmesi ve hukukun etkinlik alanını eskiden olduğundan daha fazla artırmasının önemli nedenlerinden biri budur.

Dikkatli bir inceleme gösterir ki ahlâk ile mizaç arasındaki ilişki, metafizik ile fizik arasındaki ilişkiye benzer. Fizik bilimlerindeki gelişmelerin metafiziği etkilemesi gibi beden hakkındaki çalışmalar da ahlâkı etkiler. Bu bağlamda tartışılması gereken hayati sorulardan biri, ahlâkın tıp araştırmalarından bağımsızlaştırılmasının mümkün olup olmadığıdır. Kuşkusuz ahlâkın tıpla ilişkisi hususunda İslam geleneğinin ahlâk birikiminden istifade edilebilir. Zira İslam ahlâk düşüncesi ne denli mizaçla ilişkili olursa olsun esas itibarıyla gaye, yetkinlik, saadet, ilahi rıza vb. metafizik kavramlara dayanır. Mizaçla ilgili kavramlar dağarcığı, metafizik olan bu hedeflere ulaşma sürecindeki kişisel farklılıkları ve fertlerin erdemleri kazanma sürecinde yoğunlaşması gereken yönlerini ifşa etmeyi amaçlar. Bir bakıma tıp teorileri, insanın metafizik maksatlara ulaşmasının araçları konumundadır. Diğer deyişle

mizaç, yetkinleşme sürecinin bir parçası iken metafizik hedefler, yetkinleşme amacını vazeden ilkeler konumundadır. Metafizik hedefler, ne mizaca bağlıdır ne de mizacın değişmesi veya bozulmasıyla konumunu terk eder. Yani metafizik hedefler âmirdir, normatif davranır ve ahlâki tercihleri yönlendirir. Mizaç ise bireyin yetkinleşme sürecinin yönetilmesinde etkin olsa bile metafizik hedefler karşısında edilgendir ve normatif davranamaz. Dahası ahlâkın metafizik hedefleri, bizzat tıp üzerinde de etkindir ve iş ahlâkını belirleyici bir işleve sahiptir. Bu durum bize ahlâki yetkinleşme süreçlerinde tıbbi çalışmaları gözden ırak tutmamak gerektiğini salık vermesinin yanı sıra ahlâki hedefleri, tıbbi bilgilerden bağımsız olarak belirleme imkânını da verir. Dolayısıyla meseleyi bu doğrultuda derinleştirme yönünde tartışmak mümkün görünmektedir. Fakat bu sorun, bizi, ahlâkın ilişkili olduğu başka bir alana taşımaktadır: Ahlâkın metafizik temeli.

Ahlâkın metafizikle ilişkisi, doğal olarak insanın metafizik bir yönü olup olmadığı şeklindeki daha zorlu ve karmaşık bir sorunun bir parçasıdır. Diğer deyişle ahlâkın kökenine ilişkin bir tartışmada, metafizik bilginin imkânı sorunu bütün zorluklarıyla kendini gösterir. Gerçi ahlâkın metafiziğe açılan bir kapı olduğu, Kant'ın onayını taşıması nedeniyle modern düşüncede daima bir imkân olarak değerlendirilmiştir. Fakat özellikle 20. yüzyıldaki felsefi ve bilimsel gelişmeler, dini mitolojiye yaklaştırdığından ahlâkın metafiziğe açılan yönünün daha da zayıfladığı söylenebilir. Doğrusu bu sorunu aşmak, metafiziğe bilimler arasında yeniden yer açmayı gerektirdiğinden oldukça zordur ve ahlâkın, metafiziği kanıtlama çabaları içinde yitirilmesi tehlikesini barındırır. Bu sebeple metafiziğe alan açma çabalarından ziyade, insanı insan yapan değerlerden hareketle ahlâkın metafizik yönünü inşa etmek daha tercihe şayandır. Başka bir ifadeyle ahlâkın ontolojisini epistemolojisinin önüne almak daha tercihe şayandır. İnsanı diğer canlılardan ayrıştıran yönler ve özellikler üzerinde

durarak ahlâki bir varlık olmanın ne anlamına geldiğine ilişkin sorgulamalar, gaye, yetkinlik ve rıza gibi metafizik ilkeleri, ahlâk teorisinin ayrılmaz bir parçası olarak korumaya imkân verir. Bu, Kant ve Heidegger gibi filozofların çizgisiyle de ilişkilendirilebilir. İnsanı insan yapan hususiyetlere vurgu aynı zamanda insan için ulaşılabilir olan bütün tecrübelerin de dikkate alınmasının imkânını doğurur. Özellikle felsefi ahlâk düşüncesi, insan nefsinin (ruhunun) soyut bir cevher olduğu üzerine kurulduğundan insana istidlal yöntemiyle tüketilemeyecek bir tecrübe alanı açar; istidlal anlamında aklı, nefsin bir işlevine dönüştürür ve doğru bilgi ile doğru davranış arasında insanlık vasıflarının tahakkuk etmesi için tam bir uyum öngörür. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) ve sonrasına tekabül eden müteahhirûn döneminde bu kavrayış, hem kelam geleneğine mensup bir kısım düşünürler tarafından hem de sufiler tarafından tevarüs edilmiştir. Müteahhirûn dönemde filozofların nefs teorisi, dinî düşüncenin duyarlılıklarıyla okunmuş ve teorinin kabiliyetleri bilhassa sufiler tarafından ifşa edilmiştir.

Diğer yandan İslam Dini'nin modern dünyada varlık ve insana ilişkin iddialarını hâlâ sürdürmesi, Müslümanlara kelam, felsefe ve tasavvufu içerecek şekilde geniş anlamıyla metafiziği diri tutma imkân ve mükellefiyeti vermektedir. Bu durum, teorik olarak bir imkân iken dinî olarak bir yükümlülüktür (teklif). Bu sebeple de teklifi temellendirme, alanını belirleme, teklif dairesi ile din arasındaki ilişkinin keyfiyetini açıklama gibi klasik İslam düşüncesinin tartışmalarını yeniden kazanmayı gerektirir. Mu'tezile'nin ve Mâturîdîliğin teklifin sınırı ile dinin sınırını özdeşleştirmemesi ve ahlâka evrensel bir temel bulma çabası, İslam ahlâk düşüncesinin sahip olduğu en önemli imkânlardan biridir. Özellikle Mu'tezili düşünürlerin ahlâklı olmayı, irade sahibi bir varlık olmanın zorunlu gereği olarak görmesi, ahlâk düşüncesinin beşerî ilimlerin tamamını etkileyecek ve amelî felsefenin bir ahlâk olarak yeniden inşasına vesile olacak şekilde geliştirilebilir. Buna Hanefî

usulcülerin özgürlük tartışmalarını da eklemek gerekir. Fakihlerin illet, istihsan, maslahat ve makâsıd çizgisinde geliştirilen yorum metotlarının bir anlama yöntemi olarak inşası da ahlâktan hareketle insani varlık alanının İslam geleneğinin metafizik kabulleri doğrultusunda yeniden inşasında güçlü bir imkân olarak değerlendirilmelidir. Bu bağlamda, İslam geleneğinden hareketle ahlâk üzerine düşünmek, şimdiye kadar önemli ölçüde ihmal edilen bir çalışma tarzını da gerektirir: Bütünlük.

İslam düşüncesi kendi içinde çok farklı ekolleri barındırır. Her ne kadar öne çıkan birtakım ayrıştırıcı yönleri bulunsa da farklı zümre ve ekollerin ahlâk tartışmalarına doğrudan müdahil olduğu görülür. Modern dönemde İslam ahlâk düşüncesine ilişkin çalışmalar özellikle felsefe, kelam ve tasavvuf ekollerine mensup düşünürlerin görüşlerini sistemli olarak anlatma amacını güder. Fakat fıkıh ve hadis literatüründe hatırı sayılır bir ahlâki birikim olmasına rağmen hâlâ bu alanlarda ciddi ahlâk çalışmaları yapılmamıştır. Dahası kelam, felsefe ve tasavvuf ekollerinin genel eğilimlerine dair çalışmalar yapılmış olsa da derin kavram tahlilleri yapılamamıştır. Belki bu hususta en talihli alan, felsefi ahlâk metinleridir. Çünkü bu metinler, ahlâkın felsefe eserlerinin tercümesinin ardından İslam'da bir bilim olarak ortaya çıkması nedeniyle olsa gerek daha fazla inceleme ve tahlile konu olmuştur. Dinî düşünce geleneğine mensup düşünürler, ahlâk teorisinin alt başlıklarını sadece ahlâk kitaplarında değil değişik eserlerde de incelemiştir. Bu bağlamda fıkıh eserlerinin ahlâk teorisinin soruları açısından incelenmesi şimdiye kadar ortaya çıkan ahlâk felsefesi birikiminde dönüştürücü bir etki yaratabilir. Yine tasavvufi ahlâk hakkında çok az çalışma yapılmıştır ve bunların da önemli bir kısmı, alandaki teorik birikimi ortaya çıkaracak vüsat ve derinlikte değildir. Bir bakıma neredeyse ahlâki bir iddia ve tavırdan ibaret olan disiplinin, ahlâk teorisinin temel sorularına daha derin ve şümullü cevap vermesi bekle-

nir. Bu, hem zühd dönemi eserleri hem de vahdet-i vücûd gibi metafizik dönem eserleri için böyledir. Hadis şerhlerindeki ahlâki birikim, ahlâk teorisi tartışmalarına henüz dâhil edilmemiştir. Hâlbuki hadis kitapları arasında Beyhakî'nin *Şuabü'l-îmân*'ı gibi bazı eserler, bütünüyle bir ahlâk metni olarak tasarlanmıştır. Özellikle erdemler arasındaki parça-bütün veya tümel-tikel ilişkisi, erdemler hiyerarşisi gibi esaslı sorunların tartışılması için hadis şerhleri dikkate değer veri barındırmaktadır. Bu bağlamda İslam ahlâk düşüncesinin bütünlüğü ancak dinî ve felsefi disiplinler bir bütün olarak dikkate alındığında ortaya konulabilir. Ahlâk teorisinin yapıtaşı olan kavram ve ilkelerin, farklı disiplinlerdeki derinlikleri belirginleştikçe İslam ahlâk düşüncesi hakkında bütüncül bir tasavvura ulaşmak mümkün olacaktır.

Bütüncül tasavvur, bize, ahlâk düşüncesinin modern dönemde hem teorik hem de pratik seviyedeki iddialarını daha kapsamlı bir şekilde ele alma imkânı verecektir. Zira çağdaş bilimdeki gelişmeler, klasik dünyada bulunmayan bir takım ahlâki sorunların "uygulamalı etik" adı altında ahlâk çalışmalarında yer almasına sebep olmuştur. Fakat, bu sorunların önemli bir kısmı, ahlâki normu belirleme yetisini yitiren milletlerin gündemine yapay bir şekilde taşınmakta ve gerçekte rejim ve hayat tarzı transferinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Ahlâk alanında norm koyma ve neyin ahlâki olduğunu tayin etme gücünü yitiren İslam toplumları, kendi uygulamalı ahlâk sorunlarını dahi tayin edemez hâle geldi. Kuşkusuz bunda özensiz tercüme alışkanlığı ile toplumsal duyarlılıktan ve bilimsel ciddiyetten yoksun kitap yazma kültürünün de önemli etkisi vardır. Üstünkörü bir inceleme dahi gösterecektir ki bugün uygulamalı etik ve meslek etiği kapsamında değerlendirilen meseleler, klasik İslam geleneğinde genellikle edep kapsamında değerlendirilir. Bu çerçevede pratik ahlâki sorunlar, teorik kabullerin bir uzantısıdır ama bölgesel unsurlara bağlı olarak özelleşir. Dolayısıyla teorik ahlâktan bağımsız

şekilde uygulamalı etik sorunları öbeğini aktarmak, teoriyi de bilinçsizce dönüştürme tehlikesini barındırır, çünkü ahlâki özneyi basiretsizleştirir. Bu kabil tehlikelerin önünü kesmek, asıl itibarıyla İslam fıkhından yardım almayı gerektirir. Zira yeni uygulama önerilerini, sınanmış uygulama örnekleriyle karşılaştırmak, ölçme ve değerlendirme imkânı verir.

Ahlâki alanda norm koyma gücünü kaybetmiş olmanın getirdiği boşluk, İslam geleneğinde doğrudan uygulamaya dönüşen ahlâki kurallar ile belirli bir toplumsal inşayı veya müesseseleşmeyi gerektiren ahlâki kuralları tefrik etmeyi zorunlu kılmaktadır. Bu amaçla erdemler hiyerarşisinin yaygın bir öğretime ve imal-i fikre konu olmasını temin edecek şekilde düzenlenmesi, bir erdemin insani varlık alanının çeşitli seviyelerinde nasıl tahakkuk ettiğine veya edebileceğine ilişkin müzakerelerin yapılmasını gerektirmektedir. Hâlâ örgün eğitimde ahlâkla ilgili kelime dağarcığı öylesine azdır ki İslam ahlâk düşüncesi sözlüğü neredeyse unutulmaya yüz tutmuş durumdadır. Bu şartlarda pratik ahlâkın da asalak bir ahlâki yaşantıyı doğurması kaçınılmazdır. Öyle ki davranış dönüşümü, zihniyet dönüşümünü önceler hâle gelmiştir. Farklı kelimelerle ifade edilen farklı anlamlar, aynı kelimeyle ifade edilir hâle gelirse zamanla sadece kelimeler değil anlamlar (uygulamalar) da unutulur ve ismi unutulan anlam, yerini başka anlamlara bırakır. Bu bakımdan İslam geleneğinin bütünlüğünü yeniden kazanmak ve ahlâki anlamlar ve kelimeler dağarcığını olabildiğince geliştirmek gerekir. Kuşkusuz bu, aynı zamanda ahlâki bilincin de geliştirilmesi demektir.

Bu kitap, ahlâki düşünceyi oldukça özlü bir şekilde yeniden ele almayı amaçlamaktadır. Yukarıda anlatılan hususlara uygun şekilde ilk bölümde, insan tasavvurunu ele aldım ve İslam düşünce geleneklerinin değişik tanımlarla ifade ettiği insan tasavvurlarının ortak paydasını ortaya koydum. Yazıyı bir tespitle bitirdim: Söz konusu ortak anlamın savunulması, çağdaş bilimsel gelişmeleri dikkate alan bir ontolojiyi gerek-

tirir. Bunun için önce metafizik-fizik ilişkisinin zorunsuzluğunu açıklamak, ardından böylesi bir kavrayışı mümkün kılan ontolojiyi inşa etmek kaçılmazdı. Bu sebeple ikinci bölümde, fizik ve metafizik ilişkisinin zorunlu olmadığını göstermeye çalıştım. Yukarıda belirtildiği üzere bundan maksat, ahlâk ile fizik arasında zorunlu bir bağlantı bulunmadığını, farklı fizik tasavvurlarının aynı ahlâk düşüncesiyle uyumlu bir şekilde savunulabileceğini yahut bunun aksinin olabileceğini ortaya koymaktır. Farklı geleneklerin ahlâk teorilerine ilişkin dikkatli bir inceleme, fizik-metafizik veya fizik-ahlâk uyumunun, bir dönemin ahlâki ve metafizik idrakini genel olarak bilimsel idrakle uyumlu hâle getirme tavrının bir sonucu olduğuna işaret etmektedir. Üçüncü bölümde ise fiziksel dünyanın açıklamasını yapmayı amaçlayan her türden bilimsel teoriyi aşkın bir ontoloji inşa etmeye çalıştım. Her ne kadar oldukça muhtasar olsa da bu üç yazıda, ahlâkın temel konularını tartışmayı mümkün kılacak bir zemin oluştu. Bu sebeple dördüncü bölümde, ahlâkın temeli sorununu tartıştım, bir temellendirme teklifinde bulundum ve ahlâki bir varlık olmanın zorunlu olarak metafizik kabullere dayandığına dikkat çektim. Kuşkusuz bunun için ahlâki bilincin nasıl oluştuğu sorununun ele alınması gerekiyordu. Dolayısıyla beşinci bölümde, ahlâki bilincin klasik İslam düşüncesindeki köklerine işaret ettikten sonra nasıl oluştuğu ve nesnellik şartlarının neler olduğu sorularını cevaplamaya çalıştım. Sonraki üç bölümde (6. 7. ve 8. bölümler) ahlâki tecrübe ve kararların oluşum sürecini, bu sürece tesir eden faktörleri tahlil etmeye ve söz konusu tecrübenin oluşum sürecine bağlı olarak ahlâki öznede ortaya çıkacak erdemleri tespit etmeye çalıştım. Böylece kitapta ahlâk teorisinin yeniden inşası için zorunlu olan ilkeler, ahlâkiliğin anlam ve sınırları, ahlâki tecrübenin oluşum süreci ve ahlâki yargıların nesnel zemini özlü bir şekilde belirlenmiş oldu.

1. BÖLÜM

İnsanın Mahiyeti Üzerine Bir İnceleme

Herhangi bir canlı hakkında konuşmak ile insan hakkında konuşmak esaslı birtakım farklılıklar içerir. Mesela; bir çita saatte 90 km hızla koşuyorsa dünyanın neresinde olursa olsun bütün çitaların bir hastalık ya da engel olmadığı takdirde aynı veya yakın hızla koştuğu görülür. Kuşkusuz hayvanlar dünyasında bir türün fertleri arasında bölgesel farklılık bulunur. Fakat bu, aynı türe ait fertler söz konusu olduğunda zaman zaman ilginç olsa bile asla insanı hayrete düşürecek dereceye ulaşmaz. Hayvanların bedensel özellikleri, fiilleri ve ortaya çıkardığı eserler arasında tam bir uyum görülür. Boyut, saldırı, savunma güçleri ve öğrenilmiş tecrübeler aynı tür içinde benzer aralıklarda seyreder. Aslına bakılırsa insan türüne ait fertlerin de bedeni itibarıyla böyle olduğu söylenebilir. Bölge ve mevsimlere göre ne denli farklılık bulunursa bulunsun insanlar, belirli aralıkta bulunan fiziksel özellikleri sergiler. Salt fiziksel açıdan bakıldığında insanların boyutları ve güçleri, hayret uyandıracak bir farklılık arz etmez. Bütün fertler aynı organlara ve fiziksel kuvvelere sahiptir. Fertlerin sahip olduğu organ ve fiziksel kuvveler arasında da bir grubu diğerinden farklı bir tür hâline getirecek derecede

açıklık bulunmaz. İnsan fertleri, zihinsel özellikler bakımından da benzeşir. Bütün diller, tümel bir idrake dayanır. Dünyadaki en gelişmiş dil ile en sade dil arasında içerdikleri tümellik gücü bakımından fark yoktur. Zira bütün diller, adlandırma işlevi görür. Adlandırma ise farkına varma, ayrıştırma, fertleri bir isimle en azından temsil edebilme demektir. Fakat insan topluluklarının bilgi birikimi, tecrübesi ve bunlarla irtibatlı olarak meydana getirdiği fiiller ve eserler söz konusu olduğunda kelimenin tam anlamıyla hayret uyandıran bir durum ortaya çıkar. Zira hem bireyin hem de topluluğun eserleri, fiziksel özelliklere indirgenemeyen yahut indirgenmesi oldukça zor görünen bir ayrıntı ve çeşitlilik barındırır. Dahası bireylerin ve toplumların ilgileri, bilgileri, tecrübeleri ve bunların sonucu olan eserleri, birbirinden öylesine farklı ve uzak görünür ki bu durumun nasıl açıklanacağı kadim dönemden bu yana düşünürleri meşgul etmiştir. Bir topluluk, son derece sade bir hayat sürüp avcılıkla geçinirken bir başka topluluk, maddi dünyanın gizemlerini çözme yolunda ilerleyerek atmosferin dışına çıkabilecek araçlar üretebilmektedir. Bir birey, bütün hayatını, basitçe insani ihtiyaçlarını karşılama çabasıyla geçirirken, bir başkası, insan hayatının manevi yönüne dair bütün insanlığı ilgilendiren idrake sahip bir peygamber veya veli olabilir. Kimi bireyler hayatın ve varlığın anlamına dair çok az imal-i fikir ederken bazı bireyler, insana, Tanrı'ya ve varlığa dair kapsamlı öğretiler geliştirebilmektedir.

Bu durum bizi iki önemli soruyla karşı karşıya getirir. Birincisi, insanı insan yapan şeyin tam olarak ne olduğudur. İkincisi ise bu soruyla ilişkili olarak, insan fertleri ve toplulukları arasındaki söz konusu farklılıkların nasıl izah edileceğidir. Klasik dönemin önde gelen düşünürleri, en genel anlamıyla, bilimler ve sanatları mümkün kılan şeyin insanın nutuk (düşünme) gücü olduğunda görüş birliğine varmışlardır. Bunun aslında olgusal bir tespit olduğu söylenebilir. Zira insanı hayvanlardan ayıran şeyin, kendisine ve çevresindeki şeylere

ilişkin farkındalığı ve farkında olduğunun da farkında oluşudur. Bu özellik, insana nesneleri tanıma, adlandırma ve tanımlama imkânı sunar. Dil de tanıma, adlandırma ve tanımlama kabiliyetinin, bütün insanlar arasındaki ortak zeminini oluşturur. Dolayısıyla düşünme özelliği, insan tanımına girer ve bütün insanlar düşünen olmakla nitelenir. Nitekim birtakım zihinsel kusurlardan dolayı düşünme gücünü işlevselleştiremeyen fertler olsa da düşünme özelliğine sahip olmayan insan ferdi yoktur. Öyleyse, düşünme gücünün tanıma girmesi ile ortaya çıkardığı sonuçlar arasındaki bir gerilimle karşı karşıyayız demektir. Zira bütün insanlar düşünen varlıklar ise yukarıda sözü edilen farklılıkların düşünme gücüne sahip olmakla izah edilemiyor olması gerekir. Evet, düşünme gücü bir bütün olarak bilimler ve sanatlar yelpazesini mümkün kılmaktadır. Lakin bütün topluluklarda bilimler ve sanatlar eşit düzeyde bulunmadığına göre düşünme gücü eşit düzeyde sonuçlar üretmemektedir.

Bu farklılığı izah için klasik İslam düşüncesinde çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bunlar arasında en uç olanları, insanların aynı mahiyete sahip olmadığı ile aynı sınıfı oluşturmadığı görüşleridir. Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî tarafından ileri sürülen birinci görüşe göre insan fertleri arasındaki farklılıkların sebebi, görünüşteki birliğe rağmen insanlar arasında mahiyet farkının bulunmasıdır. Ebü'l-Berekât bilhassa metafizikçi düşünürlerin ve peygamberlerin, eşyanın hakikatine ilişkin idrakinin onların farklı bir mahiyete sahip olması gerektirdiğini düşünür. Fakat Ebü'l-Berekât'ın kendisi, bu görüşüne kesin bir delil bulamadığını, bütün delillerinin zan seviyesinde kaldığını belirtir. Buna yakın olan ikinci görüş, Fahreddin er-Râzî'ye aittir. Râzî, erken dönem eserlerinde Ebü'l-Berekât'ın görüşünü aktarır ve insan fertleri arasında mahiyet birliği bulunduğu görüşüne ilişkin kuşkularını dile getirir. Fakat son dönem eserlerinde insanların en azından madenler gibi çeşitli sınıflara ayrıldığı hususunda ikna olmuş görünür.

Ona göre insanların kimisi altın kimisi gümüş kimisi bakır vs. gibidir ve her birinin farklı hususiyetleri vardır. Madenlere benzer şekilde insanların da değer hiyerarşisi vardır. Peygamberler gibi eşyanın hakikatini bilen ve bu bilgiye uygun bir hayat süren insanlar en üstün sınıfı oluşturur. Hiyerarşinin geri kalanı, bu son sınıra nispetle belirlenir ve daima birtakım kabiliyetleri varsayar. Mesela; sihir, büyü, kehanet, arrâflık gibi durumlar, belirli kabiliyetlere sahip olmayı gerektirir ve insan sınıflarının ayrım noktaları da onların sahip olduğu kabiliyetlerdir. Tahmin edileceği üzere bu iki görüş, insanların fiillerinden hareketle ileri sürüldüğünden sonuçtan sebebe doğru bir çıkarımdır. Ayrıca her iki görüş de bedenden ayrı bir ruh veya nefs teorisine dayanır. Yukarıda belirtildiği gibi insanlar arasında bedensel kabiliyet ve kuvvelerde ortaklık bulunduğu açık olduğundan, farklılıkların ruhlar veya nefsler arasındaki farklılık olduğu ileri sürülmektedir. Bu ruh veya nefsin, akli bir cevher mi yoksa latif bir cisim mi olduğu ihtilafını şimdilik ertelemek mümkündür zira özellikle müteahhirûn dönemde ruhun latif cisim olduğunu söyleyenler ile akli cevher olduğunu iddia edenler, ruha, benzer kuvveler nispet etmeseler bile benzer işlevler yüklemiştir.

Söz konusu farklılıkların izahına yönelik daha yaygın ve felsefe geleneğini temsil eden görüş, mizaç teorisidir. Bu teoriye göre insan, cinsi itibarıyla hayvanlar grubuna dâhil olsa da diğer canlılardan ayrılmasını sağlayan akli bir nefse sahiptir. Bu nefs, insanın bedeninden bağımsız (İbn Sînâ ve Doğu İslam dünyasının onu takip eden hâkim felsefe geleneği) yahut bedenden bağımsızlaşmaya elverişli (Fârâbî) veya bedenden bağımsız olmasa bile ondan işlevi itibarıyla farklı (İbn Rüşd'ün son dönemi) bir cevherdir. Bu cevherin özelliği, bilmek, düşünmek veya akletmektir. Aslında bütün insan nefsleri aynı özelliklere sahip olmasına rağmen, bir ferdi diğer fertlerden ayıran şey, bedeni oluşturan unsurların karışımıyla meydana gelen mizaçtır. Mizaç maddi bir cevher olduğundan insanın

canlılıkla ilişkili kuvve ve özelliklerinin ya kaynağında bulunur ya da zeminini oluşturur. Böylece nefsin dış dünyayla temasını sağlar. Mizaç farklılıkları hem insanlar arasındaki karakter farklılıklarının hem de nefsin kendisine özgü fiilî olan düşünme gücünün işlevselleşme derecesindeki farklılıkların kaynağıdır. Dolayısıyla filozoflar, fert ve toplulukların bilimler ve sanatlarla birbirinden ayrışmasında hem mizaçların hem de mizaçların gereği olan medeni kurumsallaşmaların etkili olduğunu düşünür. Başka bir deyişle, onlara göre hakikat bilgisine ulaşmak ve bu bilgiyi maddi dünyayı da etkileyecek şekilde eyleme aktarmak için bireysel seviyede elverişli bir mizaç, toplumsal seviyede elverişli bir düzen gerekir. Bedensel ihtiyaçların akli nefsin varlık tarzına uygun şekilde karşılanabilmesi ve nefsin asıl gayesi olan hakikat bilgisine ulaşabilmesi için akli nefsin kendisine özgü yetkinliğinin farkında olmak ve böylesi bir yetkinliğe ulaşmayı mümkün kılan toplumsal bir düzen kurmak gerekir. Diğer deyişle, insan hayatının amacı olan temel değeri tespit etmek ve bu değer etrafında örgütlenmek gerekir. Bu ise hem değeri, en üst seviyede temsil eden yönetici veya yöneticilere hem de bu değeri korumak amacıyla yöneticilerin vazettiği yasalara ihtiyacı doğurur. Fârâbî bir yandan *Kitâbü'l-Hurûf*'ta insan topluluklarının hakikat bilgisi etrafında örgütlenmiş bir toplum kurma, bilimleri ve sanatları geliştirme sürecinin uzun zamana yayıldığını, diğer yandan bazı insanların hiçbir çaba sarf etmeden yahut çok az çaba sarf ederek hakikat bilgisini alıp insanların anlayabileceği bir seviyeye indirerek toplumu inşa ve ibka eden yasalar vazedebileceğini iddia eder. Böylece hem insanlığın döngüsel gelişimini hem de peygamberler etrafında örgütlenen toplum düzenlerini açıklamayı amaçlar. İbn Sînâ tarafından da devam ettirilerek İslam felsefesi geleneğinin hâkim teorisi hâline gelen bu açıklamaya göre hepsi de tanıma, ayrıştırma ve tanımlama özelliğine sahip insan toplulukları arasındaki fark, esas itibarıyla bedenin itidalinin nefsin kendisine özgü fiilini yapmasına imkân vermesi ile insan iradesinin bu

imkânı fiilî hâle getirecek yönde işlevselleştirilmesinden kaynaklanır. Dolayısıyla felsefe geleneği, insanı, nefs ve beden olmak üzere ikili bir yapıdan ibaret görür. Bu ikili yapının birbiriyle ilişkili olduğunu, insanın bilmeyle ilgili özellikleri ve bunların maddi dünyadaki sonuçlarının, bedensel kuvvelere indirgenemeyeceğini ama bu özelliklerin işlevselleştirilmesinde bedendeki mizaç ve itidalin etkili olduğunu kabul eder.

Bir diğer açıklama kelam geleneğinin ilahi müdahale, vahiy, ilham ve hâtır kavramlarında bulunabilir. Bilindiği gibi kelam âlimleri, insanı asıl itibarıyla "Allah tarafından mükellef kılınan varlık" olarak görür ve bütün açıklamalarını da teklif kavramı etrafında yapar. Onlara göre, insanın ilahi teklife muhatap olabilmesi için diri, kudret sahibi, bilen ve irade eden bir varlık olması gerekir. Bu sıfatlarla donanmış bir bünyenin maddi olup olmadığı hususunda kelamcılar ihtilaf ederler. İnsanın bilen ve irade eden yönünün maddi mi yoksa akli mi olduğu sorusuna bilhassa kelam geleneğinde oldukça çeşitli cevaplar verildiği görülür. Görüş çokluğuna bakılırsa kelamcılar açısından insanın yapısının nasıl olduğu görece önemsizdir zira onlara göre esas itibarıyla insanı insan yapan şey, ilahi teklife mazhar olmasıdır. Bunun için ise olgusal olarak farkındalık ve irade sahibi olduğumuzu tespit etmek yeterlidir. Farkındalık, vahye, ilhama veya hâtıra muhatap olmayı sağlarken irade, teklife uygun veya aykırı tercihe kaynaklık eder. Bireyler ve toplumlar arasındaki farklılıklar, birincisi muhatap olunan teklifin içeriğindeki, ikincisi ise tercih edilen bilgi ve eylemlerdeki farklılıklardan kaynaklanır. Özellikle müteahhirûn dönemde kelamcıların benimsediği felsefi nefs teorisi daha ziyade kelamın otantik teorisindeki anlatıyı güçlendirme hizmeti görür. Tasavvuf geleneği ise kelam geleneğine benzer bir yolu izlese de onlardan farklı olarak bireyler arasındaki farklılıkların izahına, ilahi isimlerin etkilerini dâhil eder. Özellikle felsefi nefs teorisini benimseyip yeniden yorumlayan İbnü'l-Arabî,

ezelî istidat teorisiyle idealist bir insan tasavvuru vazeder. Fakat genel olarak dinî düşünce geleneği, insanın hem ilahi müdahaleye açık olduğunu hem de tercihlerinin dünya ve ahiret hayatını şekillendirmekteki etkisini dile getirerek insanın aşkın yönünü kabul etmekte birleşir. Böylece ister çoğunluk kelamcılar ve sufilerde olduğu gibi düalist bir görüşü savunsun isterse Ebû Hâşim el-Cübbâî ve takipçileri gibi insanı bildiğimiz maddi bünyenin bütünlüğünden ibaret saysın, dini düşünce geleneği insan hakkında indirgemeci ve bilinemezci tutumlardan uzaktır. İnsan onların tamamına göre, gündelik hayatı idame ettirmesini sağlayan bir idrakten Tanrı ve varlık hakkında farkındalığa erişme kabiliyetine yahut temyiz gücüne sahip bir zattır. Teklif kavramının öngördüğü ilahi müdahale, hâtır veya ilham yoluyla olduğu takdirde evrensel bir karakter kazanır. Lakin Mu'tezile'nin ve Maturîdîlerin Allah'ın varlığını bilmenin, ona şükretmenin, adaletin iyi ve zulmün kötü olduğunu bilmenin, aklen zorunlu olduğu görüşü dışında söz konusu hâtır ve ilhamın evrensel sonuçlarının neler olduğu konusunda belirgin bir açıklama bulunmaz. Din âlimleri genel olarak insanlığın farklı durumlarının, ilahi takdir ile insanların tercihleri arasındaki gerilimden meydana geldiğini söylemeye yatkındır. Bu söylem ise hem bütün maddi unsurları hesaba katmaya hem de olabilecek bütün metafizik ihtimalleri dikkate almaya elverişlidir. Bunlar arasında vahyin ilham ve hâtırdan farklı bir yeri vardır. Zira vahiy, müminler cemaati oluşturduğundan izafi bir nesnellik meydana getirir ve vahiy etrafında örgütlenen insanların oluşturduğu medeni topluluklar, hakikat bilgisine ulaşmak ve bu bilgiden hareketle dünyayı inşa etmek hususunda bilinçli bir iddia taşır. Bu sebeple dinî düşünce geleneği, Kur'an'daki insan anlatısının da zahirinden destek alarak insanlık tarihini, bir yandan vahiy sayesinde hakikat bilgisinin ve bu bilginin gereğinin tahakkuk edip etmemesinin tarihi olarak değerlendirir. Diğer yandan ise yine ilahi takdirin müdahalesiyle vahyin geniş müminler

cemaati inşa ettiği toplumların, başka toplumlardan esaslı bir şekilde farklılaşarak temyiz gücünün kabiliyetlerini ifşa etme imkânı bulduğunu düşünür.

Şu hâlde İslam'da bütün düşünce gelenekleri, insanın canlı olmak noktasında diğer hayvanlarla ortaklığını kabul etmekle birlikte, düşünme ve temyiz gücüyle ayrıştığını düşünür. İslam tarihinde hem felsefi hem de dinî düşünce geleneğinin üstatları, bireyler arasındaki kapatılamaz görünen idrak düzeyi farklılıklarının mizaçtan veya ilahi müdahaleden kaynaklandığını düşünmektedir. Bununla birlikte onlar insan toplulukları arasındaki zaman zaman uçurum düzeyine ulaşan farklılıkların mizaç ve ilahi müdahalenin imkân verdiği idrak düzeyinin büyük toplumsal hareketliliklere yol açmasıyla ortaya çıktığını kavramışlardır. Bir din veya ulvi değer etrafında bir araya gelip büyük toplumsal düzen inşa eden insanlar, zamanla kendi içinde çözünmediği takdirde başka toplulukların erişmesi müteazzir (kendinde imkânsız olmasa bile insani öznenin kudret sınırlarının ötesinde kalan) gelişme kaydedebilirler. Çünkü böylesi büyük toplumsal yapılar, aynı hacimde iktisadi, siyasi ve dinî bir kavrayış ve düzeni de doğurmaktadır. Bu bağlamda teklifin muhatabı ve hakikati bilgisinin mahalli olan aklın, insan tanımına girdiği hususunda düşünce tarihinde bir uzlaşı bulunduğu söylenebilir. Klasikler daha ziyade aklın cisimsel olup olmadığı ve bedenle ilişkisinin mahiyeti sorununu tartışmışlardır. Bu tartışmanın gerisinde bulunan ontolojinin insan tanımlarına tesir ettiği görülür. Bu bağlamda cevher-araz veya zat-sıfat ikiliğiyle düşünen kelam geleneğinin tanımı "diri, kadir, bilen ve irade eden" şeklinde iken, madde-suret ve varlık-mahiyet ayrımıyla düşünen felsefe geleneğinin tanımı ise "düşünen canlı" şeklindedir. İki tanımın gerektirdiği ontoloji farklı olsa da tanıma esas aldıkları özellikler aynıdır.

Modern dönemdeki bilimsel gelişmeler, öncelikle ontolojiyi ardından da insan tasavvurlarını da derinden etkilemiştir. Bu gelişmelerin yol açtığı dönüşümler esas itibarıyla iki madde-

de toplanabilir. Birincisi, insanı bildiğimiz maddi bünyeden ibaret sayan ve aklı da niceliksel bir aygıta dönüştürüp zekâya indirgeyen yaklaşımdır. Aslında kelam geleneğinde de insanı maddi bünyeden ibaret sayan görüşler vardır. Hatta Ebû Hâşim ve takipçilerinin bu görüşte olduğunu dikkate alırsak Mu'tezile geleneğinin eleştirel düşüncesinin bu görüşte karar kıldığını da söyleyebiliriz. Fakat bu görüşteki kelamcılar, hem insan aklının temel işlevi olan nazarın, maddi olanla sınırlı olmadığını hem de vahiy, ilham ve hâtır gibi bilişsel durumların ilahi müdahaleyle gerçekleştiğini kabul eder. Yani insani olan her şeyin maddi bünyede gerçekleştiğini iddia etmek ile insani olan şeylerin tamamını maddi olanla sınırlandırmak farklı şeylerdir. İkincisi ise insanın varlığını maddi bünyeden ibaret kabul etsek bile zihinsel hadiselerin beyinde gerçekleşen fiziksel süreçlere indirgenemeyeceğini iddia eden yaklaşımdır. Kendi içinde oldukça farklı tavırlar barındıran bu görüş, maddi yapının bilişsel süreçlerin taşıyıcısı olsa bile ilkece maddenin aşkın olduğunu iddia ederek bir tür aşkınlığı yahut düalizmi kabul eder. Ama bu aşkınlık veya düalizm artık ne klasiklerin ruh-beden düalizmidir ne de metafizikçi filozofların, kelamcıların veya sufilerin söylediği ilahi olana uzanan bir aşkınlıktır. Bu sebeple metafizikten fiziğe müdahaleye açık kapı bırakmaz. Yine de bu görüşte olanlar, bilişsel süreçleri niceliksel bir zekâya indirgememe çabasıyla yahut en azından bilimin şimdiki aşamasının böylesi bir indirgemeye imkân vermediğini söylemekle, birinci gruptakilerden temayüz ederler.

Geldiğimiz noktada şu tespiti yapabiliriz: İnsan nedir sorusuna verilen cevaplar ne denli geniş yelpazeye yayılırsa yayılsın esas itibarıyla üç durumdan birini temsil eder. Birincisi, tamamen fiziksel süreçlerden ibaret insan tasavvurudur. İkincisi, fiziksel olandan oluşsa bile fiziksel süreçlere indirgenmeyen ama fiziksel olanın sınırları içinde kalıp klasik anlamıyla metafiziğe geçişi bilimsel olarak mümkün görmeyen bir insan tasavvurudur. Üçüncüsü ise ister düalist bir yapı kabul edelim ister etmeyelim

insani varlığın ancak klasik anlamıyla metafizik olanla tamamlanacağını kabul eden insan tasavvurudur. Birinci tasavvur, pozitif bilimleri ve analitik felsefeyi, ikinci yaklaşım çağdaş anlam bilimlerini, üçüncü yaklaşım ise klasik metafiziği, kelamı ve tasavvufu doğurmuştur. Müslüman olarak düşünebilmek, üçüncü yaklaşımın kesinlikle savunabilir olmasını gerektirir. Bu savunu ise ya modern bilimlere rağmen yapılabilir ya bilimlerin çizdiği çerçevede kalıp modern bilimlerin açıklamakta yetersiz kaldığı noktalar öne çıkarılarak zayıf ve korunaklı bir alan oluşturmak suretiyle yapılabilir ya da insanın metafizik kavrayışının doğal dünyanın açıklamasını önceliediği ileri sürülerek fizikten bağımsız bir metafizik inşa edilerek yapılabilir. Açıkça söylemek gerekirse benim klasik döneme dair okumalarım ve şimdiye kadar edindiğim birikim, bir bütün olarak metafizik bilginin mümkün ve vaki olduğu anlayışı üzerine kurulan klasik dönemde bile metafiziğin hakikatte fiziksel açıklamalara dayanmadığı sonucunu verdi. Diğer bir deyişle metafiziğin kadim tarihi göstermektedir ki; metafizik iddiaların hiçbiri, belirli bir fizik teorisine dayanmadığı gibi herhangi bir fizik teorisinin geliştirilmesiyle de ortaya çıkmış değildir. Evet, metafizik teoriler, fiziksel açıklamalarla ilişkilendirilmiş, aralarında uyum sağlanmış ve böylece metafiziğin bilim olduğu iddiası güçlendirilmiştir. Fakat sudûr, yoktan yaratma ve bu ikisinin derinleştirilerek mezcedilmesi sayılabilecek vahdet-i vücûd gibi büyük metafizik açıklamalar, her ne kadar evrenin fiziksel yapısına ilişkin açıklamalar barındırsa da fiziksel dünyanın bilimsel kavrayışına dayanmaz, fiziksel açıklamaları da anlamlı hâle getiren bir ontolojiye dayanır. Metafizik hakkındaki bu tespit, şimdilik insanın akli idraki bakımından fiziki dünyayı aşan ama duyusal idraki bakımından fizik dünyanın parçası olan bir varlık olduğunu söyleyemeye imkân verir. İslam düşünce geleneklerinin değişik tanımlarla ifade ettiği bu anlamın savunulması hiç kuşkusuz çağdaş bilimsel gelişmeleri dikkate alan bir ontolojiyi gerektirir. Bu bağlamda önce metafizik-fizik ilişkisinin zorunsuzluğunu açıklamak ardından böylesi bir kavrayışı mümkün kılan ontolojiyi inşa etmek gerekir.

2. BÖLÜM

Fizik-Metafizik İlişkisi: Fizikten Bağımsız Bir Metafizik

Klasik filozoflar ile bilim insanlarının bir kısmı, nesnelerdeki hareketleri, doğa ve nefs kavramlarıyla izah etmişlerdi. Onlara göre bu dünyadaki nesnelerin doğal hareketleri toprak, su, hava ve ateş unsurlarının formundan ibaret olan doğanın gereğiydi. Dolayısıyla da doğal hareket, kendi içinde çeşitlilik içermeyen tekdüze bir hareketti. Bitki, hayvan ve insanlarda görülen beslenme, büyüme, üreme, iradeli hareketler gibi çeşitli tarzlardaki hareketler ise bir nefsin etkisiyle gerçekleşiyordu. Klasikler, gök kürelerinin bu dünyadaki unsurlardan farklı ve oluş-bozuluşa konu olmayan bir unsurdan meydana geldiğini düşündüklerinden onların hareketini doğal hareket kategorisine dâhil etmediler. Gök kürelerinin hareketi tekdüze olsa bile sürekli ve kusursuz olduğundan bu hareketin de bir nefsten kaynaklanması gerektiğini düşündüler. Dolayısıyla dört unsurdan oluşan cisimlerin doğal hareketinin dışındaki bütün hareketleri, nefs ilkesiyle açıkladılar. Bu görüşü sistemleştiren Aristoteles, nefsi, doğa teorisinin bir parçası olarak teoriye dâhil etmişti. Dahası Aristoteles, Tanrı'yı dahi hareket teorisinin bir parçası olarak ele almış, onu genelde bütün evrenin ilk hareket ettiricisi (*el-muharrikü'l-evvel*) özel olarak

da kuşatıcı feleğin (*el-felekü'l-muhît*) muharriki olarak değerlendirmişti. Yani sadece nefs değil aynı zamanda kuşatıcı feleğin hareket ettirici nedeni olarak Tanrı ve kuşatıcı feleğin altındaki kürelerin hareket ettiricileri olarak akıllar da hareket teorisinin bir parçası olarak sisteme dâhil edildiler. Dolayısıyla Aristoteles'in metafiziği, fiziğinden türetilmiş, öğretim sistemi olarak da fizikten sonra gelen bir metafizikti. Aristoteles'ten sonra Batlamyus bu teoriyi genel olarak astronomiye uyarlayarak kapsamlı bir açıklama modeline dönüştürdü.

M.S. 4. yüzyılda Yeni Eflâtuncu sudûr teorisiyle Tanrı, akıllar ve nefslerin teorideki konumu değişti. Sudûrcu düşünürler, her ne kadar Aristotelesçi fiziği tevarüs etseler de "birden ancak bir çıkar" ilkesiyle bütün mevcutları, tek bir ilkeye dayandırdılar ve bütün varlığın kademeli bir şekilde Bir'den türediğini iddia ettiler. Aristoteles'in teorisinde birbirinden kopuk görünen nefsler ve akılları, Bir'e bağlayarak organik bir bütünlük oluşturdular ve Bir'in tamlığın ötesinde oluşunun, kendisini bilmesinin veya cömertliğinin zorunlu sonucu olarak vazettiler. Böylece açıklama, Aristoteles'teki tümevarımsal karakterinden kurtarılıp tümdengelimsel bir karaktere büründü. Yeni Platoncular bu görüşleriyle paralel bir şekilde hareketin nedeni ile varlığın nedenini ayrıştırarak ilkinin fizik, ikincisinin metafizik neden olduğunu düşündü. Daha sonra Fârâbî sudûr teorisini, Batlamyusçu kozmolojiyle uyumlu hâle getirerek klasik dünyanın bilimleri arasında tam bir uyum sağladı. Fârâbî'nin verdiği son hâliyle Bir, külli akıl, külli nefs ve cisimler dörtlüsü ayrıntılı bir açıklamaya kavuşarak "Bir", İslam'ın Tanrı anlayışına yaklaştırıldı, külli akıl ve külli nefs, Batlamyusçu astronomideki küreler sayısınca akıllar ve nefslere ayrıldı. Nihayet İbn Sînâ, Fârâbî'nin teorisini tekrar gözden geçirerek teoriye son hâlini verdi: Bütün cevheri hareketler yani türsel suretlerin oluşumu anlamında oluş ve bozuluş hareketleri, tek bir ilkeye yani Faal Akıl'a bağlandı (bu akıl, Fârâbî'nin bazı metinlerinde yalnızca insani yetkin-

likle ilgiliydi), cisimlerin ise yalnızca fiziksel hareketlere ilke olabileceği vazedildi. Akıllar ve nefslerin temellendirmesi, zorunlu-mümkün ve varlık-mahiyet ayrımıyla temellendirilerek Yeni Eflâtuncu tümdengelimi kusursuzlaştırıldı. Böylece İbn Sînâ fizik-metafizik uyumuna son hâlini vererek kendisinden sonraki Meşşâi bilim geleneğini şekillendirdi.

Çok kısaca özetlenen bu anlayış, Newton'ın kütle çekimi açıklamasının bilimsel açıklama hâline gelişine kadar kendi içinde ciddi ama modern bilime nispetle kısmi sayılabilecek dönüşümlerle birlikte devam etti. Newton'ın evrensel kütleçekim yasasına göre evrendeki bütün cisimler, diğer cisimlere doğru belirli bir kuvvet tarafından çekilir. Bu kuvvet ise cisimlerin büyüklüğüne ve iki cisim arasındaki yakınlığa göre artar (Hawking, 2018, s. 15). Toprak ve su unsurunun baskın olduğu nesnelerin yere düşmesinin nedeni, onların evrenin merkezine duydukları arzu değil kütleçekim kuvvetidir. Bu görüş, süreç içinde nesnelerin hareketlerine ilişkin açıklamayı kökten bir şekilde değiştirdi. Newton'dan da önce eskilerin gök kürelerinin yapısı hakkındaki açıklamaları, yeni teleskopların yapılmasıyla yavaş yavaş yanlışlanmaya başlamıştı. Klasiklerin matematiksel astronomisi ise fiziksel astronomiye göre değişime daha dirençli çıktı. Newton'dan sonra akıllar ve nefsler, bilimsel açıklama gücünü tamamen kaybetti. Aslına bakılırsa sudûr teorisi, Tanrı, akıllar ve nefslere tümdengelimsel bir temellendirme sağladığı için daha korunaklı bir alan oluşturmuştu. Fakat yine de gök kürelerinin hareketleri ile bitki, hayvan ve insanların muhtelif hareketleri nefs ve akıllarla temellendirildiğinden kütleçekim teorisinin kabulüyle birlikte metafizik ilkelere başvurmadan hareket türleri açıklanmaya başladı. Bilimsel gelişmeler sadece gök kürelerinin değişmez unsurdan oluştuğu fikrini değil Aristotelesçi fiziğin dayandığı ve sudûrcu metafiziğin de ayrıştırıcı bir ilke hâline getirdiği evrenin bu hâliyle ezelî olduğu düşüncesini alt üst ederek evrenin tarihî ve süreç içinde başladığı kabulünü

yerleştirdi. Kant'ın metafizik eleştirileriyle birlikte sürecin felsefi yönü tamamlandı ve metafizik bir bilim olma vasfını yitirerek bilimlerin zirvesinde bulunan tahtından uzaklaştırıldı.

Kant, teorik aklın zaman ve mekân sınırlarını aşamayacağını dolayısıyla da ruhun (nefsin) ve Tanrı'nın varlığına ulaşamayacağını iddia etti. Fakat yine de Kant, teorik aklın bilmeye yol bulamadığı nefsi ve Tanrı'yı aklın umudunun temellendirebileceğini söyleyerek insanın ahlâklı olabilmek için Tanrı'nın varlığına ihtiyaç duyduğunu ileri sürerek ahlâk temellendirmesi yaptı. Ardından da gelecekte kurulması düşünülen bir metafizik biliminin nedenselliği kanıtlaması gerektiğini ileri sürdü.

Geldiğimiz noktada Aristoteles'in hem doğal hareketi temellendirmek için başvurduğu doğa kavramının hem tekdüze olmayan beslenme, büyüme, üreme hareketleri ve irade kaynaklı hareketlerini açıklayan nefs kavramının yerini çekim kuvveti aldı. Çekim kuvvetiyle bir araya gelen atomların, uygun ortamların oluşumuyla canlı organizmaları oluşturduğu ve evrimleşerek değişik türlere dönüştüğü görüşü bilimsel görüş hâline geldi. Böylece bilimsel bilginin sağladığı temellerden kopan ahlâk, nihayet 20. yüzyılda pozitivizm ve evrim teorisinin de etkisiyle insan topluluklarının çıkarlarına veya ferdin olaylar karşısındaki duygularına indirgendi. Ahlâkın yerini önemli ölçüde hukuk ve meslek ahlâkı -bir şeyin uygun icra edilme prosedürü- aldı.

Aslına bakılırsa İslam kelamcıları, nefs ve akıl kavramlarının, hareket türlerini açıklamak için metafizik düşünceye girdiğini oldukça erken dönemde, Hicrî 2. yüzyılda fark ettiler. Bu sebeple nefs kavramının yerine kudret kavramını koyarak nefsler ve akıllara yüklenen işlevi, tamamıyla kudret kavramına yüklediler. Kelamcılar, kudreti; "irade doğrultusunda tesir eden sıfat" olarak veya "farklı türden fiillerin yakın ilkesi olan şey" olarak tanımladılar. Fakat kelamcılar tarih boyunca

bir doğa bilimi geleneği oluşturamadığından onların görüşü, doğal nesnelerin bilimsel bir açıklaması olmaktan ziyade metafizik bir açıklaması olarak kaldı. Yani kudret kavramı hiçbir zaman nefs ve akıl kavramının yerini alacak şekilde doğa bilimlerinde yer edinemedi. Zaten kelam geleneğinin en güçlü kanadı olan Ehl-i Sünnet kelamı, nesnelerin bütün hareket ve sükûnunu doğrudan ilahi kudrete dayandırdığından, oluşlar arasında herhangi bir sebep-sonuç ilişkisini reddetti. Böylece filozofların nefsler ve akıllara verdiği konumu doğrudan ilahi kudrete verdi. Tabiat teorisinin bir parçası olarak kudret, sadece ilahi kudretin yaratmasının düzenliliğinin bir ifadesi olarak teoriye dâhil edildi.

Müteahhirûn döneminde bir kısım kelamcılar, İbn Sînâ felsefesinin tesiriyle Meşşâi bilim geleneğine eklemlendiğinde ise nefs ve akılları, ilahi kudretin âlemdeki düzenli işleyişinin bir parçası olarak değerlendirerek yine aynı açıklama modelini kullandılar. Dolayısıyla kelam geleneğinin kudret görüşü, teolojik bir açıklama olarak varlığını sürdürdü ve hâlâ da böylesi açıklama olarak dikkate alınabilir. Ama metafiziğin bilimsellik vasfını yitirmesi aynı zamanda kelamın da bilimsellik vasfını yitirmesi anlamına gelmektedir. Kelam bir bilim olma vasfını yitirdiğinde ise akaidden ibaret kalır ve gücünü sadece dinî metinlerden alarak tefsire dönüşür. Oysa bütün farklı ekollerin kelamcılarının temel iddiası, dinî inançların nazar yöntemiyle tahkikidir. Tahkikin anlamı, inancın doğruluk yönünün aklen kavranarak kişinin öncelikle kendisi için aksi alınamaz bir bilgiye dönüşmesidir. Dolayısıyla kelam, daima nazari bir dinî bilim olduğu iddiasını taşımıştır.

Fakat metafizik, kelam veya tasavvufun bilim olma vasfını yeniden ele almak mümkündür. Bu bağlamda varlığa ilişkin soruyu, tartışmanın yönünü değiştirecek şekilde şöyle sorabiliriz: İnsanın metafizik idraki, fizik bilimlerin bir uzantısı mıdır? Bu soruyu cevaplamak oldukça uzun bir metafizik temellendirmesini gerektirir ve bu kitabın hacmini aşar

(bkz. Türker, 2015). Fakat hareket teorisini, fiziksel olmayan bir açıdan metafizik ilkelerle ilişkilendirmenin iki yönüne işaret edebiliriz.

Birincisi: Kelam, metafizik ve tasavvuf gibi varlık araştırması yapan disiplinlerin hem İslam öncesindeki hem İslam'daki tarihi, insanın fiziğin ötesine geçen idrakinin, fizik dünyanın bilimsel bilgisine değil, insan aklının zorunlu idraklerine dayandığını göstermektedir. Metafizik, öncelikle insanın kendi varlığına ilişkin apaçık bir idrakinden yola çıkar. Bu idraki, külli bir kavrayışa dönüştüren ise yine bedihi kavramlar olan imkân ve zorunluluktur. Felsefe, kelam ve tasavvuf geleneklerinin ortaklaşa dile getirdiği üzere duyu idrakleri, varlık kavrayışının tümelleşmesi sürecinde inşa edici değil uyarıcı ve hazırlayıcı bir işlev görür. Aklın kendi üzerine düşünebilme kabiliyeti diğer bir deyişle insanın bilen bir özne olması, bilginin nesnesinin her şeyden önce insanın kendisi olduğunu gösterir. İnsanın kendisine ilişkin idrakinin ayrıntılandırılması ise tümel kavrayışa açılan kapıdır. İbn Sînâ'nın mümkün -zorunlu ve varlık- mahiyet ayrımlarının sonraki bütün dönemlerde çok etkili olmasının sebebi, bu ayrımların insan idrakinin zorunlu sürecine ilişkin bir tasvir olmasıdır.

İkincisi: Kelamcıların kadim-hâdis, genel olarak filozofların illet-ma'lûl, Âmirî ve İbn Sînâ'nın zorunlu-mümkün ayrımları, tek bir noktaya işaret eder: Fail ilkenin zorunluluğu. Bu fail ilkenin filozofların düşündüğü anlamda salt varlık oluşu, kelamcıların düşündüğü anlamda sıfatlarla mücehhez bir zat yahut vahdet-i vücûdcu sufilerin düşündüğü anlamda varlık olmak bakımından varlık oluşu ikinci bir tartışmadır. Pekâlâ fail ilkenin zorunluluğu ne anlama gelir? Kısaca bu sorunun cevabı şudur: Mevcutlar grubunu bir bütün olarak dikkate aldığımızda ancak bilen bir külli özne bulunduğu takdirde herhangi bir şeyin o şey olarak varlığını düşünebiliriz. Fizik teorileri, bir şeyin oluşum süreçlerini şayet yapabiliyorsa tasvir edebilir fakat onun niçin o şey olduğuna dair bir açık-

lamaya varması mümkün değildir. İster sabit bir cevher veya nesne olduğunu düşünelim ister seyyal bir nesne olduğunu düşünelim, hareket ve sükûnlar anlamlarından arındırıldığında bütün varlık tam anlamıyla yokluğa dönüşür. Bu sebeple nesnelerin niçin öyle oldukları sorusu, metafizik bir sorudur ve Kant'ın metafizik tarihinde antinomiler şeklinde çelişik görüşlerin ispatlandığı iddiasının aksine, bütün metafizik gelenekleri buna ortak bir cevap vermiştir: Var olan her şey, fail bir ilkenin bilgisi olduğu için kendisi olarak vardır. Birinci maddede söylenen kavrama süreci tam da burada yeniden vazgeçilmez hâle gelmektedir. Bu fail ilkeye ilişkin bilgimiz, aklın apaçık idraklerine dayanır. Dolayısıyla insan inanmaya muhtaç olduğu için böylesi bir fail ilkeye varıyor değildir tam tersine varlık, imkân ve zorunluluğa ilişkin kavrayışı, fail ilkeyi dolaylı bir bedahetle gerektirmektedir. Bu öylesine kuşatıcı bir idraktir ki dış dünyadaki hiçbir hareket ve sükûn ondan bağımsız düşünülemez.

Şu hâlde varlık üzerine külli bir tefekkür faaliyeti olarak metafizik idrakler, hiç kuşkusuz insanın bütün idrak araçlarından beslenir ama duyusal idrakin bir uzantısı olarak ortaya çıkmaz. Bu sebeple de belirli bir fiziksel öğretiyle olan ilişkisi zorunlu değildir. Fakat dönemlerin fizik teorileri ile her türden metafizik öğreti arasında eskilerin deyişiyle talimi bir ilişki vardır. Bir dönemde hâkim olan bilimsel dil, bilimsel açıklama modelleri ve bilim olma ölçütleri, o dönemin varlık hakkındaki tefekkürünü ve sistemli araştırma süreçlerini etkiler. Bu sebeple bir dönemin fizik ve matematik bilimlerindeki gelişmeler dikkate alınmadan o dönemdeki metafizik düşünceyi anlamak çok zor olduğu gibi bizzat o dönemde metafiziğin bir bilim olarak inşası da çok zordur.

Hatta metafizik ile sadece fizik ve matematik bilimleri değil aynı zamanda belirli düşünce geleneklerinde orta çıkan ve o geleneklere özgü karaktere sahip bilimler arasında da sıkı bir irtibat bulunur. Mesela; İslam düşünce geleneğinde tefsir,

fıkıh ve hadis gibi dinî bilimler ve bu bilimlerin hedefleri ile sadece kelam ve tasavvuf gibi külli kavrayış iddiasındaki dinî bilimlerin değil aynı zamanda felsefi metafiziğin de ilişkisi vardır. Benzer şekilde belirli düşünce geleneklerini karakterize eden sorunlar, metafizik kavrayışı kimi zaman derinden etkiler. Mesela; İslam düşünce geleneğinde nübüvvet sorunu, metafizikçi filozoflar tarafından ele alınmış, bilim tasniflerini ve bilgi teorisini etkilemiş ve metafizik kitaplarının bir parçası hâline getirilmiştir. Kuşkusuz İslam öncesi felsefe geleneklerinde de metafizikçi filozoflar, hakikati bilmenin ne olduğu ve kimin bildiği sorularını ele almıştır. Fakat Fârâbî, İhvân-ı Safâ, Âmirî ve İbn Sînâ gibi İslam dönemi filozoflarının ele aldığı biçimiyle nübüvvet meselesi, İslam'ın nübüvvet öğretisinden kaynaklanır.

Evet, metafiziğin her dönemde hem fizik ve matematik gibi belirli bir medeniyete özgü olmayan akli bilimlerle hem de İslam geleneğinde tefsir ve hadis gibi belirli bir medeniyete özgü disiplinlerle ilişkili olmuştur. Yine bu ilişki, Fârâbî ve İbn Sînâ örneğinde görüldüğü üzere metafizikçi filozoflar için oldukça bereketli de olagelmiştir. Fakat bu türden ilişkiler, varlık hakkındaki külli kavrayış anlamında metafiziği mümkün yahut zorunlu kılmaz sadece (i) belirli bir dönemde ifade edilen metafizik düşünceyi bütün boyutlarıyla kavramanın ön şartını oluşturur ve (ii) metafizik idrakin sonuçlarını bedaheten görme imkânı sunar.

3. BÖLÜM

İdrak ve Anlam: Yeni Bir Ontolojiye Doğru

Bu yazıda "Dünyayı nasıl kavrarız?" sorusuna kısa bir cevap vermeye çalışacağım. Cevap, altı adımdan oluşacak ve her adımda bir öncülün açıklaması yapacağım. Girişte belirtildiği üzere yazının amacı,, belirli bir teorik fizikten bağımsız bir ontolojinin temel çerçevesini çizmektir. Her ne kadar oldukça muhtasar olsa da bu kitabın amaçlarıyla uyuşmaktadır.

Birincisi: İdrak, bireyselliği gerektirir. Şeylere yönelik idrak faaliyetimiz daima tek tek nesnelere ilişkindir. Bu durum, idrakin doğası gereği böyledir. Zira bir şeyin diğerini idrak edebilmesi için bir belirginleşme, sınırlanma ve buna bağlı olarak tanıma gerekir. Dahası bu durum sadece insani idrakin bir özelliği değil ister bitki ister hayvanda isterse insanüstü mevcutta bulunsun her türlü idrak tarzının özelliğidir. Fark sadece idrak türlerinin koşullarındaki değişikliklerden kaynaklanır. Bu bağlamda duyunun idraki, dokunduğu, gördüğü, işittiği, tattığı ve kokladığı şeylerin bu eylemlere uygun olmasını iktiza eder. Aklın idraki de kavradığı şeyin bilinmeye elverişli olmasını gerektirir.

Bu noktada sorun, idrakin mi algılanan şeyi bireyselleştirdiği yoksa bizzat algılanan şeyin, kendisini idrak eden güce bireysel bir nesne olarak mı takdim ettiğindedir. Bazı düşünürler, cevher-araz ontolojisinin yani şeylerin taşıyıcılar ve hâller olarak kavranışının dilden kaynaklandığını, gerçekte var olanın yalnızca akıştan ibaret olduğunu iddia etmiştir. İlk bakışta oldukça sarsıcı gelse de bu iddia, idrakin mahiyetine ilişkin tespit hatasından kaynaklanır. Çünkü şeyleri, kendi içinde bütünlüğe sahip bir nesne olarak kavramak sadece akli idrakin özelliği değildir. Hayvanlar da aynı şekilde idrak konularını cevher ve arazlar hâlinde idrak ederler. Adlandırmanın insani seviyede ortaya çıkması bizi yanıltmamalıdır. Adlandırmanın, dili öğrendiğimizde idrakimizi yönlendirdiği ve önemli ölçüde şekillendirdiği doğru olmakla birlikte adlandırma, algının nihai ilkesi değildir tam tersine adlandırmayı da mümkün kılan, belirleyen ve yöneten nihai ilke, insani idraktir. Dolayısıyla insani idrakin bir yansıması olan dilin, olayların süregiden akışını nesne ve durumlara çevirdiğini söylemek isabetli değildir. Bu tam da idrakin bir tür "birlik" gerektirdiğini gözden kaçırmak olur.

Dahası nesne, yalnızca idrak edilmek için değil aynı zamanda var olmak için birliğe ihtiyaç duyar. Bu sebeple metafizikçi filozoflar, varlık ve birliğin (*vucûd* ve *vahdet*) yahut var ve birin (*mevcûd* ve *vâhid*) eş kapsamlı olduğunu söylerler. Zira var olmak, en genel anlamda, dışın nesneye zarf olması yahut nesnenin hükümlerini tahakkuk ettirecek şekilde sübut bulması demektir. İster mutlak bir varlığın var olduğunu ve her şeyin onun hâlleri olduğunu iddia edelim ister algıladığımız nesnelerin müstakil varlıkları (*vücûd*) olduğunu kabul edelim her hâlükârda var olan şeyin cevher veya araz seviyesinde bir birliğe sahip olması gerekir. Bu bakımdan idrak gücünün algıladıklarını şeyleştirmesi ve bireysel mevcudiyete dönüştürmesi, bizzat idrak faaliyetinin karakterine dikkat çekmesi açısından isabetli görünse de bireyselliğin kaynağının idrak gücü olma-

sını gerektirmez. Hatta algılayan gücün işlevselleşebilmesi için algıladığı nesnenin kendisini idrak gücünün varlık tarzına uygun bir şekilde bireysel mevcudiyet olarak sunması gerekir. Bu sebeple bir manzara ne denli güzel olursa olsun kulak için hiçbir şey ifade etmez. Yine bir ses ne denli hoşnutluk yahut rahatsızlık verici olursa olsun burun için hiçbir şey ifade etmez. Bir görüntünün kulak tarafından algılanması için onun ses olarak tanımlanması gerekir. Yalnızca vehim yahut akıl gibi yargı veren güçler, duyu idraklerinin tamamını değerlendirebilir. Dahası yalnızca akıl, duyusal bir güç olmadığı hâlde bütün duyusal nesneleri kavrama özelliğine sahiptir. Aklın bu özelliği, idrak edilen şeyin varlık tarzına ilişkin esaslı bir durumu dikkatlerimize sunar. Zira akıl sadece anlamları bilme özelliğine sahiptir. Nasıl olup da akıl, bütün güçlerini idraklerini kavrayabilmektedir? Bu soru bizi ikinci öncüle ulaştırır.

İkincisi: İster duyu ister akıl tarafından idrak edilsin idrake konu olan şeyler, daima tekil anlamlardır. Ne denli tuhaf görünürse görünsün var olmak bir anlam olarak şeyleşmek demektir. Klasik dönem filozofları, anlamların şeyleştiğini ve şeyleşen anlamların akıl tarafından yeniden anlam hâline getirildiğini düşünürler. Onlara göre şeyleşen anlamlar, birer suret olarak yahut mahiyet olarak kendiliklerinde anlam olmakla birlikte bu anlamların mevcudiyetleri, anlam seviyesinden dışta tahakkuk seviyesine intikal etmelerinden ibarettir. Hâlbuki gerek Aristoteles'in suret teorisi, gerek Mu'tezile'nin ma'dûmlar teorisi, gerek İbn Sînâ'nın mahiyet teorisi gerekse İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite teorisi, derinlemesine düşünüldüğünde mevcudiyet kazanan anlamların yine anlam olarak var olabileceklerini gösterir. Zira bütün bu teorilere göre anlamlar, dışta tahakkuk ettiklerinde mevcut hâle gelirler. Mevcudiyet kazanmaları ise etki ve edilgi ilişkilerine girmelerinden ibarettir. Bundan dolayı bazı filozoflar, mevcudun bedihi olduğu kabul edilmesine rağmen, onu "etkileyen ve etkilenen şeydir" şeklinde tanımlamışlardır.

Bu demektir ki bir anlamın var olması, yine anlam olarak sübut bulması demektir ve varlıkla nitelenmek sadece başka bir ilişkisel bütünde tahakkuk etmek demektir. Aristoteles'in madde-suret teorisi, ne maddenin ne de suretin tek başına var olamayacağını ve ayrıldıklarında her ikisinin de ortadan kalkacağını söyler. Bu teoride bir nesneyi neyse o şey yapan suret, maddede kelimenin hakiki anlamıyla cevher olan bir anlam hâlinde tahakkuk eder. Mu'tezile'nin ma'dûm şeyleri varlık ve yoklukta aynı nefsi sıfatları haizdir ve var olmaları yalnızca dışa nispet kazanarak tahayyüz etmelerinden ibarettir. Aslında ma'dûm şeylere varlığın kendisi de bir anlam olarak eklenir. İbn Sînâ, zihindeki bir mahiyetin dışta var olduğunda bilinen mahiyet ile var olan mahiyet arasında özdeşlik olduğunu ve ikisi arasındaki yegâne farkın da anlamın işlevlerini yerine getirebilmesi olduğunu söyler. İbn Sînâ'ya göre varlık anlamı, nesnenin ta kendisi olarak özelleşmesine rağmen (*el-vücûdu'l-hâs*) filozof özdeşlik iddiasını sürdürmüştür. İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbitesinin varlık kazanması da varlığa yönelik haricî nispet kazanmalarından ibarettir. Bu teorilerin tamamında bir anlam, başka anlamlara nispet ve onlarla ilişki içinde şeyleşir ve neyse o olmaklığını muhafaza eder. Bunun sebebi, şeyin anlam olarak varlığı ile nesne olarak varlığı arasındaki farkın tamamen izafetlerden kaynaklanmasıdır. Fakat bu izafetler zihinde olduğundan farklı bir şekilde anlamların zatları arasında gerçekleşir. Çünkü anlam, zihinde kendi özelliklerini gerçekleştirecek veya hükümlerini tahakkuk ettirmesini engelleyecek bir izafetler zinciri tarafından kuşatılır. İslam filozofları ve sufilerinin tecerrüt görüşünde ifade edildiği üzere şayet zihindeki zincir kırılabilirse zihindeki anlamlar da aynı işlevleri yerine getirmeye kabildir.

Anlamların dışta tahakkuk ettiği izafetler ilişkisi, onlar arasında mevcudiyet farkına da kaynaklık eder. Çünkü izafetler, anlamların seyrelmesi ve yoğunlaşmasını sağlar. Seyreklik ve yoğunluk dereceleri, belirli türden anlamların varlığına yatak-

lık eder, bir anlamın var olma ve bilgiye konu olma şartlarını oluşturur. Bu sebeple bir uçağın anlamını tamamıyla ahşap malzemelerde meydana getirmek mümkün değildir çünkü saf ahşabın sunduğu ilişkiler ağı, uçak anlamının yatağı olmaya elverişli değildir. Yine uçak anlamı, belirli türden malzemelerde var olduğunda da onlardan herhangi birine irca edilemez ve orada saf anlam olma özelliğini korur. Dolayısıyla mühendisin zihnindeki anlam ile tahakkuk etmiş anlam arasında saf anlam ve vücut olması bakımından hiçbir fark yoktur. Öyle ki dışta tahakkuk etmiş bütün uçak anlamlarına yatak olan ilişki ağlarının tamamını tahrip etsek söz konusu anlamlar, Mu'tezile'nin ma'dûmlarına, İbn Sînâ'nın imkânına, İbnü'l-Arabî'nin sâbit aynlarına geri döner.

Bu durum idrakin mahiyetiyle ilgili önemli bir hususu dikkatimize sunar: Duyunun idraki ile aklın idraki arasında her ikisinin de anlamın idraki olması bakımından gerçekte herhangi bir fark yoktur. Duyu da gerçekte akıl gibi anlamları idrak eder. Hatta her türlü idrak faaliyeti, zorunlu olarak anlamların algılanmasından ibarettir. Hem akıl hem de duyular, tekil anlamları algılar ve algılanan tekil anlamları yeni bir izafetler ağına dâhil ederler. Akıl ve duyular arasındaki fark, anlamların izafetlerinden arındırılması ve tekilliğinin yeni baştan fark edilmesindedir. Dışta ancak belirli türden izafetlerde tahakkuk edebilen anlamlar, akılda bu izafetlerin çoğuna ihtiyaç duymadan olabildiğince saf tekillikleri içinde kavranabilirler. Lakin anlamın saf hâliyle kavranması, bizzat insani özne tarafından inşa edilen yapay nesnelerde daha fazla mümkün olsa bile, dıştaki tahakkuktan soyutlama söz konusu olduğunda aynı düzeyde mümkün değildir. Dolayısıyla doğal nesneler söz konusu olduğunda anlamın idrakinde akıl ile duyular arasında derece farkından söz edilebilir. Zira saf tekilliğinde anlam ya yapay nesnelerde olduğu gibi aklın müşahede ettiği bir şeydir ya da tam olarak mutlak tekilliğinde kavranamaz.

Üçüncüsü: Tekil anlamlar mutlak tekilliğinde kavranmadığı sürece belirli ilişkiler ağında var olamazlar. Bu sebeple anlam, mutlaka idrak eden bir özneye muhtaçtır ve mümkün bütün izafetleri de bu öznenin müşahedesinde kuvve olarak taşır. Bu bakımdan bilinmeyen şey var olmayacağı gibi var olan şeyin mutlaka idrak eden bir özne tarafından biliniyor olması gerekir. Öyle ki idrak eden bütün öznelerin bilgisinden silinen bir anlamın varlığını sürdürmesi düşünülemez. Bunu yapay nesnelerin varlık tarzından anlayabiliriz. Yapay nesnelerde hem anlamın kendisi hem anlama yataklık eden ilişkiler ağı ve öngörülebilir izafetler, bizzat insan tarafından meydana getirilir. Böylesi bir anlamın var olması, bir insan zihni tarafından algılanmaya muhtaçtır. Mesela; bir bilgisayarı düşünelim. Herhangi bir insan o bilgisayarı neyse o olarak idrak etmediği sürece bilgisayarın var oluşundan bahsedilemez ve bilgisayarın var olması aynı zamanda insan tarafından kavranılmış olması demektir. Yine bilgisayarın anlamının içinde bulunduğu bilfiil izafetler ağı, onu bilen ve var eden insan zihni tarafından öngörülemediği ve oluşturulamadığı sürece de bilgisayarın var olmasından bahsedilemez. Dolayısıyla bilgisayarın var olması, onun biliniyor olmasına eşittir ve bir kez bütün bilenlerin ortadan kalktığını varsaysak bizzat bilgisayar anlamı da ortadan kalkar. Aynı hüküm, hepsi de birer anlam olarak var olan bütün mevcut fertler için geçerlidir. Bilen öznelerin tamamı ortadan kalktığından bilgisayar anlamı, kendisine mahsus özel bir âleme dönmez tam tersine yok olur. Bunun gibi bütün bilenlerin bilgisinden silinen bir anlam da asli yokluğuna geri döner. Bu bakımdan anlamın tekilliği, mutlak olarak bir bilene nispetle belirli bir izafetler yatağındaki varlığını öncelediği gibi bir anlam dışta tahakkuk ettiğinde yine tekil olarak tahakkuk eder. Klasik İslam düşünürlerinin "nefsü'l-emr" kavramıyla ifade ettikleri şey de işte herhangi bir bilenle kayıtlanmamış, Tanrı, akıl, nefs ve insan olarak özelleşen ama kendinde mutlak olan bilen öznedir.

Dördüncüsü: Anlamın dışta yine tekil bir anlam olarak var olması, varlığına yataklık eden izafetlerin tamamı değiştirilse bile var olma şartları korunduğu sürece anlamın varlığını devam ettirmesinin bir imkânı bulunmasını gerektirir. Bu sebeple bütün parçaları süreç içinde değişen ahşap bir gemi yahut otomobil anlamı, kendisini taşıyacak parçalar tarafından ikame edildiği sürece özdeşliğini koruyabilir. Yani anlam, işlevlerini yerine getirdiği sürece etki ve edilgi ilişkisini devam ettirir. Fakat bu anlamın ilişkiye girdiği diğer anlamların oluşturduğu var oluş vasatı, onun hükümlerinin tam veya değişik derecelerde eksik olarak tahakkuk etmesine de sebep olur. Bundan dolayı anlamlar, terkibe girdiği diğer anlamlar tarafından kuşatılmış olsa da hem onları etkiler hem de onların etkisinde kalır. Diğer deyişle anlamlar, birbirlerine karşı duyarsız değildir ve izafetler yatağı bir anlama bilkuvve sonsuz olan yönler kazandırır. Bu sebeple bir anlamı idrak etmek ile onun bir yönünü idrak etmek, zaman zaman birbirinden tamamen bağımsızlaşabilir. Kuşkusuz anlamın bir yönünü bilmek, anlamı bir yönden bilmektir fakat bilinen yönün anlamın kendisine nispeti daima açık olmayabilir, yön izafetteki diğer anlamlara nispetle bilinebilir. Bu öylesine önemli bir ilkedir ki sayı, dil, görsel materyaller vb. anlamı temsil eden şeylerden hareketle anlamın izafetlerini sınırlamanın mümkün olmadığını gösterir. Zira temsil, ne denli anlamın yerine konulursa konulsun aslında başka ve müstakil bir anlamdır ve kendisine mahsus bir izafetler yatağına sahiptir. Bundan dolayı bir anlamı bütün izafetlerinden soyutlamak mümkün değildir. Zira var oluş, faili bulunmayan ve var olmanın zorunluluğuyla ortaya çıkan sonsuz izafetleri barındırır. Bütün bu izafetler ya tekil durumlar olarak kavranabilir yahut temsil edilmeleri imkânsızdır. Mesela; insan zihninin ürünü olan nesnelerde anlamın kendisi bir fail tarafından meydana getirilse de izafetleri o fail tarafından zapt edilemez. Mutlak bir kuşatıcılık için, anlamlar yatağının tamamının aynı fail tarafından oluşturulması gerekir. Bu ise ancak ilahi bir idrake yaraşır.

Beşincisi: Akıl tarafından ilişkilerinden soyutlanan anlamlar, akılda başka izafetlere sahip olurlar. Öyle ki bir anlamın izafetleri, onu soyutlayan yahut tekilliğinde kavrayan aklın kontrolünde olamaz. Dahası bu durum sadece doğal anlamlarda değil insan zihninin ürünü olan anlamlarda da böyledir. İdrak ettiğinin farkında bir insan zihni bile kendi idrak ettiği anlamın yönlerini, kelimenin hakiki anlamıyla zapt edemez. Bu sebeple ne kadar tuhaf görünürse görünsün dıştaki ve zihindeki anlam özdeş olmakla birlikte, bir anlamın bütün yönlerden temsil edilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla zihindeki anlamın, dıştaki nesnenin temsili olması imkânsızdır. Zira anlam ya tekilliğinde bilinir yahut kendisine nispet yapmaya elverişli olacak şekilde bilinemez. Fakat bu durum, insanın zihninin sınırlılığının eseri sayılamaz zira zihnin bir taayyünü olmakla birlikte sınırı yoktur. Zihin tam da sınırsızlığından ötürü kendi kendisini kuşatmaya elverişli değildir. Böylesi bir kuşatma ancak anlam yığınlarının tamamını inşa eden bir akıl için mümkün olabilir. Dolayısıyla temsilin imkânsızlığı, bir yandan insani zihnin diğer yandan da anlamları taşıyan izafetler yığınının sınırsızlığından kaynaklanır. Bu bakımdan insan zihni, tekilliğini kavradığı anlamları, temsil etmekten ziyade hatırlatıcı alametler ihdas edebilir.

Altıncısı: Akıl tarafından tekilliği kavranan anlamlar, salt anlam olmaları bakımından herhangi bir değer ifade etmezler. Anlamlar değerlerini, içinde bulunduğu izafetler yatağı sayesinde sahip oldukları yönlerden alırlar. Yönlerin bir kısmı, sürekliliğini anlamın varlığından alırken bir kısmı da tam tersine varlığını anlamın sürekliliğinden alır. Bunu anlam açısından ifade etmek de mümkündür: Anlamın varlığı, bazı yönleri mümkün kılarken bazı yönler de anlamın varlığını mümkün kılar. Anlamın varlığını sürekli kılan yönler, değer hiyerarşinin bir ucunda, varlığını anlamın sürekliliğinden alan yönler, hiyerarşinin diğer ucunda bulunur. Değerler arasındaki farkları oluşturan ve onların bir kısmını daha üstün hâle getiren de

işte bu iki uç arasındaki sıralanmadır. Tekil bir anlam olarak insanın varlığını sürdürmesini sağlayan yönler, varlığını insanın sürekliliğine borçlu olan yönlerden daha üstündür. Fakat yönlerin değerler olarak idraki, insanın o yönleri bizzat kendi yönleri olarak, kavramasına bağlıdır. Yani insan kendisini bir zat ve hakikat olarak içinde var olduğu izafetler yatağını ise kendisinin hâlleri olarak kavrayabildiği sürece değerden bahsedilebilir. İnsanın bizzat kendisinin idraki dâhil her türlü anlamın tekilliğini kavramak ise bütün izafetleri kabil bir taayyünün müşahede edilmesi demektir. Dolayısıyla değer ancak insanın kendisini tekil ve taayyün etmiş bir anlam olarak idrak ettiği ve bütün izafetlerini bu tekillik ve taayyüne nispetle bilcümle tasavvur edebildiği takdirde tahakkuk edebilir. Bu sebeple ya kendisinin bütün tekil anlamlarla izafet kurup tümelleşmesi yahut tümel bir anlama merbut olması gerekir.

4. BÖLÜM

Ahlâkın Kaynağı Nedir?

Düşünce tarihi birbirinden oldukça farklı ahlâk temellendirmelerine tanıklık eder. Kimi düşünürler ahlâkın kaynağının haz, kimileri tabiat, kimileri insan duygularından biri -mesela; korku-, kimileri sezgi, kimileri toplum, kimileri Tanrı'nın buyruğu ve kimileri de insan aklı olduğunu iddia etmiştir. Bu görüşleri birer birer tartışıp bunlar arasında tercih yapmak yerine bu görüşleri de tartışmaya imkân verecek şekilde "insanın ahlâklı davranmasını mümkün hatta zorunlu kılan nedir?" sorusuyla başlayabiliriz. Kuşkusuz bu soru bir bütün olarak insan kuvvelerinin dikkate alınmasını gerektirir. İnsan ister klasik metafizik geleneklerinde olduğu gibi bir ruh ve bedenden müteşekkil kabul edilsin ister mütekaddimûn döneminin bir kısım kelamcıları ve çağımızın hâkim felsefi akımlarında olduğu gibi sadece bedenden müteşekkil bir varlık kabul edilsin esas itibarıyla iki fakülteden oluşur. Bunların ilki, duyu yoluyla idrak etme gücüdür. Görme, işitme, koklama, tatma, dokunma ve tahayyül gibi dış ve iç duyulardan oluşan bu güç, insanın dış dünyayla temasını sağlayan araçlardan oluşmaktadır. İkincisi ise bu duyular yoluyla elde edilen duyumlar üzerinde tasarrufta bulunarak insanın tercih yapmasını mümkün kılan akletme veya düşünme gücüdür.

Duyular ne denli duyumsama işini gerçekleştiriyor ve algıladıkları varlık alanıyla insanın bağlantı kurmasını sağlıyorlarsa akletme gücü de o denli birleştirme, ayrıştırma ve tercih etme işlemlerini yerini getirir. Diğer deyişle insan olmak, zorunlu olarak duyumsamayı ve birleştirmeyi, ayrıştırma ve tercih yapabilmeyi gerektirir. Bu anlamda insan, gerekçesi her ne olursa olsun istek ve tercihte bulunabilen bir varlıktır. İsteme ve arzu etme özelliği, insana benzer duyu güçlerine sahip diğer canlılarda da bulunmaktadır. Fakat insanın dışında hiçbir canlıyı, arzu etme ve isteme özelliğinden ötürü ahlâklı olmakla nitelemiyoruz. Bu durum her ne kadar belirli bir ahlâki fiilin maddesini oluşturan algıları verseler de duyu güçlerinin insanı ahlâklı olmakla nitelememize kaynaklık etmediğini göstermektedir. Belirli olarak hiçbir duyu veya duygu, insan fiillerini ahlâki fiiller olarak göstermeye elverişli değildir. Ebedîlik arzusu gibi insanın düşünme gücünün işlevselleşmesiyle maddesi ve amacı bakımından farklılık arz eden bir kısım duygular istisna edilirse bütün duyu ve duygular kelimenin tam anlamıyla hayvanidir. Bu duyu ve duygulardan kaynaklanan fiiller de maddesi itibarıyla hayvanidir ve bunların hiçbiri kendisi olmak bakımından ahlâki fiiller kategorisine girmez. Bir fiilin iyi ve kötü gibi ahlâki sıfatlarla nitelenmesi, bir hareketler bütünü olmasından yahut tikel bir arzuya veya çıkara hizmet etmesinden kaynaklanmaz. Arzu ve çıkarlar bir fiili olsa olsa uyumlu olmak veya olmamakla nitelendirmeye elverişlidir. Nitekim hayvanların fiilleri, uyumlu olmak ve olmamakla nitelendirilmesine ve bu anlamda iyi ve kötü sıfatlarına konu olmasına rağmen ahlâki fiiller olarak değerlendirilmez. Söz gelişi biz bir atın iyi koştuğunu, bir bıçağın iyi kestiğini veya bir otomobilin iyi olduğunu söyleriz. Fakat bu kullanımların hiçbirinde iyi, ahlâki bir yüklem değildir. Bir fiil, tam da insan iradesi tarafından tercih edilmiş olması nedeniyle iyi veya kötü olmakla nitelendirilmeye elverişli hâle gelir. Bu bakımdan ahlâk, insana, tercih etme (ihtiyar) özelliğini kazandıran düşünme gücünün eseridir.

Fakat insan irade eden bir varlık olmasaydı onun akli bir ruha sahip olması ve Tanrı'nın emirlerine muhatap olması, insanı ahlâklı bir varlık olarak nitelendirmeye yetmezdi. Nitekim akli varlıkları kabul eden Meşşâi filozoflar, ayrık akılları ve meleklerin Tanrı'nın emirlerine muhatap olduğunu söyleyen kelamcılar, melekleri ahlâki olmakla nitelemezler. Çünkü gerek ayrık akıllar gerekse melekler, irade sahibi varlıklar değildir. Öyleyse ahlâkın kaynağı, tek başına ruhun akli varlık oluşu veya Tanrı'nın emirleri de olamaz. Bütün bunlar tercih gücüne eklenen ve onu insani tercih hâline getiren ikincil unsurlardır. Bu yargı, belirli bir ahlâki önermenin maddesini oluşturan her türlü "kaynak" için de geçerlidir. Diğer deyişle belirli bir eylemin iyi ve kötü oluşunun dayanağı ile iyilik ve kötülük değerlendirmelerinin bir bütün olarak dayanağı birbirinden farklıdır. Belirli bir eylemi, şu veya bu arzumuza uyduğu, bir amacımızı gerçekleştirdiği, Tanrı'nın emirleri çerçevesinde gerçekleştiği, bir menfaat sağladığı, olmasını istemediğimiz bir durumu engellediği için iyi, aksi hâlde kötü olmakla niteleyebiliriz. Fakat ahlâkın kaynağı veya temeli söz konusu olduğunda asıl problem, insanın bir eyleme nasıl değer kattığıdır.

Benzer durum, ahlâkı topluma dayandırmak için de geçerlidir. Toplum, ahlâkın oluşumunda değil yalnızca tikel ahlâki değerlerin belirli hâle gelmesinde işlev görebilir. Evet, insanın tek başına yaşaması, onun büyüme ve gelişme şartları dikkate alındığında imkânsız denecek denli güç olduğundan gerek düşünme gücünün gerekse diğer güçlerin yetkinleşmesi bir toplumda yaşamayı zorunlu kılmaktadır. Fakat bu, insan olabilmenin bir toplumda yaşamayı gerektirmesi anlamında değil insan olmanın kaçınılmaz olarak bir toplumu gerektirmesi anlamında bir zorunluluktur. Bir kimsenin başka hiçbir insan olmaksızın tek başına yaşadığını varsaysak onun ahlâki tercihlerde bulunduğunu düşünebiliriz. Diğer değişle herhangi bir anlamsızlığa düşmeden İbn Tufeyl'in Hayy b. Yakzan'ı-

nın ahlâki tercihlerde bulunduğunu düşünebiliriz. Zira irade ve tercih, insan söz konusu olduğunda ontolojik olarak toplumsal varlığı önceleyen insani durumlardandır. Ayrıca söz gelişi karıncalar, filler, sırtlanlar ve aslanlar gibi başka pek çok hayvan türü de toplumsal varlık oluşturdukları hâlde biz onların fiillerini ahlâki fiiller olmakla nitelemiyoruz. Çünkü bunlar, Fârâbî'nin ifadesiyle "ihtiyari fiiller" yani ahlâki anlamda "iyinin katıldığı fiiller" değildir.

Şimdiye kadar söylenenlerden ahlâkın doğayla uyum içinde yaşama çabasına da dayandırılamayacağı ortaya çıkmaktadır. Çünkü doğayla uyum içinde olma çabasının kendisi, ahlâki olmakla nitelenebilen ve insan tercihinin sonucu olan fiillerden oluşur. İnsan bilerek ve isteyerek doğayla uyum içinde yaşamayı veya doğaya aykırı davranmayı tercih edebilir. Dolayısıyla doğayla uyum, sebep değil bir sonuçtur. Sonuçların tamamı, belirli bir ahlâki eylemin maddesini oluşturmaya ve ahlâki davranışları yönlendirmeye elverişlidir ama hiçbir sonuç, bir fiilin ahlâklı sayılmasının dayanağı olmaya elverişli değildir.

Öyleyse insan fiillerinin ahlâki sıfatıyla nitelenmesini sağlayan şey, düşünme gücü başta gelmek üzere insanın diğer güçlerinden oluşan kuvveler bütünü olarak bizzat insanın kendisidir. İnsan ahlâklı olabilmek için insan olmaktan başka hiçbir şeye muhtaç değildir. Bunun nedeni, insanın tercih eden bir varlık olduğunun ispata muhtaç olmamasıdır. İnsan özü gereği tercih eden bir varlıktır. Bu noktada temel sorun, tercih eyleminin kendisine ilişkin kafa karışıklığıdır. Yukarıda sözünü ettiğimiz teorilerin temel sorunu, tam da bu noktada ortaya çıkar. Zira ahlâkın kaynağına ilişkin farklı görüşlerin ortaya çıkmasına ve ahlâkı temellendirme çabasına sebep olan şey, tercih dediğimiz şeyin içeriksiz bir fiili ifade ediyor görünmesidir. Gerçekten de tercih, içeriksiz bir insani edimi ifade ediyor ve ancak insanın değişik güçlerinden kaynaklanan yönelişler sayesinde anlamlı hâle geliyorsa ahlâk, tercihi işlevselleştiren anlamlara dayanmak durumundadır.

Oysa insanın bir fiili değil de diğerini yapmasını anlatan terimler öbeği, tercih ediminin hiç de içeriksiz olmadığını ifşa eder. Arapça kökenli tercih kelimesi, iki veya daha çok şey veya durumdan birini diğerlerine üstün tutmak demektir. Yine İslam filozoflarının insani tercihi ifade etmek için kullandıkları "ihtiyar" kelimesi, iyilik ve iyi anlamındaki "hayr" kökünden gelir ve aynı şekilde iki veya daha fazla şey veya durumundan birini diğerlerine nispetle iyi *bulmak* demektir. Benzer açıklamaları, yeğlemek gibi Türkçe kökenli kelimeler için de yapmak mümkündür. Dolayısıyla insan bir fiili yaptığında, o fiilde bir iyiliği bulmakta yahut bulduğunu zannetmektedir. Bu iyilik, ister gerçek ister zanni olsun mutlak bir var oluşa işaret eder. Bu bakımdan herhangi bir tercih ediminin kendi olması bakımından bizi bir varlık durumuna, fiilî bir oluşa ulaştırması beklenir. Bu var oluş ve fiilî durum, bir yönüyle insandan bağımsız bir varlığı, bir yönüyle de sadece insana ait olan ve insandan bağımsız düşünülemeyecek bir varlığı içerir. Bütün belirli arzu ve gayelerden bağımsız olarak değerlendirildiği için söz konusu fiilin birinci yönü, mutlak bir varlık anlamına tekabül eder. Bu, insanın insan olmak bakımından varlığın mutlaklığıyla yalın olarak yüz yüze geldiği bir eyleme hâlidir. Fakat söz konusu mutlaklık, fiilin daima ikinci yönüyle birlikte kavrandığından tikel ve somut bir şey olarak görünür. Bu tikellik ve somutluk ise mutlak varlığın kendinde iyiliğini, kayıtsızlığını, eşlik ettiği o tikelliği aşan ve ona değer katan özelliğini perdeler. Bu bakımdan insanın herhangi bir seviyede yaptığı tercih, bir yönüyle kayıtlanmamış varlık anlamının apaçıklığını bir yönden de bu varlık anlamının insani bir edimle somutlaşan iyiliğinin tikel bir fiille kuşatılamazlığına delalet eder. İşte ahlâk tam da varlığın apaçıklığı ve insani özne tarafından en önemli arzu nesnesi oluşu üzerine yükselirken ahlâki yaşam, apaçık olduğu sezilen varlığın insani seviyede iyiliğini kavrama sürecidir. Bu çerçevede ahlâk, ahlâki özne farkına varsın veya varmasın bu dünyada eyleyen bir varlık olarak insanın nihai olarak bireysellik ve tikellikle

perdelenen mutlak iyiye ulaşma çabasının adıdır. Dolayısıyla insanın muhtemel bir ahlâki yaşamdan yoksun kalması mümkün değildir.

Burada kafa karıştırıcı husus, var olmanın muhtelif seviyelerinin peşinen garanti edilmiş bir şey olmadığıdır. Bununla birlikte herhangi bir metafizik veya ahlâki soruşturma için insana sunulmuş bir armağan vardır: Hayat. İnsan hayatı; varlığı ve idraki, insana bahşedilmiş bir armağan olarak herhangi bir temellendirmeye ihtiyaç bırakmayacak şekilde garanti eder. Bu anlamda bilgiye, varlığa veya ahlâka temel arama, beyhude olduğu gibi bunların kendinde temellenmiş olduğunu inkâr etme de aynı ölçüde beyhudedir. Fârâbî'nin belirttiği gibi sadece ahlâk alanında değil insanın var olma tecrübesini yaşadığı farkı varlık hâllerinin tamamının ilk ilkeleri apaçıktır. Mesela; matematik ve fiziğin, varlığa ilişkin araştırmalarında ilk ilkeleri apaçıktır. Dahası farklı bir varlık tecrübesi olarak sanat dallarının mesela; musikinin veya resmin de ilk ilkeleri apaçıktır. Bununla birlikte kendinde temellenmiş olanın idraki apaçık olmayabilir ve ancak başka birtakım unsurlarla birlikte düşünüldüğünde farkına varılabilir. Bu durum insanın kendisinin varlığına ilişkin bilgisinin herhangi bir çabaya gerek duymadığından "ben varım" önermesinde içerilen varlık kavramının da apaçık olduğunu iddia eden Fahreddin er-Râzî'ye sonra düşünürlerin verdiği şu cevaba benzer: Varlık anlamının, bilen özne olarak insanın idrak gücünde meydana gelmiş olması ile bu anlamın idrak gücü tarafından farkına varılmış bir kavram olması farklı şeylerdir ve birinci, ikinciyi gerektirmez. Diğer varlığın husulü, tasavvurunu zorunlu kılmaz. Varlığa benzer durum, ahlâk için de geçerlidir. Ahlâk, temellerini idrak gücünde zorunlu olarak buluyor olsa da bu temelin farkına varılması ancak bu temelin neye temel teşkil ettiğine dikkat çekildiğinde gerçekleşir. Yani temelin farkındalığı, İslam filozoflarının "tembih" (*tenbîh*) kelimesiyle ifade ettiği bir tür uyarıyla meydana gelir.

Şu hâlde ahlâkın üzerine kurulduğu zemin, insani arzunun hem ilksel hem de nihai nesnesi olarak varlığın apaçıklığı ve iyiliğin gizemidir. Söz konusu apaçıklık ve gizemlilik, herhangi bir insani eylemin, aklın ve hayalin nesnesi olarak meydana gelişinden kaynaklanır. İnsan aklıyla varlık ve iyiliği sezerken hayaliyle onun somutluğunu kavrayarak somutlaştırır. Hayal tarafından gerçekleştirilen bu somutlaştırma ve kavrama süreci aynı zamanda aklın sezdiği varlık ve iyiliği, yalın hâlinden çıkararak değişik anlamlarla birleştirip gizemli hâle getirir. Çünkü hayal, anlamı soyutlayarak yalınlaştıran aklın aksine insanın bütün maddi arzularına nispeti bulunan bir güç olduğundan herhangi bir anlamı, arzuların herhangi birinin nesnesi olacak bir forma sokma özelliğine sahiptir. Arzuların temayülleriyle somutlaşan anlam ise somutlaştırıcı arzuya göreli bir iyiliğe dönüşür. Bu dönüşüm, kelimenin bütün anlamlarıyla "yeğleyeci" bir özelliğe sahiptir. Zaman zaman Arapça kökenli "tercih" kelimesi yerine kullandığımız "yeğlemek" kelimesi Türkçede üstün tutmak, hızlandırmak ve kışkırtmak anlamlarını ifade eder. Somutlaştırma, bir üstünlük vermedir zira başka muhtemel somutluklara nispetle bir somutluk tercih edilir. Hızlandırmadır zira aklın kavradığı gerçek ve zanni iyilik, kendinde donuk bir anlam iken hayalin nesnesi olmasıyla var oluşa atılır. Kışkırtmadır zira insanın kuvveleri veya imkânları, hayalin nesnesi ve arzunun konusu kılınmaya dönük bir daimî kışkırtılma hâlindedir. Başka bir ifadeyle imkân, daima zorunluluğa yönelik şevk ve kışkırtılma içindedir ve her bir arzu, kendi doğal uzamına erişme çabasındadır.

İşte ahlâk, ikinci olarak, pratik akıl seviyesinde imkânın zorunluluğa ve kuvvenin fiile dönüşüm yönünü belirlemede ortaya çıkar. Zira belirli ahlâki fiiller, tercih edimin yönelimini belirleyen teorik kabuller ile yine tercih ediminin icrasını sağlayan şartlara bağlıdır. Bu noktada insani bir durum olarak ahlâklı olma ile ahlâkilik kriterleri arasındaki fark belirginlik kazanır. Tercih yalnızca insani bir durum olarak ahlâkı zo-

runlu kılarken, tercih ediminin yönelimini belirleyen teorik kabuller, neyin ahlâki olduğuna yönelik uygunluk ölçütlerini belirlemeyi sağlar. Çünkü ahlâki anlamda neyin iyi neyin kötü olduğu ancak iyinin ve kötünün ne olduğuna ilişkin bir kabulle veya tanımlamayla tespit edilebilir. Başka bir ifadeyle herhangi bir insani fiil, maddi veya manevi bir hareketler yığını olmak anlamında iyi ve kötü olmakla nitelenmeye elverişli değildir. Bir fiilin, iyi ve kötü olarak nitelenebilmesi için o fiile iyilik ve kötülük değerlerini katan bir unsur bulunmalıdır. Ayrıca fiile değer katan şeyin kendisi değerli yahut en yüksek değer olmalıdır. Dolayısıyla insan fiilleri bir bütün olarak düşünülüp de tamlık dikkate alınmadığı sürece tikel bir fiile iyilik ya da kötülüğü nispet etmek mümkün değildir. Tamlık veya bütünlük ise fiziğin değil metafiziğin bir kavramıdır. Yani ahlâki değer sorunu, kaçınılmaz olarak bizi fizikten metafiziğe taşır. Çünkü tek tek insan fiilleri, bir bütünün parçası olmadığı sürece tamamıyla gayesizleşmektedir. Gaye ise insan fiilini herhangi bir hayvanın davranışından ayıran bir anlam olarak fiile katılır ve hiçbir zaman duyularla kavranamaz. Zira anlamın akıldan hayale intikal edip hayalin nesnesi olarak somutlaştırıldığını düşünürsek bir fiilde aklın kavradığı anlam, o fiilin başarılı veya başarısız gayesidir. Diğer deyişle aklın kavradığı varlık anlamı, insani bir fiilde gaye olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda ahlâkın kendinde temellenmiş olduğu, ancak fiilin bir gayesi olduğu ölçüde anlamlıdır. Gayelilik ise ahlâk söz konusu olduğunda iyi (*birr, ihsân, hayr*) arayışı demektir. Dolayısıyla varlık, gaye ve iyilik, herhangi bir insani edimin ahlâki niteliğini tayin etmede eş kapsamlı olup aynı duruma farklı açılardan verilen isimlerdir. Şu hâlde imkânın zorunluluğa veya kuvvenin fiile dönüştürülmesi anlamında ahlâki edimler, bir açıdan var olma çabası bir açıdan bir iyinin gerçekleştirilmesi bir açıdan da bir gayeye ulaşma talebidir.

Öyleyse farklı var oluş, iyilik ve gayelilik hâlleri arasındaki değer hiyerarşisi nasıl belirlenecektir? Söz gelişi bir kişinin

tefecilik, ticaret, işçilik veya hırsızlık yollarından biriyle geçimini temin etmesi mümkündür. Fakat bunların hangisinin ahlâki hangisinin gayri ahlâki olduğu, iyi ve kötü hakkındaki mülahazalara bağlı olmak durumundadır. Evet, insan özü gereği bütün bunlarda iyi ve kötünün ne olduğuna ilişkin gizli veya açıktan bir karar verir. Yukarıda belirttiğimiz gibi ahlâkın temelini oluşturan şey de başka her şeyden önce insan olmanın dayattığı bu zorunluluktur. Bu bağlamda ahlâki edimler, insanın özgür bir varlık oluşunun zorunluluğundan kaynaklanır. Ahlâki özne olarak insanın özgür olduğu değil olmadığı ispata muhtaçtır. Çünkü ahlâkın yapıcısı olarak insan, özgür olduğundan ziyade olmadığını bilmemektedir. Bu demektir ki insanın belirli birtakım ahlâki ilkeleri barından ahlâki yaşam modelinden yoksun kalması da mümkün değildir. Ahlâki ilkeler ise ahlâkilik ölçütlerini gerektirmektedir. Pekâlâ bu model hangi ölçüye göre belirlenecektir.

Bu soru, bizi, tekrar varlık anlamının kendisine döndürmektedir. Varlığın kendisi, nihai iyi olarak ahlâki yaşama katılmadığı ve farklı var oluş düzeylerinin değersel hiyerarşisi bu nihai iyiye nispetle belirlenmediği sürece insanın niçin ahlâklı olması gerektiğini cevaplamak öyle görünüyor ki imkânsızdır. Dolayısıyla kanaatimce, insanın bir tercihi iyi veya kötü olmakla nitelemesinin nihai dayanağı, onun herhangi bir kuvvesinden kaynaklanmayan ve yine kendisinin bilincinde bir varlık olmasının zorunlu kıldığı var olma talebidir. Bu talep, insana ait arzu ve duygulardan kökten bir şekilde farklıdır. Hatta insanın bütün duygu ve arzularını yönlendiren asli bir muharrik unsurdur. Bir fiili, ahlâki olmakla nitelememizi sağlayan bütün muhtemel durumlar, gerçekte var olma talebinin şu veya bu şekilde özelleşmiş hâlleridir. Bu bağlamda bir fiile değer katan şey, o fiilde olduğu düşünülen var olma imkânıdır. İnsan varlık imkânını belirgin bir mevcudiyete dönüştürürken var olmanın kendisinin değerli olup olmadığını sorgulamaz. Eğer varsa bir sorgulama, o tamamıyla varlığın

bir durumuna yöneliktir. Yani şu veya bu şekilde var olmaya ilişkindir. Çünkü varlık, bize kendisini iyilik ve değer olarak dayatır. Yalnızca var olmak, değerin ve iyinin mastar hâliyle yüklenebildiği tek anlamdır. Bu, insanın ahlâki tercihlerinin metafizik bir temeli bulunması gerektiğini gösterir. Bundan dolayı herhangi bir arzu veya fiilin varlıktan aldığı pay, onu değerli ve iyi hâline getirir.

Şu hâlde bir fiili iyi veya kötü yapan şey, o fiildeki varlık anlamının gücü, sürekliliği ve tamlığının bulunma derecesidir. O fiili ahlâki anlamda iyi veya kötü yapan şey ise ondaki varlık anlamının insanın tercihiyle inşa ediliyor oluşudur. Dolayısıyla insani tercih, metafizikten fiziğe geçişte köprü oluşturur. Varlık anlamının bedihiliği ve ispata muhtaç olmaması, ahlâkın metafizik temelinin de ispata muhtaç olmadığını gösterir. Yine insanın özü gereği özgür ve tercih eden bir varlık oluşu, ahlâkın insani temelinin de ispata muhtaç olmadığını gösterir. Fakat tercihle inşa edilen fiilin değerli veya değersiz olduğu, varlık anlamının tamlığına, gücüne ve sürekliliğine ilişkin tespitlerle dolayımlandığından hem genel olarak tikel ahlâki fiillerin dayandığı ahlâki ölçütler hem de bu ölçülere göre değerlendirilecek tikel ahlâki fiiller, zorunlu olarak varlık anlamının insan fiillerinde tahakkukuna dair genel ve özel tespitlerle çevrelenir. Bu tespitler, insanı, varlığın mutlaklığına yaklaştırdığı ölçüde iyilikten, uzaklaştırdığı ölçüde kötülükten pay almaya vesile olacaktır. Bu bağlamda ahlâki anlamda iyi ve kötü, metafizik anlamda iyi ve kötüye bağlanır. Şu hâlde ahlâki ölçütleri belirlemenin ve ahlâkın kaynağına ve ahlâki iyi ve kötünün ölçüsünün ne olduğuna ilişkin farklı teorilerin yarattığı kafa karışıklığından kurtulmanın yolu, insanın kendi tercihleriyle inşa ettiği özgür varlık alanının doğrultusunu belirlemede varlığın mutlaklığına yaklaşmayı gaye edinen bir *yetkinleşme* nosyonunu dikkate almaktır. Zira insanın her bir edimi, onun kendi türsel ve kişisel yetkinliklerini var etmesini amaçlar. Bu anlamda ahlâk, insan özgürlüğünün

yine insanın kendisi tarafından inşası demektir ve ahlâklı yaşamın zorunluluğu, insanın mecburen özgür bir varlık olarak kendisinde kuvve hâlinde içerilen yetkinlikleri fiil hâline getirmesini zorunlu kılar. Ahlâkın ilk öncülünün apaçık olduğunu söylerken Fârâbî'nin kastettiği de bu olsa gerektir.

Evet, insan vazgeçemeyeceği şekilde özgür bir varlıktır ve İslam filozoflarının "ikinci yetkinlikler" adını verdiği var oluş seviyesini yine kendisi inşa eder. Ahlâki iyi ve kötünün ölçütü ise insanın yetkinliğidir. Bir fiil, insanda kuvve hâlinde içerilen varlık anlamını tahakkuk ettirip yetkinleştirdiği ölçüde iyilikle ve aksi durumla kötülükle nitelenir. Diğer deyişle kaynaklandığı kuvveyi veya organı tüketen ve onun varlık imkânlarını yok eden bir fiil, gayrı ahlâkidir ve bunun tersi de doğrudur. Bu dünyanın bir parçası olarak var olduğu sürece insanın sınırları, onun aktif hâle gelmesi muhtemel yetkinliklerinin de sınırı olacaktır. İbn Sînâ bu durumu; "bir nesnenin yetkinlikleri, onun tanımında içerilir" şeklinde genel ilke olarak vazetmiştir. Dolayısıyla insanın yapısına, kuvvelerinin işleyişine, kuvveler arası ilişkisel düzene ve bu dünyanın bir parçası olarak insanın varlıktaki yerine dair bir tasavvura sahip olunmalıdır ki insanın bu dünyadaki eğreti ve mecazi bulunuşunu, onu yetkinleştirerek olabildiğince hakikate dönüştüren bir ahlâki ölçütler dizisi, bu tasavvur üzerine inşa edilebilsin. Bu bağlamda varlık ve dolayısıyla iyilik ve yetkinlik tecrübesi, dört önemli aşamadan geçerek bütünlenir.

Birincisi, kendinden kendine bakış olarak ahlâktır. Bu aşama, varlık tecrübesinin, idrak eden öznede ciddiye alınacak herhangi bir dolayımdan geçmeden ortaya çıktığı hâliyle kavranmasıdır. Bu sebeple ahlâkın ilkel hâline tekabül eder. Bu seviyede ahlâki tercihler tutkularla karışıktır zira iyiye ilişkin tasavvurlar ekseriyetle vehim kaynaklıdır. Daha üst ahlâk seviyesinden bu seviyedeki kişiye aktarılan hakiki iyi tasavvurları, tutkuların şekline bürünür. İyinin bulunması, kişinin başkasında kendisini ve kendisinde başkasını görmesiyle başlar.

İkincisi, kendinden başkasına ve başkasından kendine bakış olarak ahlâktır. Bu aşama, başkasının dolayımıyla kendini ve kendi dolayımıyla başkasını tanıma tecrübesidir. İnsandaki tatlığın, acemliğin veya barbarlığın yok edildiği tecrübedir. Bu tecrübede doğurgan bir döngüyle kendindeki yabanilik ötekinin dolayımıyla, ötekinin yabancılaştırılması da kendinin dolayımıyla ortadan kalkar. Böylece öznel farkındalık, nesnel farkındalığa kök olup ona evrilirken nesnel dayanışma da öznel farkındalığın temelini oluşturur. Bu farkındalığın en üst sınırı, özneler arası ve belirli bir özneyi aşacak şekilde ötekinin dolayımsız kavranmasıdır. Ahlâk, böylesi bir farkındalıktan ikinci kez türemedikçe varlık tecrübesi, değer yitimine uğrar.

Üçüncüsü, kendinde oluş olarak ahlâktır. Bu aşama, bütün bunların sonucunda kendini ve başkasını dikkate almadan neyse o olarak bulunma hâlidir ve ancak metafizik bir varlık tecrübesiyle ortaya çıkabilir. Aslına bakılırsa bu, insanda ilk meydana gelen ama insanın en son farkına vardığı şeydir. Ahlâkın temelini de bu tecrübe oluşturur. Bu tecrübenin ilk hâli, insanın kendi varlığına ilişkin şuuruna benzer. Bu şuur, varlık ve benliğin özdeş olarak meydana geldiği ve herhangi bir ayrışmanın farkına varılmadığı bir şuurdur. Eşyayı tanıma süreci, benliğin diğer şeylerden ve mahiyetin varlıktan ayrılığını idrak etme sürecidir. İdrak, metafizik olana ulaştığında varlık tekrar benlikle bütünleşir ve var olmak, kendi olmakla özdeş hâle gelir. Bu durumda tanıma sürecinde yüklem olan varlık, yüklem olmaktan çıkarak bilenin öznesinin kendisine dönüşür. Sadreddin Konevî, bu tecrübeyi varlığın mutlaklığını idrak etmek olarak ifade etmiş ve bu idraki, insandaki mutlak yöne dayandırmıştır. Ahlâki yaşam, değerleri kavrama ve dolayısıyla varlığın tazammunlarını kuvveden fiile çıkarma sürecidir. Bu sebeple ahlâk, ben'in varlık süreciyle eş kapsamlı olarak seyreder. Başlangıçta birlik hâlindeki teori ve pratik, ahlâklanma sürecinde ayrışırken ahlâk meleke hâline

geldiğinde teori ve pratik tekrar birleşir. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar, insanın bu varlık hâlini âkîl-makûl-akıl birliği olarak ifade ederler.

Dördüncüsü, bir olma hâli olarak ahlâktır. Bu aşama ise insanın, metafizik seviyede imkânının farkına varıldığı varlık düzeyidir ve aslında bir önceki tecrübeye eşlik eder. Var olma çabası olarak ahlâk, bu seviyede köklü bir anlam değişimine uğrar: Varlık ancak ve ancak varlığı kendinden olan Mutlak'a veya Tanrı'ya ait olabileceğinden insani öznenin bilgi ve davranış adına yapabildiği her şey sadece bir çabadan ibaret kalacaktır. Gerçekte var olan sadece Tanrı'dır ve insan gibi mümkün bir varlığın var olmaya çabalamaktan başka bir yolu ve çaresi yoktur. Yunus Emre'nin ifadesiyle bu seviye, insanın "yoğ iken vara benzediği" *hâl*dir. İnsani özne seviyesinde varlığın yüksek formuna işaret eden bu hâl, mutlaklığın dolayısımsız bir idrakidir. Dolayısıyla en yüksek varlık formu, farkındalık ve dolayımsızlığın çelişkili bir şekilde buluştuğu seviyede ortaya çıkar. Bu bakımdan Fârâbî, ahlâkı, insanın herhangi bir ön düşünme ve zorlama olmaksızın eylemesi, fiil yapması olarak tanımlamıştır.

Bu sıralamanın da gösterdiği üzere ahlâki değer tamamıyla özneye bağımlıdır. Bununla birlikte, değerin özneye bağlı oluşu ile öznel oluşu birbirinden tamamıyla farklıdır. İdrak ve tercih eden bir özne olmadığı sürece varlık tecrübesi ve bilgisi, ahlâki bir tecrübe ve bilgiye dönüşemez. Fakat tek tek bireylerde ortaya çıkan varlık tecrübesi, nihai bir iyinin tecrübesiyle *bütünlenebilir*. Bilhassa ahlâki değerlerin birinci ve ikinci seviyede farklı saiklerden kaynaklanması, nihai bir ilkenin oluşumuna engel değildir. Tam tersine nihai iyi tecrübesi, bilen öznenin kuvveden fiile intikalini gerektirdiğinden sıradanlık, en yüksek ahlâki iyi tecrübesinin zorunlu uğrağıdır. En yüksek ahlâki iyi tecrübesi, idrak eden öznelerin *mutlaklığına* dayandığından özneler arasında bir tür *bilişme* hâlini doğurur. İslam düşüncesinde peygamberlerin, filozof-

ların, velilerin ve dervişlerin birliğinden söz edilirken böylesi bir bilişme hâline dikkat çekilir.

Şu hâlde ahlâk, insan olmanın zorunlu kıldığı özgür fiiller alanı olduğu sürece insanın, kendisine ilişkin farkındalığını ve kendi imkânlarını keşfetmesini gerektirir. Dolayısıyla insanın insan olduğunun farkında olması, kendisini yetkinleştirecek bir ahlâki ilkeler dizgesini de oluşturma sürecine girmesi demektir ve bir insan veya toplum ister seküler ister dinî bir dünya görüşüne sahip olsun ahlâki tercihlerden kaçınamaz. İnsan hayatında gaye ve yetkinlik nosyonuna dayalı ve bedeli yukarıda belirtilen seviyelerde ahlâki yaşamın veya davranışın kendisi olduğu yahut gayri ahlâki yaşam veya davranışın kendisi olduğu ölçütler dizgesi ve davranış modelleri bulunmak zorundadır. Tamlık, bütünlük, gaye ve yetkinlik anlayışından yoksun bir insani yaşam, aklın sefaleti ve arzuların sahteliğiyle yalnızca kendisini ve evreni anlamsızlaştırma çabası içinde olabilir.

5. BÖLÜM

Ahlâki Bilincin Nesnel Doğası

Vicdan kelimesi, Batı ahlâk felsefesi eserlerinin Türkçeye çevrilmesiyle yaygın olarak kullanılmaya başlamıştır. Kelime, ahlâki bilinç anlamına gelen "moral consciousness" ifadesinin karşılığı olarak kullanılmıştır. Kelimenin ahlâki 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 "ahlâki 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 kelam ve mantık metinlerinde önermelerin bilgisel değerinin anlatıldığı bölümde görülen vicdaniyyat kelimesidir.

Bunlardan ilki, müşahede anlamına gelirken ikincisi, kişinin açlık ve tokluğunu bilmesi gibi insanın kendi içinde bulduğu durumları bildiren önermeler anlamına gelir. Bununla birlikte çok yaygın olmasa da bazı metinlerde vicdan kelimesinin tıpkı modern dönemde olduğu gibi ahlâki bilinç anlamında kul-

lanıldığı görülmektedir. Bunlar arasında dikkate değer olanlarından biri, Sadrüşşerîa'nın (ö. 747/1346) *Tenkîhu'l-usûl* adlı eseri ile bu eser üzerine yine kendisi tarafından kaleme alınan *Tavzîh* ile Sadeddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) tarafından kaleme alınan *Telvîh* adlı şerhlerde görülür. Sadrüşşerîa, İmam Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) "kişinin lehinde ve aleyhinde olan şeyleri bilmesidir" şeklindeki fıkıh tarifinin şerhinde vicdan kelimesini, ahlâki bilinç anlamında kullanır ve konuyla ilgili bilimlere işaret eder. Daha sonra Teftâzânî, *Telvîh*'te meseleyi ayrıntılandırır. Benim tespit edebildiğim kadarıyla fıkıh usulü geleneğinde vicdan kelimesinin ahlâki bilinç anlamında kullanıldığı en dikkate değer metinler bunlardır.[1] Bu bölümde Sadrüşşerîa ve Teftâzânî'nin vicdan kelimesine ilişkin izahlarından hareketle ahlâki bilincin doğası tartışılacaktır. Yazının amacı, vicdan teriminin ahlâki bilinç anlamını modern dönemde kazanmadığını, klasik dönemde de aynı anlamı ifade edecek şekilde kullanıldığını usul geleneği üzerinden ortaya koyduktan sonra İslam düşünce geleneğinden hareketle ahlâki bilincin doğasını yeniden düşünmektir. Bu amaca uygun olarak önce Sadrüşşerîa ve Teftâzânî metinlerini yorumlayacağım. Ardından ahlâki bilincin doğasını tartışacağım. Son olarak da Mu'tezile ve Eş'arîlik gibi kelam okullarının iyi ve kötünün mahiyetine ilişkin tartışmalarının ahlâki bilinç hakkında nasıl bir tavır sergilediklerini gösterdiği sorusuna cevap arayacağım.

Ahlâki Bilincin İfadesi Olarak Vicdaniyyat Terimi

İmam Ebû Hanîfe'nin "marifetü'n-nefsi mâ lehâ vemâ aleyhâ" şeklindeki fıkıh tanımı, insanı bir bütün olarak dikkate alır ve kişinin lehinde veya aleyhinde olan şeylere ilişkin bilgisinin

1 İslam düşünce geleneğinde vicdan kelimesinin ahlâki 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.

tamamını fıkıh kapsamına sokar. Hanefî usulcülerinden Sadrüşşerîa *Tenkîh* ve *Telvîh*'te Ebû Hanîfe'nin fıkıh tanımını yorumlarken tarifteki bütünlüğüne uygun olarak insani bilincin tamamını geniş anlamıyla fıkıh kapsamında mütalaa eder:

> Fıkıh, kişinin lehinde ve aleyhinde olanları bilmesidir. İtikadi ve vicdanileri dışarıda bırakmak için tarife 'amelî olarak' (amelen) kaydı eklenmiştir. Bu kaydı eklemeyenler kuşatıcılığı kastetmiştir (Sadrüşşerîa, 1998, *1*, s. 31).

Buna göre insan aklında meydana gelen bilgilerin tamamı üç gruba ayrılabilir: İtikadiyyat, vicdaniyyat ve ameliyyat. Her ne kadar Sadrüşşerîa bu pasajda itikadiyyatı kelam ilmine, vicdaniyyatı tasavvuf ilmine verse de ilerleyen pasajlarda vicdaniyyat kavramının kapsamını biraz daha belirginleştirir ve bu ikisine ameliyyatı da ekleyerek fıkıh, kelam, tasavvuf ve ahlâkın tamamını tarife dâhil eder:

> Lehinde ve aleyhinde ifadesi hem itikadileri hem vicdanileri hem de amelileri içerir. İtikadilere örnek, imanın vacipliği vb.dir. Vicdanilerle kastedilen, batın ahlâk (iç huylar) ve nefsani melekelerdir. Amelilere örnek ise namaz, oruç, alışveriş vb.dir. Lehte ve aleyhteki itikadileri bilmek, kelam ilmidir. Lehte ve aleyhteki vicdanileri bilmek, ahlâk ve tasavvuf ilmidir. Buna örnek; züht, sabır, rıza, namazda kalp huzuru vb.dir. Lehte ve aleyhte amelileri bilmek ise terim anlamıyla fıkıhtır. Ebû Hanîfe tarifi kayıtlayacak "amelen" (amelî olarak) kaydı eklemediğinden bütün bu kısımları kastetmiştir. Sonra da kelama fıkh-ı ekber adını vermiştir (Sadrüşşerîa, 1998, *1*, s. 34).

Bu açıklama öncelikle insanın bilgi dağarcığının tamamını fıkıh kapsamında mütalaa eder. İlk bakışta sadece dinî ilimler sayılıyor görünse de aslında kelam, tasavvuf, ahlâk ve fıkıh ilminin felsefi ilimler içindeki mukabillerini düşündüğümüzde tarifte kullanıldığı anlamıyla fıkhın bütün bilgileri

içerdiği düşünülebilir. Nitekim teorik felsefeye mukabil olarak kelam, insan iradesinden bağımsız olarak var olan varlık alanını, tasavvuf, ahlâk ve fıkıh ise insan iradesiyle meydana gelen varlık alanını inceler. Bu nedenle açıklamayı dinî bilimlerle sınırlı tutmamak mümkündür. İkinci olarak fıkıh, bir anlama faaliyetine değil bu faaliyet neticesinde zihinde meydana gelen melekeleri ifade ediyor görünmektedir. Sadrüşşerîa tanımdaki "marifet" kelimesini "marifet, tikellerin delille idrakidir ve bu sebeple taklit tarifin dışında kalır" şeklinde açıklayarak fıkha "idrak" anlamı verir. Fakat tariftеki idrak kelimesi, mastar anlamıyla idraki değil masterın neticesi olarak idraki ifade eder. Diğer deyişle fıkıh; "oluş hâlindeki idraki" değil "bir tasavvur, tasdik veya meleke hâline gelmiş idraki" ifade eder. Gerçi Teftâzânî *Tavzîh*'te Sadrüşşerîa'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 fıkhın, 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 vicdanilerin vaciplik vb. hükümleri delille idrak edilirken onların nefs-i emirdeki sübutları vicdanla idrak edilir. Nitekim amelilerde böyledir. Namazın vacip olduğu delille bilinir ama onun varlığı duyuyla bilinir (Teftâzânî, 1998, *1*, ss. 33-34).

Teftâzânî'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. Hâl böyle olunca Ebû Hanîfe'nin tarifindeki fıkıh, insani bilincin İslam'la özelleşmiş hâlini yani dinî bilinci ifade eder. Dinî bilincin bir yönü teorik, bir yönü de pratiktir. Teorik yönüne kelam, pratik yönüne ahlâk, tasavvuf ve fıkıh tekabül eder. Dinî bir ilim hakkında konuşuluyor olması, tarifteki fıkıh kelimesinin dinî bilinç olarak daraltılmasını haklı kılıyor görünmektedir.

Sadrüşşerîa'nın itikadilere imanın vacipliğini örnek vermesi de Teftâzânî'nin açıklamalarını desteklemektedir. Bu açıklamaya göre fıkıh, itikadi, vicdani ve amelî olanların farkındalığının yanı sıra bunların normatif hâllerinin bilincinde olmayı da içerir. Fakat tarifin yapıldığı dönem dikkate alındığında fıkıh, münhasıran dinî idrak olarak alınsa bile teorik ve pratik yönleriyle bir bütün olarak insani idraki içerecek şekilde genişletilebilir. Nitekim imam Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) bu tarifi yaptığı dönemde sadece dinî bilimler teşekkül etmişti ve onun tarif ettiği anlamda fıkıh, bir bütün olarak bilgiler kümesini ifade etmekteydi. Bu sebeple fıkhın 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, dinî ve akli olarak ayrılması, felsefe kitaplarının Arapçaya sistemli tercümesinin yapıldığı 3. yüzyılın ilk çeyreğinde görülür. Özellikle 2. yüzyılın ilk yarısında "ilm" kavramı, "dinî" sıfatıyla özel olarak daraltılmaya gerek duyulmaksızın mutlak olarak bilgiler kümesinin tamamını dolayısıyla insani bilincin bütününü ifade eder. İmam Ebû Hanîfe'nin teorik bilgiler kümesini ve teorik bilinci ifade etmek için "büyük fıkıh" (*el-fıkhu'l-ekber*) ve pratik bilgiler kümesini ve pratik bilinci ifade etmek için ise "küçük fıkıh" (*el-fıkhu'l-asğar*) ifadelerini kullanması da sözü edilen bütünlüğü ifade eder. Her ne kadar Sadrüşşerîa dinî ilimlere dair bir metin kaleme aldığı için dinî ilimler kapsamındaki disiplinleri sıralıyor olsa da, onun yorumları

nefsani melekelerin bir bütün olarak vicdaniler kapsamına girdiğini ifade eder. Dahası Sadrüşşerîa fıkıh tarifinde geçen "lehte ve aleyhte" ifadesini vicdaniyyata değer yüklemeden kullanmanın dayanağına dönüştürür. Ona göre vicdaniyyat kelimesi, sadece olumlu anlamda iç huyları ve nefsani melekeleri ifade etmez, bunların yanı sıra olumsuzları da ifade eder. Diğer bir deyişle vicdaniyyat ifadesi gerçekte değer yüksüzdür. Değer yüksüz oluşu, bu kavramı dinî sıfatını eklemeden de açıklamayı mümkün kılar.

Pekâlâ Sadrüşşerîa normatif ahlâki yargıları, vicdaniyyat kapsamına dâhil etmekte midir yahut onun sözleri bu şekilde yorumlanabilir mi? Onun; "lehte ve aleyhteki vicdanileri bilmek, ahlâk ve tasavvuf ilmidir" sözü sadece tasavvurları veya melekeleri içermese gerektir. Çünkü ahlâk ilmi, ahlâki kavramların ve yargıların bilgisinden oluşur. Dolayısıyla ahlâki 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 ahlâkın kapsamındadır. Ahlâki fail, her üçünü de kendi içinde bulur (vicdan) ve bu bulmaya nispetle söz konusu kavram, yargı ve melekeler vicdani olarak nitelenir. Bu bağlamda Teftâzânî'nin "vicdanilerin vaciplik vb. hükümleri delille idrak edilirken onların nefs-i emirdeki sübutları vicdanla idrak edilir" sözü, normatif ahlâki ifadeleri vicdaniyyat kapsamına dâhil etmekten ziyade, vicdani durumların fıkhi hükümlerini vicdaniyyatın dolayısıyla da ahlâkın dışına çıkarmak şeklinde anlaşılabilir. Nitekim Teftâzânî'nin bu değerlendirmesi, fıkhın kapsamını belirginleştirmeyi amaçlamaktadır. Fıkıh ise hem Sadrüşşerîa'nın hem de Teftâzânî'nin ifadelerinde vicdaniyyat kapsamında değil ameliyyat kapsamında değerlendirilmektedir. Bu durumda Teftâzânî'nin açıklamaları, vicdaniyyatın alanını genişletmeye yönelik değil ameliyyatın alanını belirginleştirmeye yöneliktir.

Aslına bakılırsa hüsün-kubuh meselesinde Eş'arî geleneğe mensup olan Teftâzânî'nin ilahi emir ve yasakları da ahlâk kapsamında değerlendirmesi beklenir. Mesela; namazın vacip oluşu, ona göre aynı zamanda namazın ahlâken 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'arîlere göre ilkece farklı değildir, ilk ikisi Allah emrettiği için iyidir, son ikisi Allah yasakladığı için kötüdür. Fakat amelilerin ahlâktan kesin hatlarla ayrıldığı durumlar vardır ve fıkıhtaki kazâî-diyânî ayrımı bu farklılığı ifade eder. Dolayısıyla da fıkhın ahlâkla 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, ahlâki ve dolayısıyla vicdani iken zinanın haram ve adaletin farz olduğu bilgisi fıkhidir.

Öyleyse itikadiyyat, vicdaniyyat ve ameliyyat üçlüsündeki vicdaniyyat kelimesi, insan zihninde meydana gelen ahlâki bilinci ifade eder. Bu bilincin bir yönü ahlâki melekelere tekabül eder. Melekelerin vicdana nispet edilmesi, vicdanın kelime anlamıyla uyumlu şekilde insanın bu melekeleri kendi içinde bulması nedeniyledir. Melekelere ait teklifi hükümlerin delille biliniyor olması, onlara dair vaciplik vb. hükümlerin, vahiyden veya diğer akli delillerden alınmasını ifade eder. Dolayısıyla Teftâzânî'nin vicdanla bilme ile delille bilme ayrımı, melekenin kendisi ile melekenin dinî hükmünün 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 duyuyla bilinir" sözü, vicdanın kapsamını itikadi ve amelileri de içerecek şekilde genişletiyor

görünür. Fakat Teftâzânî, Sadrüşşerîa'nın itikadi, vicdani ve amelilerin kapsamına ilişkin değerlendirmelerine itiraz etmez. Yani Teftâzânî'ye göre de itikadiyyatın kapsamına kelam, vicdaniyyatın kapsamına ahlâk ve tasavvuf, ameliyyatın kapsamına fıkıh girer. Onun itirazı, vicdaniyyatın ne olduğu hususunda değil Sadrüşşerîa'nın "marifet" kelimesinin delille bilme anlamına gelip taklidi çıkardığı sözüne yöneliktir. Yani Teftâzânî, itikadiyyat, vicdaniyyat ve ameliyyat kapsamına giren şeylerin tamamının delille bilinmediğini yalnızca teklifi şeri hükümlerin delile 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 hâlde sadece lehte ve aleyhte olanları bilmek, tasavvur, tasdik ve sübut bilgisini kuşattığından mukallidin bilgisi tarif dışında kalmaz. Diğer deyişle Teftâzânî'ye göre marifet kelimesini yeniden tarif etmekle, fıkıh tarifinin kapsamında daraltma yapıp mukallidin idrakini dışarda bırakamayız. Aksine tarifin esas itibarıyla teklifi hükümleri bilmeyi amaçladığını söylemek gerekir.

Bu durumda Teftâzânî, delile gerek kalmadan vicdan ve duyuyla idrak edilen inanç, meleke ve amelleri, tarifin dışında bırakırken Sadrüşşerîa, delille bilinen inanç, meleke, amel ve hükümleri tarife dâhil etmektedir. Her ikisi de gündelik idrakten ziyade gerekçelendirilmiş bilimsel idraki tarife dâhil etmeyi amaçlamaktadır. Sadrüşşerîa'nın mesela; itikadiyyatı "kelam ilmine" dâhil 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 yüklemlerine ilişkin idraki zorunlu kılmaktadır.

Tartışmayı bir adım daha ileri götürüp Sadrüşşerîa ve Teftâzânî'nin "delille bilinme" kaydını eleyebiliriz. Çünkü gerçekten de Teftâzânî'nin dediği gibi "marifet" kelimesi delille bilmek anlamına gelmez. Fakat Teftâzânî'nin yorumladığı gibi tarif zaten delille bilmeyi kastetmiş olmak zorunda da değildir. Aksine tarifin kayıtsızlığı veya mutlaklığı, İmam Ebû Hanîfe'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 amelî bir disiplin olan fıkhın tarifi değildir bizzat Sadrüşşerîa ve Teftâzânî'nin de söylediği gibi bütün disiplinleri içeren genel idrakin tarifidir. Ayrıca daha önce belirtildiği gibi Ebû Hanîfe'nin döneminde dinî bilimlerden başka bir bilimler yapılanması olmadığını dikkate aldığımızda lehte ve aleyhtekileri bilmek sadece dinî idrakten ibaret olmaz bir bütün olarak insani idraki ifade eder.

Ahlâki 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 ve 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 zatî özelliğidir ve 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 hâline getirme özelliğine sahiptir. Dolayısıyla akıl kendisini bildiğinde bilen, bilinen ve bilgi, bir ve aynı şey olur. İbn Sînâ'nın da belirttiği gibi akleden, kendisinden başka bir şeyi akleden olmasını gerektirmez. Bilakis soyut mahiyeti bulunan her şey, akledendir. Ona veya başkasına ait her soyut mahiyet ise akledilendir. Çünkü bu mahiyet, kendisi nedeniyle akledendir ve yine kendisi nedeniyle ondan ayrı olan veya olmayan her soyut mahiyet için de akledilendir. Onun akledilen ve akleden olmasının, zatta herhangi bir ikiliği zorunlu kılmadığı gibi değerlendirmede de iki ayrı zat olmayı zorunlu kılmadığını öğrenmiştin. Çünkü iki durumun (akleden ve akledilen olmanın) anlamı, o şeyin zatının soyut bir mahiyete 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 (İbn Sînâ, 2013, *1*, ss. 103-104).

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, anlama yetisinin çerçevesini oluşturur. Yani saf anlama yetisinin sınırları, insani öznenin bizzat kendisi dışında başka bir şey tarafından çizilemez. 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 hâli 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 Ebû Hanîfe'nin tanımda kullandığı marifet kelimesi, hem uygulamayı önceleyen kavram ve önerme bilgisini hem de uygulamanın ardından oluşan idrak hâllerini içerir. Bu bağlamda vicdaniyyat kapsamına giren durumları, ameliyyat kısmına girenlerden ayrıştıran şey, ameliyyat kısmını oluşturan bilgilerin sadece uygulamaya dönük olması ve uygulandıktan sonra nefste ahlâki 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 hâlini 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 üret-

meye elverişli bilgilerin de yer alması gerekir. Teftâzânî'nin amellerin nefsü'l-emrdeki durumlarını da vicdani olmakla nitelemesi de böyle bir gerekçeden kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle, ahlâki bilincin de birtakım ilkelerinin bulunması gerekir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ilk bilgilerin oluşumuna ilişkin görüşlerinden hareketle, bu ilkelerin, bir yönüyle insanda meydana gelen ilk bilgilerin uzantısı olduğu düşünülebilir. Bilindiği üzere Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre insanda meydana gelen ilk kavram, varlık kavramı ve ilk önerme de "şey vardır" öncülüdür. Buna göre insan nefsi, bedenin hazırlığı sayesinde metafizik ilkeden sudûr ettiğinde bir cevher olsa da herhangi bir bilgiye sahip değildir, tam bir kuvve hâlindedir (heyulani akıl). Bebekliğin başlangıç aşamasında kişi henüz herhangi bir nesneyi tanımaz. Görür, işitir, dokunur, tadar, koklar, hiss-i müştereği, hayali, vehmi, hafıza ve hatırası çalışır ama bütün bunların nesnelerine ilişkin herhangi bir temyize sahip değildir. Bu sebeple nefs, dış ve iç güçleri sayesinde hazırlanır ama hazırlık belirli bir nesnenin kavramına veya belirli bir nesnenin bir durumda varlığını tasdik eden önermeye dönüşemeyecek kadar geneldir. Bu sebeple insanda oluşan ilk bilgi, genel varlık tasavvuru ve bir şeyin varlığına ilişkin bir tasdik olmalıdır. 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 hâlleri alır. Fakat ilk kavram ve öncülden diğer kavram ve öncüllerin ilk aşaması herhangi bir akıl yürütmeyi içermez. Bu sebeple Fârâbî 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 bilmeyi 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 (Fârâbî, 1995, s. 103).

Fârâbî 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 yoksa yani dış ve iç güçlerin işlevlerini yerine getirmesine engel olan bir durum yoksa onda ilk makuller, iradesiz olarak meydana gelir. Oluşum sürecini kavramakta iradesizlik öylesine önemlidir ki ilk makullerin insan nefsine zaten çakılı olduğu dahi düşünülebilir. Nitekim Fârâbî de başka pasajlarında böyle bir durumu ihsas edecek cümleler kurar:

> …. İnsanın bilgisinden yoksun kalamayacağı ilk öncüller, pek çok şeyi içerir ve bunların rasgele 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 tamamı insanın var oluşunun başından itibaren onun zihninde meydana gelmiş durumdadır ve garîzîdir. 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 ayrışmış değildir ve bu sebeple de insan onların her birini müstakil olarak göremez. Ne zaman o şeylerin birbirinden ayrı lafızlarını duyarsa onları kendi zihninde birbirinden ayrı olarak görür. Bundan dolayı bunların belirsiz bir kısmının farkına varılmaması veya birbirinden ayrıştıklarının fark edilmemesi gerekir. Her ne zaman insan bunlara delalet eden lafızları işitirse o takdirde onların farkına varır ve her birini başlı başına idrak eder (Fârâbî, 1987, ss. 234-235).

Bu cümleler, Fârâbî'nin ilk bakışta Platoncu bir görüşe vardığı hissini uyandıracak kadar, ilk makullerin bütün insanlar tarafından başından beri bilindiğini ileri sürmektedir. Fakat Fârâbî'nin bilme ve öğrenme hususunda Platoncu olmadığını, bilmeyi bir tür hatırlamadan ibaret saymadığını biliyoruz. Bu sebeple bilgilerin âdeta insanın doğuşundan beri onda var olduğunu ihsas eden "garîzî" 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.[2] Fârâbî'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 daimî bir hazırlık sürecinde bulunması ve genelden özele giden bir kavram ve önerme hiyerarşisi oluşturmasıdır. İkincisi ise Fârâbî'nin bu pasajda açıkça ve ısrarla dikkat çektiği dildir. Nesnelerin isimlerini öğrenmek sadece onların birbirinden ayrıştırılmasını sağlamakla kalmaz, aynı zamanda genel yüklemlerin onlara özgü ve onların hâllerini ifade eden yüklemlere dönüşmesini de sağlar. Fârâbî'nin bilhassa *Hurûf*'ta dilin oluşumuna dair söyledikleri, bu ikisinin eş zamanlı olarak gerçekleşmek zorunda olmadığını gösterir. Dahası bilkuvve akıldan bilmelekeye geçiş aşaması, dilin öğrenilmesiyle özdeşleştirilemez görünmektedir. Dil bizzat Fârâbî'nin de dikkat çektiği gibi bütünü parçalama ve geneli ayrıntılandırmada işlev görmektedir.

Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla'dan alıntılanan metinde, Fârâbî'nin ilk metinde dikkat çektiği ikinci husus, ilk ve ortak öncüllerin metafizik, matematik ve ahlâk olmak üzere bilginin

2 Fârâbî'nin ilk bilgilerin kısımlarına ilişkin görüşü hakkında daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Özturan, 2013, ss. 96-109.

bütün alanlarında olmasıdır. Fârâbî'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 Fârâbî; "insanın yapabileceği güzel ve çirkini bilmeyi sağlayan ilk öncüller" şeklinde ahlâki öncüller, varlığa ilişkin farkındalığın ahlâki farkındalığa dönüşmesini ifade eder. Hiç kuşkusuz ilksel ve ortak ahlâki öncüllerden bahsedebilmemiz için söz konusu dönüşümün, bir tür akıl yürütmeyle gerçekleşmemesi yani nazari olmaması gerekir. Öyle anlaşılıyor ki Fârâbî, ilksel öncüllerin oluşum sürecini, bir bebeğin istidlal yapabildiği döneme kadar devam eden bir aşama olarak görmekte ve matematik, ahlâki 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 ahlâki öncüllere dönüşmektedir.

İnsani özne, kuvveden fiile intikal ettikçe iyilik ve kötülüğe ilişkin genel idraki, hem tafsil edilir hem de davranışlara ilke olur. Bu bakımdan ahlâki 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 Sadrüşşerîa'nın itikadiyyat adını verdiği kategoriye girebilir. Çünkü bu kısma girenler, ahlâki anlamın idraki olup ahlâki davranışa sebep olurlar. Nitekim hüsün-kubuh sorunu, hem usulün hem de kelamın sorunu olagelmiştir. Yani Sadrüşşerîa'nın itikadiyyatın disiplini olarak zikrettiği kelam, tarih boyunca iyi ve kötünün anlamı, kaynağı, türleri, ilahi ve insani iradeyle ilişkisini

inceleyegelmiştir. İkinci kısım ise Sadrüşşerîa'nın vicdaniyyat dediği kısma tekabül etmektedir. Mesela; iyiliğin, erdemin ve erdemsizliğin ne olduğu ile erdem ve erdemsizliklere ilişkin tanım ve açıklamalar, ahlâki bilincin davranışı önceleyen kısmına tekabül eder. Ama söz gelişi cömertlik fiilleri neticesinden oluşan cömertlik melekesi veya yalan fiilleri neticesinde oluşan yalancılık melekesi, ahlâki bilincin ikinci kısmına yani Sadrüşşerîa'nın vicdaniyyat dediği kısma tekabül eder. Bu sebeple biz, itikadiyyat kapsamında değerlendirilen idraklerin bir kısmını da ahlâki bilinç kapsamında mütalaa edip vicdaniyyata dâhil edebiliriz.

Fârâbî'nin bu yaklaşımını, ahlâki bilincin oluşumunu açıklamak için hareket noktası kabul etmek mümkündür. Bu bağlamda ahlâki bilinci iki aşamalı olarak düşünebiliriz. Birincisi, dış ve iç duyu güçlerinin işlevlerini yerine getirdiği ve duyu verilerinin işlendiği dolayısıyla, insani bilincin temellerinin oluştuğu aşamadır. Bu aşama özellikle bilincin, yönlendirmeye ve dolayısıyla herhangi bir kültürel etkiye açık olmayan oluşumuna tekabül eder. Zira geniş anlamıyla herhangi bir kültürel etki, bu aşamada bilincin genelliği karşısında fark edilebilir değildir. Buna göre insan nefsi bir cevher olarak meydana gelir ama bu cevher, bilgi durumu bakımından tamamıyla kuvve hâlindedir. Göz görür, kulak işitir, ten dokunur, dil tadar, burun koklar, hiss-i müşterek duyuları birleştirir, hayal bölme ve parçalama yoluyla parçaları dışta bulunan ama bütün hâliyle dışta bulunmayan formlar üretir, vehim madde içindeki anlamı kavrar, nihayet nefs, anlamı yalın hâliyle yani tam bir soyutlukla kavramak için hazırlanır. Bu hazırlık doğrultusunda nefsin kaynağı olan Faal Akıl'dan feyiz gelir. Gelen feyiz, belirli bir anlamın veya önermenin bilgisi olmayıp tamamıyla nefsin hazırlığıyla belirginleşen mutlak bir feyizdir. Çünkü Faal Akıl bütün yönleriyle bilfiil olduğundan onda herhangi bir nesnenin kavramı veya varlık durumlarına ilişkin önerme 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 özelleşir. Bu durum tamamıyla insanın bilgilenme süreci için de geçerlidir. İnsan hangi durumda ve ne hususta hazırlanmışsa gelen feyiz onun bilgisine dönüşür. İnsanın ilk bilgilerinin oluşum sürecinde ise bütün organlar, güçler ve akıl, işlevini yerine getirdiği hâlde belirli bir nesneye yönelik hazırlık söz konusu değildir. Anne rahminde bulunan veya yeni doğmuş bir bebeğin hazırlığı sadece varlıkla temastan ibaret olduğundan onun hazırlığı da Faal 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 hâline 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 ahlâkın ilk öncülleri de bu aşamada oluşur. Evet, tıpkı varlık kavramı ve bir şeyin var olduğu öncülünde olduğu gibi ahlâki 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 ahlâki bilinci bu aşamada bizzat ahlâki öznenin kendisi tarafından da yönlendirilmeye açık değildir. Bu sebeple tam da Fârâbî'nin söylediği anlamda evveli ve ortak bir durum söz konusudur. İkinci aşama ise dış ve iç duyular tarafından getirilen verilerin farkındalıkla işlendiği aşamadır. Bu nedenle de ikinci aşamadan itibaren ahlâki bilinç, boyutları oldukça değişken olmakla birlikte hem ahlâki öznenin hem de başka öznelerin müdahalesine açıktır. Ahlâki bilinç anlamında vicdanın temeli, bu aşamalardan birincisi-

dir. Birinci aşama, ikinci aşamada meydana gelen öncül ve melekelerle ne denli özelleşirse özelleşsin yine ilk genelliğini ve herhangi bir ahlâki yönlendirmeye kapalılığını hiçbir zaman tam olarak kaybetmez, ahlâki yargıların evrenselliğinin temelini oluşturur. Bu bakımdan vicdan temeli, ilkseldir yani bir istidlalle oluşmaz, ortaktır yani kişiden kişiye değişmez. Bunun tek istisnası, yine Fârâbî'nin ifadesiyle doğuştan ilk öncülleri kavrayamayanlar ile ilk öncülleri gereği şekilde kavramayanlardır. Doğal olarak böylesi kimselerin vicdani öncülleri gereği gibi kavraması beklenemez.

O hâlde 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. Fârâbî'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 ahlâki bilinci ifade eden müstakil bir terim kullanmazlar, ahlâki olsun olmasın bütün bilgi süreçlerini nefsin hâlleri olarak değerlendirirler. Bir nesnedeki hareket ve sükûnların ilkesi olmak anlamındaki tabiatın bitki, hayvan ve insanda beslenme, büyüme, üreme hareketleri, iradi hareketler ve ihtiyari hareketlerin ilkesi olan nefse dönüştüğünü dikkate aldığımızda nefs yerine tabiat kavramını koymak mümkündür. Nitekim Sokrates'e ahlâken yapması veya yapmaması gerekenleri fısıldayan ve ruh (*nefs*) anlamına gelen "daimon"u da vicdan (ahlâki bilinç) olarak yorumlanmıştır (Arslan, 2008, 2, ss. 108-109).[3] Yukarıda Fârâbî'nin metinlerinden hareketle yapılan açıklamalar da göstermektedir ki nefsin heyulani akıl seviyesinden bilmeleke akla intikali, diğer bilgilerin yanında temel ahlâki önermelerin de kavrandığı yani ahlâki bilincin oluştuğu ilk

3 Bu ayrıntıya dikkatimi çeken Hümeyra Özturan'a teşekkür ediyorum.

aşamadır. Dolayısıyla insana içten seslenen ve vicdan adı verilen ses, nefsin kuvveden fiilen 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 "taakkul" kelimesiyle karşılaşması oldukça dikkat çekicidir. Çünkü taakkul kelimesinin yer aldığı "tefâ'ül" kalıbı, bir şeyi zorlama yapmayı ifade eder. Genel ilkeler, belirli durumlara uygulanması esnasında bir tür zihinsel zorlama ve gerilim yaşanır. Bu sebeple ahlâki bilincin ilk aşaması, nefsin bilmeleke akıl seviyesine tekabül eder.

İslam filozoflarının ahlâki bilinci ifade etmek için ayrı bir terim kullanmamasının gösterdiği bir diğer husus, bilmeleke akıldan bilfiil akla geçişle ilgili genel açıklamanın ahlâki bilinç için de geçerli olduğunu düşünmeleridir. Buna göre nefs, duyu verilerinin sağladığı hazırlık sayesinde ilk bilgilerinden ikincil bilgilere intikal eder diğer bir 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 hâllerinin nedenleri tespit edilir. Böylece türetilmiş bilgiler, nedenlerden oluştuğu ölçüde kesinlik ifade ederken, nedenler gizli kaldığı ölçüde kesinlikten uzaklaşır. 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 insa-

ni varlık da kavranır ve ahlâki bilinç inşa edilir. Dolayısıyla ahlâki bilinç tıpkı diğer bilgiler gibi başlangıç itibarıyla 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 Sînâ metafiziğin bütünleyici işlevine şöyle dikkat çeker:

> İlimlerin ilkelerinin bazısı kendiliğinden açık değildir ve 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 âdeta 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 -söz gelimi dairenin- varlığı kanıtlanır. O takdirde önbitişenin artbitişeninin (talisinin) mevcut olduğuna dair burhan tamamlanır. Bu durumda sanki hiçbir tikel ilim, şartlı olmayan bir önermeyi kanıtlamamaktadır (İbn Sînâ, 2006, s. 112).

İbn Sînâ bu metinde, bütün disiplinlerdeki öncüllerin gerçek anlamda varlık olmak bakımından varlık anlamı kavrandığında kesinleşeceğini ve bilimsel bir hüviyet kazanacağını söyler. Metafiziğin sadece teorik felsefi bilimlerin değil aynı zamanda pratik bilimlerin de tümeli olduğunu dikkate alırsak İbn Sînâ'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 sonun-

da çeşitli süreçlerden geçerek aksi alınamaz bir kesinliğe ulaşır. Teorik bilimlerde bu süreç, fizik ve matematik bilimlerin alanına giren mevcutların hâllerine ilişkin araştırmaları içerir. Pratik bilimlerde ise bu süreç esas itibarıyla iki yönlüdür. Birincisi, mutluluğun, yetkinliğin ve erdemin ne olduğuna ilişkin kavrayışın elde edilmesi iken ikincisi, bu kavrayışla uyumlu ahlâki 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 ahlâki 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, Fârâbî'nin sözünü ettiği ilksel ahlâki öncüllerin birtakım aşamalardan geçerek hakiki bir erdem, yetkinlik ve mutluluğa dönüşür. Dönüşüm süreci ise davranışların ardındaki arzu ve gayelere göre şekillenir.

Taşköprizâde'nin şu açıklamaları, hem ahlâki öncüllerin dönüşüm sürecini hem de ahlâki melekelerin oluşum sürecini tahlil etmek için önemli bir veri sağlamaktadır.

> Ülkelerin en hayırlısı, sevgi etrafında oluşandır. Çünkü sevgi daimîdir. 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 ve 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 beklendiğinde olur. Ya da sevgi ülkesi bunlardan yani bu üç şeyin terkibinden oluşur, mesela; karı-kocanın birlikteliğindeki ortak haz ve menfaat böyledir (Taşköprizâde, 2014, ss. 228-229).

Bu pasaj, her ne kadar özel olarak sevginin türlerinden bahsediyorsa da sevgiyle ilgili söylenenleri arzu ve akıl gücünün yönelişine uyarlamak mümkündür. Nitekim ilk ahlâki öncüllerin ahlâki hayatı yönlendirecek kavram, önerme ve nihayet melekelere dönüşümü, akıl ve arzuların ortaklığıyla sağlanır. Bu bağlamda ister akıl ister duyuların baskınlığıyla gerçekleşsin bütün ahlâki 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 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 çıkarın da aynı zamanda iyi görünmesidir. Tam da bundan dolayı temyiz gücü gelişmemiş bir çocuğun iradi tercihlerinin ahlâki yoğunluğu düşüktür. Gerçi insan hangi yaş, bilgi ve tecrübede olursa olsun iradi tercihlerinin sonuçlarıyla yüz yüze kalır. Fakat fiil, kendi varlığını idrak eden bir failin iradesiyle meydana gelmesi bakımından ahlâkiliğe konu olsa bile haz, çıkar ve iyiliğin tam olarak ayrıştırılmadığı yahut ayrıştırılmasında güçlük yaşandığı durumlar, bilinç zaafı içerdiği ölçüde ahlâkilik 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 ayrışmaya başlar ve duyumlar, hazlar, hayaller, acı, sevinç ve üzüntüler üzerine kurulan ahlâki tercihler bu üç farkındalığın gerilimiyle gerçekleşir. Bu durum bir insanın ahlâki tercihlerinin şe-

killenmesi seviyesinde değil de genel olarak ahlâki bilincin oluşması seviyesinde ele alındığında, ahlâki yargıların ilk öncüller seviyesindeki bedahet ve nesnelliği ilerleyen süreçte yerini haz, çıkar ve iyiliğe ilişkin kavrayış ve tercihlerin şekillendirdiği kesbîliğe bırakır. Kesbî kavram ve öncüller seviyesi hiç kuşkusuz öznelliğe açıktır ve ahlâki yargılarla ilgili tartışmaların önemli bir kısmı da bundan kaynaklanır. Çünkü ahlâki 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 ahlâki anlamda iyi ve kötü genel kabulle belirlenir. Bundan dolayı filozoflar "adalet iyidir ve zulüm kötüdür" gibi temel ahlâki yargıların meşhurat kategorisine girdiğini düşünürler. Fakat iyinin toplumsal kavrayışı, birlikte yaşama zorunluluğu ile ahlâkın altın kuralı sayılan "kendin için istediğini başkası için de isteme" esasına göre şekillendirilir. Bu sebeple haz ve çıkarın da genel olarak söz konusu zorunluluk ve altın kuralla uyumlu bir şekilde yönlendirilebileceği bir ahlâki bilinç oluşur. Şahsi arzu ve eğilimlere olanca açıklığına rağmen gündelik hayatı yönlendiren tecrübi bir birikim olarak ahlâki bilinçteki ortaklığın yahut ahlâki bilincin "teori öncesi nesnelliğinin" nedeni budur.

Ahlâki bilincin nesnelliği, daha ziyade iyinin ne olduğuna ilişkin farklı görüş ve teoriler ortaya çıktığında görülür. Ahlâki iyinin ne olduğuna ilişkin incelikli bir araştırma, hiçbir zaman salt ahlâki bir tartışma olamaz. Çünkü ilk bilgilerde varlığa ilişkin ilk kavram ve önermelerin aynı zamanda ahlâka ilişkin ilk kavram ve önermeleri de içermesinde olduğu gibi ahlâki iyi, mutlak iyinin bir uzantısı olmak durumundadır. Dolayısıyla mutlak iyinin ne olduğuna ilişkin bir araştırma, zorunlu olarak ahlâki iyinin ne olduğuna ilişkin bir araştır-

maya kaynaklık edecektir. Bu durumda ilk ahlâki öncüllerin bedihiliği tıpkı diğer bilgilerde olduğu gibi sonraki yargıların kesinliği ve doğruluğunu garanti edemeyecek ve ahlâki düşünmenin ilkelerine ilişkin müstakil bir araştırmaya ihtiyaç duyulacaktır. Diğer bir deyişle ahlâki iyinin mahiyetine ilişkin ilksel kavrayış, tümel bir idrak olarak yeniden kazanılacaktır. Bu ise esas itibarıyla metafizik bir araştırmadır. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar tam da bu nedenle vicdani-ahlâki idraklerin nesnelliğini, bilgi teorisiyle değil metafizikle temin etmeyi amaçlamıştır. Zira yukarıda alıntılanan İbn Sînâ metninde belirtildiği üzere metafiziğe ulaşıncaya dek fizik ve matematik bilimlerde varılan yargıların içerdiği gizli soru, ahlâk, iktisat ve siyaset için de geçerlidir. Bu bağlamda ahlâki iyinin mahiyeti nihai tahlilde metafizikte kavranır ve meşhurata dayalı idrak, burhani idrake dönüşür. Diğer deyişle ahlâki melekelerin erdem veya erdemsizlik oluşuna ilişkin burhani idrak ancak nefs soyutlandığı (*tecerrüd*), yetkinleştiği (*kemâl*) ve hakiki mutluluğu (*saadet*) kavradığında gerçekleşir. Böylece metafiziğin nesnelliği ahlâkın nesnelliğini garanti eder.

Ahlâki bilgilerin nesnellik ve öznelliğine ilişkin daha ayrıntılı bir tartışma, kelam kitaplarında görülür. Kelamcılar hüsün-kubuh sorunu bağlamında ahlâki değerlerin hem varlık hem de bilgi bakımından nesnelliği sorununu ele almıştır. Buna göre iyilik ve kötülük üç anlamda kullanılır. Birincisi, doğaya uyguna iyi, doğaya aykırı olana kötü denilmesidir. İkincisi, akıl için yetkinlik olan şeye iyi, eksiklik olan şeye 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'arîler, 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 ahlâkilik niteliğine sahip asıl

kısım da budur. Bu kısımla ilgili ahlâki hükümlerin ontolojisi ve epistemolojisi hakkında Mu'tezile düşünürleri iki önemli iddiada bulunmuşlardır. Ontolojisine dair iddiaları şudur: Ahlâki değerler, fiillerin zatî özelliğidir. Böyle olduğu için iradeli olarak gerçekleştirilen bütün fiiller ya özü gereği iyi yahut özü gereği kötüdür. Fiil, zatı nedeniyle yani fiil olmak bakımından iyi veya kötü olduğundan ahlâk, insani özneyi aşkındır, ilahi faili de kuşatır. Bu bağlamda Tanrı'nın fiilleri de kendi olmaları bakımından iyi veya kötü hükümlerine konu olmaya elverişlidir. Müteahhirûn Mu'tezile İmamı Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321) fiillerin iyilik ve kötülüğü hakkında "vucûh teorisi" olarak bilinen bir görüş ileri sürmüştür. Ona göre fiillerin iyilik ve kötülüğü, onların sahip olduğu yönlerle bilinir. Ebû Hâşim'in değerin zatî olduğu teorisinden farklı olduğu izlenimi veren bu görüşü, takipçilerinden Kadı Abdülcebbâr (ö. 415) tarafından da savunulmuş ve sonraki Mu'tezile'nin neredeyse ortak kabulüne dönüşmüştür. Hatta önde gelen geç Mu'tezililerden el-Melâhimî, Gazzâlî'nin Mu'tezili teoriye yönelik değerin zatî olduğunu dikkate alan eleştirilerini Mu'tezile'nin görüşünü temsil etmediği gerekçesiyle tahfif eder. Lakin dikkatli bir inceleme, vucûh teorisinin değerin kendinde varlığıyla ilgili olmadığını, kendinde iyi veya kötü olan fiilin iyilik ve kötülüğünün bir kısım yönler sayesinde bilenebileceği iddiasını taşıdığını gösterir (bkz. Cengiz, 2012, ss. 449-63). Dolayısıyla vucûh teorisi, ahlâki değerin ontolojisine değil epistemolojisine dairdir. Kur'an'dan hareketle evrensel bir varlık ve değer teorisi inşa etmeyi amaçlayan Mu'tezililer, ahlâki hükümlerin sadece nesnel varlığını iddia etmekle kalmamış ayrıca bu hükümlerin akıl tarafından bilindiğini iddia etmiştir.

O hâlde ahlâki 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 olmaya da bağlı 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 ahlâki 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'arîlik, fiillerin iyi ve kötü oluşunun onların zatî vasıfları olmadığını, ilahi iradeyle belirlendiğini iddia etmiştir. Ahlâki değerlerin belirleyicisi Tanrı olduğundan Eş'arîlere 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, ahlâki anlamda övgü veya yergiye konu olmayacağı için ahlâki bir nesnellik oluşturmaya temel olamaz. Bu bağlamda Eş'arîlere göre ahlâki hükümlerin nesnelliğinden ziyade bağlayıcı olup olmayacağı önemlidir. Şayet ilahi bir emir ve yasak varsa bağlayıcılıktan bahsedilebilir. Aksi hâlde övgü veya yergiyi gerektiren bir bağlayıcılıktan bahsedilemez. Bağlayıcılık ise esas itibarıyla nübüvvetin ispatına dayalıdır. Peygamberlik ispat edildikten sonra onun Allah'tan getirdiği haberin bağlayıcı olduğu da kanıtlanmış olur. Dolayısıyla Eş'arîlere göre akla dayalı bir nesnellik değil vahye dayalı bir bağlayıcılık esastır. Akıl, teklifin dayanağı olmakla birlikte vahiy, hem bilfiil teklife muhatap olmakta 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 ahlâki yükümlülük doğurmaz çünkü dinen bu bilginin bir bağla-

yıcılığı yoktur. Dinî 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 ahlâki 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 mükâfat ve cezayı hak edecek şekilde değerlendirilemediği takdirde Eş'arîliğe göre ahlâkilikle nitelenmeyecektir. Kuşkusuz bir Eş'arî düşünürüne göre birinci kısma giren bilgiler, insani öznede pratik hayata ilişkin farkındalık doğurur, bireysel veya toplumsal gayeye uygun ve elverişli olanları belirlemeyi sağlar. Lakin bunlar, insani gayeye uygunluğu esas aldığı sürece ahlâki melekeleri ve mesleki melekeleri meydana getirir. Mesela; kobra zehrinin insan doğasına uygun olmadığı bilgisi veya bir şehirde altyapı yatırımlarının şehirde yaşayan insanlar için yetkinlik olduğu bilgisi, birinci kısma girer. Fakat bu bilgilerden birincisi, eczacılık ve tıpla, ikincisi de belediyecilikle ilgili sonuçlara yol açar. Dolayısıyla insani özneden oluşturduğu melekeler de genel olarak mesleki ve hikemî melekelerdir. En azından Eş'arîlere göre davranışlara, kulun sorumluluğu bağlamında anlam kazanan iyilik veya kötülük değerleri katılmadan ahlâkilikten bahsedilemez. Bu bakımdan Mu'tezile ve Eş'arîlerin 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, ahlâki bir bilinç değildir.

Sadrüşşerîa, doğal olarak kişinin lehinde ve aleyhinde olan şeyler kapsamının bir bütün olarak insani idrak alanı oldu-

ğunu ifade etmektedir. Bu durum bizi vicdaniyyat kapsamına giren idraklerin ikinci temel özelliğine ulaştırır: Vicdaniyyat kapsamına giren ahlâki melekeler, kişinin lehinde veya aleyhinde olabileceğinden iyi olabileceği gibi kötü de olabilir. Dolayısıyla ahlâki bilinç, iyilik ve kötülük melekelerinin tamamını içerir. Bu bağlamda vicdan kavramı, ahlâk kavramını andırır. Ahlâk kavramı da insan nefsinde meydana gelen iyi veya kötü huyları ifade etmesine rağmen gündelik dilde iyi huylarla donanan kimseye ahlâklı, kötü huylarla donanan kimseye de ahlâksız denir. Bunun gibi her ne kadar gündelik dilde "vicdansız" tabiri kullanılsa da vicdanın da iyi ve kötüsünden bahsetmek mümkündür. Dolayısıyla Münecciimbaşı'nın *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye* adlı eserinden sahih vicdan ve fasit vicdan terkiplerinden (Aykıt, 2018, ss. 277-305) yardım alarak, insan zihninde temel ahlâki hükümlerden çıkarılan yanlış sonuçlar ile kötü fiiller neticesinde insanda meydana gelen erdemsizlik melekelerini fasit vicdan, doğru çıkarımlar ile iyi fiiller neticesinde medyana gelen erdemlilik melekelerini sahih vicdan olarak adlandırabiliriz.

Şu hâlde vicdaniyyat esas itibarıyla aklın bir yönünü ifade eder. Bu yön kapsamında düşünülebilecek bilgi ve melekelerin üç temel özelliği vardır. Birincisi, vicdaniyyatın dayanağını oluşturan öncüller, farkındalıklı akıl yürütmeyi 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 hâline tekabül eder. Dolayısıyla da ilk ahlâki öncüllerden diğer öncüllerin türetilmesi, genel olarak bilkuvve aklın bilmeleke ve bilfiil akla dönüşme sürecinin bir parçasıdır.

İkincisi, vicdan, Mu'tezile'ye göre ahlâki önermelerin akli ve nesnel oluşu nedeniyle evrensel ve nesnel iken, Eş'arîlere göre akli olmadığından nesnel değildir, dinî bir nesnelliği haizdir. Bununla birlikte Eş'arîlere 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, ahlâkın genel ilkelerinin ortaklığını temellendirmek için kullanılabilir. Fakat sözü edilen anlamda aklilik, ahlâki anlamda iyi ve kötü olmadığından evrensel bir ahlâk, teorik olarak değil ancak olgusal olarak tespit ve iddia edilebilir.

Üçüncüsü, vicdaniyyat kapsamına giren türetilmiş idrakler, değer bağımsızdır. Diğer bir deyişle vicdaniyyat, hem iyi hem de kötü melekeleri içerir. Her ne kadar ilk ahlâki öncüllerin saf iyiliğinden bahsetmek ve insanların ortak ahlâki 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 ahlâki ilkeler, erdem ve erdemsizlik melekelerine kaynaklık eder. Ahlâkın 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 ahlâki bilinci de ilksel ahlâki bilinci iptal etmez tam tersine bu bilinç üzerine kurulur. İnsan iyiliği fısıldayan ilk ses olarak varlığını sürdüren bu bilinç, vicdaniyyatın dayanağıdır iyi ve kötü melekelerle donanmış bütün insanlarda var olmaya devam eder. Tam da bu bağlamda türetilmiş ahlâki bilinç anlamında vicdaniyyat olgusal olarak alabildiğine çeşitlilik gösterse bile vicdaniyyatın temelini oluşturan ilksel ahlâki bilinç saflığını korur. Bir insanın hangi yaş ve ahlâki seviyede olursa olsun dinî düşünce açısından

tövbe umudu, felsefi düşünce açısından ıslah umudu işte bu temel ahlâki bilince dayanır.

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

6. BÖLÜM

Niyet: İrade ve Gaye

İslam düşünce geleneklerinde niyet meselesi çeşitli yönleriyle incelenmiş ve bir eyleme karar verme sürecindeki yeri belirlenmeye çalışılmıştır. "Ameller niyetlere göredir" hadisinde bir eylemin dinî değerinin oluşmasında niyetin belirleyici olduğunun ifade edilmesi, bilhassa dinî ilimler geleneğinde bu terim etrafında yoğun bir edebiyatın oluşmasını sağlamıştır.[4] Bu bağlamda fakihler, sufiler ve kelamcıların yaptığı tahlillerde niyet kelimesine teveccüh, meyil, irade, azim ve kalbin bir hususta karar kılması gibi anlamlar verilmiştir (Tehânevî, 1996, *2*, s. 1735). Konuyla ilgili açıklamalar bir bütün olarak dikkate alındığında niyete verilen değişik anlamların esas itibarıyla iradenin farklı hâllerine tekabül ettiği anlaşılmaktadır. Fakat iradenin kendisi de kelam gelenekleri arasında yoğun tartışmalara konu olmuş ve temelde üç irade teorisi ileri sürülmüştür: Bilgi teorisi, meyil teorisi ve sıfat teorisi. Bilgi ve meyil teorileri, Mu'tezile kelamcıları tarafından ileri sürülmüşken sıfat teorisi Ehl-i Sünnet kelamcılarının görüşüdür.

4 Bunun en önemli örneklerinden biri Karâfî'nin *el-Ümniyye* adlı eseridir. Karâfî ve eseri hakkındaki ayrıntılı bir tahlil için bkz. Okuyucu, 2017, ss. 21-63.

İrade: Bilgi mi Sıfat mı?

Bilgi olduğunu iddia edenlere göre irade, bir şeyin faydalı yahut zararlı olduğu inancı veya zannıdır. Bu zan veya inanç meydana geldiğinde kudret sahibi kişi nezdinde, şıklardan biri diğerine baskın gelir. Kudret ise baskın gelen tarafa tesir ederek, fiili meydana getirir. Bir kısım Mu'tezile düşünürlerine göre söz konusu inanç veya zan, kişiyi bir fiili yapmaya çağıran saiktir. İrade ise bu inanç ve zannı izleyen meyildir. Bu düşünürlere göre bilginin ardından meyil oluşmadığı takdirde kudret sahibi kişi, fiili irade etmez. Fakat bu görüşe karşı eleştiriler, meselenin daha dakik ele alınmasını gerektirmiştir. Kuşkusuz bir fiile ilişkin menfaat inancı veya zannı oluştuğunda ona yönelik bir arzunun da oluşacağı düşünülebilir. Sorun, bu arzunun o inanç veya zandan başka olup olmadığıdır. Şayet söz konusu inanç veya zannı, bütün eklentilerinden soyutlayarak alırsak hiç kuşkusuz arzunun başka bir aşamaya tekabül etmesi gerekir. Çünkü failin hiçbir şekilde kanaat sahibi olmadığı şeye yönelik bir arzu duyması yahut ondan kaçınması beklenemez. Fakat iradenin inanç veya zan olduğunu söyleyenler, ne bütün eklentilerinden soyutlanmış bir inanç ve zanla ne de eylemin fail tarafından yalnızca arzu nesnesi haline getirilmesiyle yetinirler. Onlar, eylemin gerçekleşmesinin önünde herhangi bir engel bulunmayacak şekilde eyleme ilişkin bilginin tamamlanmasını da bu inanç ve zan kapsamında değerlendirirler. Bu durumda bilginin kendisi, meyli de içerir ve eylem ile bilgi arasında sadece kudret kalır. Çünkü meyil, bilişsel sürecin bir parçasına dönüşmekte ve tamamlanmış bilgi, arzunun nesnesine yönelik arzuyu da içermektedir. Meylin bilgiden ayrı değerlendirilebilmesi için failin bilginin eyleme dönüşmesine ilişkin kudret eksikliği bulunması gerekir. Diğer deyişle kudretin eksikliğine ilişkin bilgi olduğu takdirde inanç ve zan sadece bir arzu seviyesinde kalır. Bu durumda meyil, bilgiden ayrı düşünülebilir. Birinci görüşe sahip Mu'tezililer bu duruma sevilen şeye yönelik

şevk örneğini verirler. Buna göre şevk, sevdiği ve istediği şeye ulaşmamış kimsede olur, çünkü ulaşmış kimsenin ulaştığı şeye yönelik şevki bulunamaz.

Eş'arîler ise iradenin bilgiye indirgenemeyeceğini düşünmüşlerdir. Onlara göre irade; "güç yetirilen şeyin iki tarafından birinin gerçekleştirilmesine mahsus bir sıfattır." Yani irade, müstakil bir sıfattır, meyle ve menfaat inancı şartına bağlı değildir. Eş'arîler iradenin insani öznede meyille gerçekleştiğini reddetmezler ama ilahi irade söz konusu olduğunda meyil bulunmayacağından mutlak iradenin meyil şartına bağlanmasının yanlış olduğunu iddia ederler. Dolayısıyla bu durum onlara göre meylin irade sıfatının da bir parçası olmadığını gösterir (bkz. Cürcânî, 2015, *2*, ss. 454-56). İradeyi meyilden ayıran Eş'arîler, onu arzu (*şehvet*), temenni ve azim gibi bilişsel durumlardan da ayırmıştır. Buna göre arzulanan şeyin irade edilmemesi veya irade edilen şeyin arzulanmaması mümkündür. Yine imkânsız irade edilemediği hâlde temenni edilebilmektedir (Cürcânî, 2015, *2*, ss. 462-464).

Yukarıdaki açıklamalar ilk bakışta bize şu sonucu vermektedir: Niyetin, iradenin bir parçası hâline getirilmesi ancak iradeyi bilgi kapsamında değerlendirdiğimizde yani Mu'tezile kelamcıları gibi düşündüğümüzde mümkün olmaktadır. Kuşkusuz iradeyi güç yetirilebilen şeyin iki tarafından birini belirleyen bir sıfat olarak aldığımızda, niyetin iradeyle yine ilişkisi olacaktır. Fakat bu ilişki, sıfat olarak alınan iradenin, dayanağını oluşturan bilgiyle ilişkili olmasına benzemektedir. Nitekim iradeyle ilgili daha ayrıntılı tartışmalar da bu çıkarımı destekliyor görünür. İradenin irade edilen şeyi zorunlu kılıp kılmayacağına ilişkin tartışmalarda Eş'arî kelamcıların iradeyi, niyetle özdeşleştirmeye imkân veren başka kavramlardan açıklıkla ayırdığı görülür. İlahi iradenin bir şeyi tercih ettiği, onu gerektirdiği hususunda herhangi bir ihtilaf yoksa da hâdis veya insani iradenin, irade edilen şeyi gerektirip gerektirmeyeceği hususunda Sünni kelamcılar ile

mütekaddimûn Mu'tezilesi görüş ayrılığına düşmüştür. Sünni kelamcılar ve Ebû Alî el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve bir grup müteahhirûn Mu'tezile'ye göre hâdis irade, irade edilen şeyin varlığını zorunlu kılmaz. Bir insan, kendi fiilini irade ettiğinde irade o fiille birlikte olsa bile fiili zorunlu kılmaz. Fakat Nazzâm, Ebû Hüzeyl el-Allâf, Cafer b. Harb ve Basra Mu'tezilesinin mütekaddimûnundan bir grup ise hâdis iradenin, yapma kastı olması durumunda irade edilen şeyi zorunlu kılmasını mümkün görmüştür. Burada yapma kastıyla anlatılmak istenen şey, fiili var etme esnasında failin kendisinde bulduğu durumdur. Bu düşünürler yapmaya azmetmek ile yapma kastını ayırmıştır. Onlara göre irade, azim derecesinde kaldığında fiili gerektirmez. Zira azim, tereddüdün ardından oluşan kararlılık demektir. Kararlılık ise peyderpey güçlenip kesinlik derecesine ulaşır. Dahası kesinliğe ulaştığı durumda bile azim, fiille birlikte ve fiile yönelik olmayabilir, kişinin fiili ilerde kastedeceğine dair bir kesinlik olabilir. Dolayısıyla da fiili önceler ve gerektirmez. Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin belirttiği gibi:

> Kesinlik derecesine ulaşan kararlılık, fiili zorunlu kılmadığına göre o dereceye ulaşmayan kararlılık haydi haydi zorunlu kılmayacaktır. Bu sebeple onlar, iki irade bulunduğunu düşünmüşlerdir. Birincisi, fiili birkaç zamanla önceleyen iradedir ki bu azmetmektir. Bunun fiili zorunlu kılmasını mümkün görmemişlerdir. İkincisi ise fiille birlikte olan iradedir ki bu, kasıttır. Bunun ise fiili zorunlu kılmasını mümkün görmüşlerdir. Eş'arîler ise azmetmenin irade kabilinden olmayıp ondan başka bir şey olduğunu düşünmüşlerdir (Cürcânî, 2015, *2*, s. 458).

Bu durumda adı geçen Mu'tezile kelamcıları, iradenin azim ve kasıt hâllerini ayırmışlar ve yalnızca kastın fiili zorunlu kıldığını iddia etmişlerdir. Eş'arîler ise azmi, irade dışında tutmuşlardır. Fakat fiille birlikte olan kasıt anlamında iradeye

herhangi bir itiraz kaydedilmemiştir. Bu durum kastın, Eş'arîlerin iradeye verdikleri anlamı taşıyabileceğine bir ipucu verebilir ve iradenin niyetten bağımsız görünen tanımını daha ayrıntılı düşünmeye imkân verir.

İrade ve Niyet

Bilindiği gibi niyet, en azından bazı yönleriyle insan iradesinde olan bilişsel hâllerden sayılır. Nitekim iradenin bizzat kendisini nesneleştirilmesi tartışmasında Seyyid Şerif el-Cürcânî iradenin de bir açıdan insan iradesinde olabileceğini söyler. O, iradeyi; "güç yetirilen şeyin iki tarafından birinin gerçekleşmesini belirleyen sıfat" olarak açıkladığımızda iradenin kendisini nesneleştirmesinin mümkün olmadığını zira bizim irademizin kendi kudretimiz dâhilinde bulunmadığını söyler. Buna göre: "İrademizin bizzat kendisini irade etmesi hâlinde iradenin bizde meydana gelmesi başka bir iradeye ihtiyaç duyardı ve bu sonsuza dek teselsül ederdi. Ama bu farkı, yüce Allah'ın bizi iradeye kadir kılması varsayımına göre zikrederlerse durum değişir. Zira âlimler, bu varsayımdan hareketle kudret dâhilinde bulunan o iradenin, kul tarafından başka bir iradeyle irade edilip edilmediğinde ihtilaf etmişlerdir. Eş'arîler bunu kabul etmişlerdir. Zira bir fiil, ona güç yetiren, onu bilen ve hatırlayan bir failden ancak iradesiyle meydana gelir. Ebû Ali el-Cübbâî ise irade sayesinde yapanın, o iradeyi başka bir iradeyle irade etmiş olmasının imkânsız olduğunu söylemiştir" (Cürcânî, 2015, *2*, s. 462-464).

Eş'arîlerin kabul ettiği durum, tahlile insani özne dışında biri katıldığında anlamlıdır. Çünkü bu takdirde Cürcânî'nin belirttiği teselsülün önü zaten kesilmiş olmaktadır. Bu ise iradenin de kasıt konusu olabileceğinin önünü açmaktadır. Fakat irade-niyet ilişkisi hususunda Eş'arî ve Mâtürîdîlerin sıfat teorisinin daha dikkate değer bir yönü, iradenin fiile bir sıfat kazandırıp kazandırmadığı tartışmasında tebellür eder. Bilindiği

üzere Bâkıllânî kesb teorisi çerçevesinde insan özgürlüğü ve sorumluluğunu temellendirmek için insan iradesinin fiile dinî değer kattığını ileri sürmüştür. Mu'tezile'den Ebû Abdullah el-Basrî'nin de bu görüşte olduğu belirtilmektedir. Gerçekte bu görüş Hasan el-Basrî'nin *Kader Risâlesi*'nde de açıkça geçer (el-Basrî, 1954, ss. 75-84). *Kader Risâlesi*'nin Hicri 80 yılı civarında kaleme alındığını dikkate alırsak bu görüşün Hicri 1. yüzyıla uzanan bir geçmişi olduğunu varsayabiliriz. Bu düşünürlere göre irade, taalluk ettiği fiile, itaat veya isyan anlamı katar. Mesela; kişinin iradesiyle yüce Allah'a secde etmesi itaat iken puta secde etmesi isyandır. Îcî ve Cürcânî gibi Eş'arîler bu ilavenin hakiki bir sıfat mı yoksa itibari bir sıfat mı olduğunu tartışmışlar, hakiki yani dışta gerçekliği bulunan ve fiil tarafından taşınan bir sıfat olduğunu reddetmişler ama itibari olabileceğini kabul etmişlerdir (Cürcânî, 2015, *2*, s. 468). İtibari oluşu ise söz konusu ilave anlamın, irade edenin kendisinde taşınan bir anlam olduğunu söylemek demektir. Bu, iradenin bizzat kendisinin değer yüklü olması anlamına gelir. Fiilin iki tarafından birini diğerine tercih ettirmesi anlamında mutlak sıfatın ise kendisini önceleyen bilişsel süreçlerden bağımsız olarak değer yüklü olduğu iddia edilemez. Çünkü irade sıfatı, her bir fiille ilişkili olarak işlevselleştiği ve aynı özne tarafından gerçekleştirilen muhtelif fiiller de isyan ve itaat olarak gerçekleşebildiğinden, iradenin yenilenen bir kasıt taşıması ya da Nazzâm ve bazı Mu'tezililerin söylediği şekilde kastın kendisi olması gerekir. Burada iki taraftan biri diğerine tercih edildiğinde, tercihin gerisindeki niyetin o tercihe kattığı değerden de söz edilebilir. Yani niyet ve kasıt yine iradeden bağımsız değerlendirilerek iradenin fiile itaat ve isyan anlamını kendisini önceleyen süreçler açısından kattığı söylenebilir. Bu takdirde irade niyetten ve kasıttan keskin şekilde ayrıştırılır ve sadece tercih ettirici ve değer bağımsız bir sıfata dönüştürülebilir. Fakat Bâkıllânî'nin iddia ettiği ve Cürcânî'nin de itibari vasıf seviyesinde kabul ettiği durum, meseleyi bir adım daha ileri götürüp iradenin kendisinin de-

ğerden bağımsız olmadığı anlamında yorumlanabilir. Dolayısıyla irade, Eş'arî ve Mâtürîdîlere göre azim ve öncesi süreçlerden ayrı olsa bile, fiile kattığı itibari değeri taşıyan yahut o değerin kendisi olarak taayyün eden bir sıfat olmalıdır. Nitekim Eş'arî ve Mâtürîdî geleneğe mensup fakihlerin ve yine mütekellim usulcülerin kaleme aldığı metinlerde, niyetin hem dilde hem de dinî ıstılahta iradeyle özdeşliği açıkça ifade edilir. Bu bağlamda Tehânevî'nin *Keşşâf*'ında niyetin anlamları hakkındaki kısa açıklama irade-niyet ilişkisini açıkça ifade eder:

> Niyet, dilde kalbin bir menfaatin veya bir zararın peşinen veya ileride elde edilmesi yahut giderilmesi amacına uygun olduğunu düşündüğü şeye doğru itilmesidir. Din, niyete şu anlamı vermiştir: Allah'ın rızasını umarak veya onun emrine tutunarak fiile yönelen iradedir. Niyet dilde azim demektir, dinde ise yüce Allah için fiili kastetmektir. Dolayısıyla niyet ve azim zat bakımından birdir. Niyet kalbin bir şeyde karar kılacak şekilde tam bir kalbî yöneliştен ibarettir. Niyetin talep edilen bir şeyi kastetme yoluyla kalbin talep edilen şeyde karar kılması, tam bir yöneliş ve yetkin bir meyil olduğu söylenmiştir. Âdet yoluyla yeme ve içme, bu sebeple niyet değildir. Niyetin fesih olabileceği söylenmiştir. Mesela; Hz. Ali şöyle demiştir: "Allah'ı azimlerin feshiyle bildim." Niyetin ibadeti âdetten ayırmak için teşri edildiği söylenmiştir. *Sahâif*'te niyet, kudreti harekete geçiren ve marifetten kaynaklanan irade olarak açıklanmıştır (Tehânevî, 1996, *2*, s. 1735).

Bu açıklamalar, niyetin irade anlamında kullanıldığını gösterdiği gibi iradenin de biri özel diğeri genel olmak üzere iki temel anlamı olduğunu ifade eder. Özel anlamıyla irade bilhassa sıfat teorisini benimseyen kelamcılara göre eylemin iki tarafından birini diğerine tercih eden sıfattır. Eş'arî kelamcıları, bu sıfatın fiille birlikte olduğunu iddia etmiştir. Genel

anlamıyla irade ise fiili önceleyen ve fiille ilişkili her türlü zihnî duruma işaret etmektedir. Bu anlamıyla irade ise insani öznenin fiile ilişkin inanç veya zannını, meylini, azmini ve kararlılığını ifade eder. Aslına bakılırsa iradenin hakikatine ilişkin tartışmalarda da söz konusu edilen şey, bilgi ve zan eylemle ilişkili şekilde oluştuğunda yani zihin eylemin yararına veya zararına tam bir şekilde karar kıldığında, taraflardan birini diğerine tercih eden bir sıfata ihtiyaç olup olmadığındadır. Mu'tezile kelamcıları, tıpkı ilahi irade de olduğu gibi insani iradede de böyle seviyenin fiilin kudret tarafından gerçekleştirilmesi için yeterli olduğunu, insani iradeyi ilahi iradeden ayıran şeyin saiklere ihtiyaç duyması, öncesinde meyil ve azim bulunması olduğunu düşünürler. Eş'arîler ise söz konusu seviyenin yeterli olmadığını tam tersine hakiki iradenin hiçbir saik bulunmadığında taraflardan birini diğerine gerekçesiz bir şekilde tercih etmeyi sağladığını söylerler. Yırtıcı hayvandan kaçan insanın karşısına çıkan iki yoldan birine düşünmeden ve tercih ettirici bir gerekçe olmadan sapmasını da buna örnek verirler. Dolayısıyla zihnin şeye dönük hâllerinin genel irade kapsamına girdiğinde bütün ekoller hemfikirdir ve bu bağlamda niyet de genel iradeye karşılık gelecek veya onun bir parçasını oluşturacak şekilde kullanılabilir.

Durum böyle olunca sadece niyet değil aşk ve sevgi gibi zihnin bir şeye yönelişini ifade eden kavramaların tamamı iradenin bir parçasına dönüşmektedir. Nitekim Abdülkerim el-Cîlî *el-İnsânü'l-Kâmil* adlı eserinde iradenin mertebelerini şöyle sıralar:

> Bil ki hâdis iradenin mahlukatta dokuz mazharı vardır. Birinci mazhar, "meyil"dir. Meyil, kalbin matlubuna doğru çekilmesidir. Bu çekilme güçlendiği ve süreklilik kazandığında "velâ'" adını alır. Bu, ikinci mazhardır. Sonra tutkunluk şiddetlendiğinde ve arttığında "sabâbe" adını alır. Bu, kalp sevdiği kimse hakkında serbest bırakıldığında olur. Âdeta su boşaltıldığında dökülmüştür ve dökülmesini gerektiren bir şey bulamamaktadır. Bu, üçüncü

> mazhardır. Sonra kalp tamamıyla o şeyle meşgul olduğu ve bu durum onu kuşattığında "şeğaf" (vurulma) adını alır. Bu, dördüncü mazhardır. Sonra kalpte (fuâd) iyice sağlamlaştığı ve onu eşyadan aldığında "hevâ" adını alır. Bu, beşinci mazhardır. Sonra o, bedeni hâkimiyeti altına aldığında "garâm" adını alır. Bu, altıncı mazhardır. Sonra büyüdüğü ve meyli gerektiren illetler ortadan kalktığında "hubb" adını alır. Bu, yedinci mazhardır. Sonra galeyana geldiği ve seven kendisinden geçtiğinde "vüdd" adını alır. Bu, sekizinci mazhardır. Sonra taştığı ve hem seven hem sevilen ortadan kalktığında "aşk" adını alır. Bu ise dokuzuncu mazhardır (el-Cîlî, 1997, s. 85).

Bu metinde sevginin bütün durumları, iradenin değişik basamakları olarak açıklanmaktadır. Çünkü sevgi, sevilen şeye yönelik Cîlî'nin saydığı ve artırılması mümkün aşamaları içeren bir yönelişi, meyli ve talebi içermektedir. Bu demektir ki insan zihninde beliren her türlü istek, genel irade kapsamında değerlendirilebilir. İrade kelimesinin genel olarak içeriksiz ve değer bağımsız istemeyi bildirmesi de bu ilişkileri destekler. Niyet kelimesi de genel olarak yönelişi ifade ettiğinden, niyetin iradenin bir seviyesine tekabül ettiği belirtilmektedir. Hatta niyeti de genel ve özel olarak ayırdığımızda niyet çeşitli yönleriyle iradeyle örtüşecektir.

Bu bağlamda insan zihninde beliren isteklerin bütünlüğü ile belirli bir isteğin ayrıştığını tahmin etmek güç değildir. Zira bir bütün olarak istekler, zihnin tümel bir yönelişine işaret ederken, belirli bir istek, özel olarak o şeye ilişkin bir yönelişe delalet eder. Belirli bir şeye yöneliş, insani özne söz konusu olduğunda bir saiki yahut hatırlatıcıyı gerektirirken isteklerin içinde yer aldığı bütün, belirli bir saike bağlı değildir aksine saikleri de belirleme yahut yönetme özelliğine sahiptir. Aynı durum niyet için de geçerlidir. Bu sebeple bilhassa sufiler ve fakihler, irade ve niyeti külli ve cüzi olarak ikiye ayırmıştır.

Külli irade veya niyet, insani öznenin bir yandan zihninde doğan istekleri tayin eden, yöneten ve böylece muayyen bir şeye dair tikel irade veya niyeti belirleyen, diğer yandan da tikel irade ve niyetlerden etkilenen ve böylece onlarla şekillenen hatta oluşan irade ve niyettir. Bu ayrıma göre insan zihni, bilinci kendisine açık veya kapalı olarak sürekli bir istek ve yöneliş hâlindedir. Kalbe gelen hâtırlar yani akla gelen bütün düşünceler yahut yöneliş talepleri, bu külli yönelişin eseri olduğu gibi hâtırların kontrolü ve sevk edildiği yön de kalbe gelen düşünceleri belirler. Bu sebeple sufiler, hâtırları dörde ayırmıştır: Allah'tan, melekten, nefsten ve şeytandan gelen hâtır. Allah'tan gelen hâtır, Allah'ın kulun kalbine gayptan indirdiği bilgilerdir. Melekten gelen hâtır, kulu Allah'a itaate yönlendiren hâtırdır. Nefsten gelen hâtır, acil hazlara çağıran hâtırdır. Şeytandan gelen hâtır ise isyana çağıran hatırdır (Tehânevî, 1996, *1*, s. 753). Hitap formunda gelen bu çağrılara kulun cevabı aynı zamanda sonraki hâtırların da karakterini tayin eder. Acil hazlar peşinde koşan insanın zihni, sürekli olarak bu hazlarla meşgul olur. İtaat hâtırlarının gereğini yerine getiren insanın zihni, süreç içinde daimî bir durum olarak itaate yönelir. Diğer hâtırlar için de aynı durum geçerlidir. Benzer tahliller, vârid gibi diğer durumlar için de yapılabilir (Tan, 2017, ss. 117-148). Bütün bunlar bize, cüzi niyetlerle örülen ama belirli bir cüzi niyete bağlı olmayan külli niyetin, insan zihninin genel durumunu ifade ettiğini göstermektedir. Dahası tıpkı cüzi niyetlerde olduğu gibi külli niyetlerde de duyu algılarını besleyen çevresel şartların ve mizacın etkisi vardır. Bu yönüyle niyet veya irade kavramı, felsefi gelenekteki gaye kavramıyla paralellikler arz eder.

Niyet ve Gaye

İslam filozofları, önceki Meşşâiler gibi, akli varlıktaki sürekliliği açıklamak için cismani varlıktaki hareket ve değişimin Tanrı dışındaki her şeyin gayesi olduğunu düşünmüşlerdir.

Onlara göre her şey, bir gayeye sahiptir ve ona ulaşmak için çaba sarf eder. Bu dünyada madenlerden insanlara yükselen hiyerarşide her bir nesnenin kendi sureti tarafından içerilen bir gayesi vardır. Suretin içerdiği gerçekte türe mahsus külli bir gayedir. Bu külli gaye, o türün ferdi olan nesne özelinde ve onun şahsi durumları, yönelişleri ve tercihleri olarak taayyün eder. Madenlerde gaye ve suret aynıdır yani suretin gereğini yerine getirmesi, nesnenin gayesi olarak tahakkuk eder. Bitkilerde de benzer bir durum vardır fakat beslenme, büyüme ve üreme hareketleri, nefsani hareket sayıldığından gaye, salt surete indirgenemez ve nefsle bağlantılı olarak açıklanır. Hayvanlarda ve insanlarda gaye kavramı önemli ölçüde mahiyet değiştirir. Çünkü gerekli ortamı bulduğu ve herhangi bir engellemeyle karşılaşmadığında, doğrudan suretin veya nefsin gereği meydana gelmesine rağmen iradeli hareketin olduğu hayvan ve insanlarda gaye irade sayesinde tahakkuk eder. Özellikle insanlar sadece iradeli hareket etmekle kalmaz aynı zamanda hayvanlardan farklı olarak türün formunda içerilen gaye ile ferdin gerçekleştirmeyi amaçladığı tümel ve tikel gayeler örtüşmeyebilir. Hatta formda içerilen gayenin tahakkukunu engelleyen gayelere yönelmesi de mümkündür. Zira insan, diğer tüm canlılardan farklı olarak akıl ve şehvet çatışmasına konu olur. İslam felsefesi geleneğindeki hâkim kanaate göre akıl, gayri cismani bir cevherdir, cisimsel olan bedendeki duyular aracılığıyla maddi dünyaya açılır ama bilgisinin ve kuvveden fiile intikalinin sebebi, kendisi gibi cismani olmayan metafizik bir sebeptir. Dolayısıyla akıl, özü gereği fizik ötesini arzulayıp ona doğru yönelirken, bedende bulunan duyular özü gereği maddi olanı arzulayıp ona doğru yönelir. Duyuların bu özelliği, akla metafizik olana ulaşmak için hazırlık yapma imkânı verir. Fakat akıl-duyular ilişkisi, hazırlık seviyesinden öteye geçtiği takdirde artık aklı, duyulur dünyada hapsetmeye ve kendi formunda içerilen yetkinliklere ulaşmasını engellemeye başlar. Bu kısa anlatımdan anlaşılacağı üzere felsefe ge-

leneği, ister bilinçli ister bilinçsiz olsun gerçekte bütün nesnelerin gayeli olduğunu ve daimî bir yöneliş hâlinde bulunduğunu düşünür. Bu bağlamda gayelilik, varlıkta değişim ve oluşun açıklandığı temel ilkeye tekabül eder. İnsanın bütün eylemleri de gayelilik ilkesine bağlı kalınarak değerlendirilir. İnsan söz konusu olduğunda, dinî düşünce geleneğinde niyet kavramının yerini, felsefe geleneğinde gaye kavramı alır. Fakih ve sufilerin niyet kavramıyla açıkladığı eylemler ve niyet kavramıyla ifade ettiği zihin hâli, filozoflarca gaye kavramıyla ifade edilir ve felsefi ahlâk eserlerinde niyet kelimesi neredeyse hiç zikredilmez. Bunun birtakım gerekçeleri vardır. Öncelikle felsefi gelenek, nedensellik ilkesine dayanır ve bütün nesne ve olguları, nedenleri tespit ederek kavrar. Maddi, sûrî, fail ve gâî nedenlerin ilk ikisi, nesne ve olayın mahiyetine tekabül ederken son ikisi varlık kazanmış olduğunu gösterir. İnsan iradesiyle meydana gelen şeyler ise dış dünyanın bir parçası olduğundan, ortak ilkeler ve yöntem doğrultusunda değerlendirilir. Böylece, insan fiillerine ilişkin tahlilin, bütün felsefi disiplinlerdeki açıklamalarla paralelliği ve felsefi ilimler hiyerarşisinin bir parçası olduğu ortaya konulur. Bu bakımdan niyet kavramıyla ilgili mülahazaların felsefi ahlâk ve siyaset teorisindeki karşılığı, bir yönüyle insanın gayesine ilişkin tahlillerdir. Niyet kavramının iradeyle ilişkisi hakkında söylenenler, aynı zamanda dinî düşüncedeki niyet kavramının, felsefi düşüncede insan iradesi hakkında söylenenlerle ilişkisini gösterir.

İslam filozofları, her ne kadar nedensellik (determinizm) ilkesini kabul etmekle insan fiillerinin saiklerden kaynaklandığını söylemiş olsalar da onlara göre akıl ve şehvet çatışması birden çok durum arasından birini seçme (*ihtiyar*) anlamında özgürlüğün temelini oluşturur. Doğrusu, insan kararlarının kaynağında bulunan saikler düşünüldüğünde filozofların cebre yakın bir tutum takındığı düşünülebilir. Çünkü onlara göre meydana gelen her oluş, mutlaka bir nedene dayanır ve

bu oluşa ilişkin bilgi de onun nedenlerini bilmekten ibarettir. Bu bağlamda insani cevherin aklın ve şehvetin taleplerinden birini yerine getirmesi, filozoflara göre o talebin maddi, sûrî, gâî ve fail nedenlerine dair idrak ve bilgiyle ilişkilidir. Akıl ve şehvet arasında bölünen insan iki taraftan gelen taleplerden birine veya talepler uyuştuğu takdirde her ikisine göre eylemde bulunur. Fakat insan, kendisine, olgulara ve nesnelere ilişkin idraki arttıkça saikleri yönetme özelliğine sahip bir varlıktır. İnsanın, bilginin kesinlik derecesine bağlı olarak eylemlerini yönetmesi aynı zamanda bilgilenme sürecini de insan için hayati hâle getirir. Bu sebeple filozoflar, fizik bilimlerden metafiziğe yükselen ve eş zamanlı olarak amelî hayatta bireyin, ailenin ve toplumun yönetimiyle ilgili erdemlerle de donanmayı öngören bir eğitim müfredatı önerirler. Bu müfredat, tıpkı dinî düşünce geleneğinde dile getirilen külli niyet ile cüzi niyet yahut insan zihnindeki külli irade ile belirli durumlara ilişkin cüzi irade ayrımlarının felsefe geleneğinde de bulunduğunu ifşa eder. Zira filozoflara göre insan akli hazları, gayeleri, yetkinlikleri veya varlıkları, külli yönelişinin gayesi yapmalıdır. Böylesi bir yöneliş ise bir yandan tek tek tercihlerin akli olana yönelmesi diğer yandan da insan zihninin külli olarak akli maksatları hedeflemesini gerektirir. İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ının "ariflerin makamlarını" konu edilen son bölümleri, külli yöneliş ile cüzi yönelişler arasındaki ilişkiyi ele alan dikkate değer bir anlatıdır. Zira filozof, âbid, zâhid ve arifi önce külli yönelişleriyle ayrıştırır, ardından tek tek yöneliş, tercih ve eylemleriyle desteklenen, gelişen ve tam olarak tahakkuk eden bir ibadet, zühd ve irfandan söz eder:

> Dünya metaından ve güzelliklerinden yüz çeviren kimseye zâhid; namaz, oruç vb. ibadetleri devamlı yapan kimseye âbid; kendi sırrında Hakk'ın nurunun doğuşunu sürdürerek düşüncesiyle ceberut kutsiyetine yönelen kimseye arif ismi verilir. Bunların bir kısmı diğeriyle de birlikte olabilir (İbn Sînâ, 2010, ss. 13-14).

Bu pasajda İbn Sînâ, arif, âbid ve zâhid tanımlarını tek tek fiillerden ziyade fiilleri yöneten ilkeye göre yapar. Çeşitli seviyeleriyle bu ilke, İbn Sînâ'nın ilerleyen pasajlarında açıkça ifade edilir:

> Hakk'ı aracı yapmayı mubah gören kimse bir yönden merhamet görür. Çünkü o, Hakk'la sevinmenin hazzını tatmamıştır ki onu tatmayı arzulasın. O yalnızca eksik hazları bilmektedir. Bu nedenle de eksik hazları arzulamaktadır ve onların ötesindeki hazlardan habersizdir. (...) Aynı şekilde Hakk'ın sevincini mütalaaya göz yuman kimse de pençesini yalancı hazlara geçirmiştir. Bu nedenle o, hazları bu dünyada yalnızca isteksizce terk eder. Terk etmesinin nedeni ise onlardan katbekat fazlasını elde etmektir. Allah'a yalnızca ahirette ona söz konusu hazlardan doyurucu miktarda versin de onu lezzetli bir yemeğe, tatlı bir içeceğe ve güzel bir zevceye ulaştırsın diye ibadet ve itaat eder. Hâli ortaya çıktığında (görülür ki) o, dünyasında da ahiretinde de karnı ve cinsel organının hazlarından başka bir şeye gözünü dikmez. Îsâr (fedakârlık) yollarında Hakk'ın rehberliğiyle basiret kazanmış kimse ise gerçek hazzı bilmiş ve doğruluktan alınıp onun zıddına yönelen kimseye merhamet dileyerek -her ne kadar Hakk'ın vaadine göre onun meşakkatle yöneldiği şey bolca verilecek olsa da- yüzünü gerçek hazza döndürmüştür (İbn Sînâ, 2010, ss. 27-28).

İbn Sînâ aynı duruma *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*'in son bölümlerinde de değinir ve akıl ile şehvet arasındaki çatışmanın, insanın külli gayesine etkisini ve külli gaye hâline gelen durumun tikel gayeleri de şekillendirdiğini ifade eder:

> Nefsi arındırmak, onu mutluluk sebeplerine aykırı bedensel yapıları (*heyet*) kazanmaktan uzaklaştırır. Bu arındırma, ahlâk ve melekeler vasıtasıyla meydana gelir. Ahlâk

ve melekeler ise nefsi, bedenden ve duyudan yüz çevirtme, ona sürekli kaynağını hatırlatma özelliğindeki fiillerle kazanılır. Nefs zatına çokça dönerse artık bedensel hâllerden etkilenmez. Ona zatını hatırlatan ve bu konuda kendisine yardım eden şey, fıtri alışkanlığın dışında olup yorucu ve hatta zorlanmaya daha yakın fiillerdir. Çünkü onlar, bedenî ve hayvani güçleri yorar, bunların sadece rahatı isteme, tembellik, güçlüğe katlanmama, hararetin söndürülmesi (doğa kaynaklı arzuların giderilmesi) ve hayvani hazlar gibi maksatlar uğruna çalışmayı isteyip kendisini eğitmekten kaçınmasını engeller. Bu hareketler sayesinde nefs, istese de istemese de Allah'ı, melekleri ve mutluluk âlemini hatırlamak için çalışmak durumunda kalır. Bu sayede nefste, bedenden ve etkilerinden sıkılma yapısı (*heyeti*) ve bedene hâkim olma melekesi yerleşir. Artık nefs bedenden etkilenmez.

İnsanın bu fiili devam ederse Hak yönüne bakma ve batıldan yüz çevirme melekesi kazanır, bedenden ayrıldıktan sonra mutluluğa ulaşmak için sağlam bir istidat elde etmiş olur. Bir insan bu fiilleri yapsa ve onların Allah katından bir zorunluluk olduğuna inanmasaydı ve fakat bu inancına rağmen her fiilde Allah'ı hatırlamaya ve başkasından yüz çevirmeye devam etseydi kuşkusuz bu arınmışlıktan belirli bir pay kazanmaya layık olabilirdi. Peki peygamberin Allah katından geldiğini ve Allah tarafından gönderildiğini, ilahi hikmet açısından peygamber göndermenin zorunlu olduğunu, peygamberin Allah katından yasa yaptığını, her şeyin de Allah katından yasa olması zorunlu şeyler olduğunu bilen bir insan, bu fiilleri yerine getirirse nasıl olur? O hâlde peygamberin Allah'a ibadetleri zorunlu kılması, Allah tarafından ona farz kılınmıştır. İbadetlerin, ibadet edenlere faydası, onların varlık sebepleri olan yasa ve şeriatın onlarda sürekliliğini sağlayan ve ahirette de arınmalarıyla Allah'a yaklaşmalarına vesile olan şeylerdedir (İbn Sînâ, 2010, ss 193-194).

Bu pasajların Kindî, Fârâbî, İbn Miskeveyh ve Âmirî gibi başka filozoflarda da bolca örneklerini bulmak mümkündür. Dolayısıyla külli irade-cüzi irade, külli niyet-cüzi niyet ayrımları, insan fiilleri söz konusu olduğunda külli gaye ve cüzi gaye ayrımına dönüştürülebilir. Fakat gaye kavramı, Tanrı dışındaki bütün varlıklarla ilgili olmasına ve insan fiillerine ilişkin tahlili diğer disiplinlere bağlamasına rağmen; niyet kavramı, esas itibarıyla insan fiilleriyle ilişkilidir. Bu açıdan gayenin yerine niyetin ikame edilmesi makul görünmez. Bununla birlikte niyet kavramının dinî bilimlerde kazandığı özel anlam, felsefi bilimlerdeki karşılığını yeniden ele almayı gerektirmektedir.

Yukarıda Tehânevî'nin *Keşşâf*'ından nakledildiği üzere dinî düşünce geleneğinde niyet; "Allah'ın rızasını umarak veya onun emrine tutunarak fiile yönelen irade" yahut "yüce Allah için fiili kastetmek" şeklinde tarif edilmiştir. İrade ve kastın özdeşleştirildiği bu tarifler ortak bir paydada buluşur: Bir fiil veya terkin Allah'ın emri olduğu için, onun rızası için ve yalnızca onun için yapılması. Bu anlamıyla niyet, birçok dinî kavramla da irtibatlı hâle gelir. Çünkü takva, ihsan, ihlas gibi dinî kavramlar, insanın eylemlerinde Allah'a yönelmesini ve gayesinin Allah olmasını ifade eden kavramlardır. Din âlimleri söz konusu kavramlar öbeği içinde "ihlas" kavramını özel olarak niyetle ilişkili görür. Buna göre ihlâs, herhangi bir eylemde niyetin Allah'a has kılınmasıdır. Dolayısıyla ihlas, genel niyetin dinîlikle nitelenmesi anlamına gelir. Nitekim Gazzâlî *İhyâ*'da dinî ve dünyevi olanı ayrıştırırken, bir fiilin Allah için oluşunu ve kişiyi Allah'a yaklaştırmasını ölçü kabul etmişti (Gazzâlî, 1983, *1*, ss. 19-22, bkz. Türker, 2011, ss. 548-553). Niyetin dinîlikle nitelenmesi, eylemin de, alışkanlık ve âdet vasfını bırakıp dinîlikle nitelenmesini ve kişide dindarlığın tahakkuk etmesini sağlar. Fakat bir eylemde sadece ilahi rızanın gözetilmesi yani failde bunun bir anlam olarak bulunması, eylemin dinen uygunluğunu garanti etme-

yebilir (bkz. Gündüz, 2017, ss. 149-164). Bu anlamda niyetin, eylemin kendisinden bağımsız bir yönü olmak durumundadır. Zira din, eylemlere ilişkin birtakım şekil şartları belirlemiş ve fakihlerin kahir ekseriyetinin ittifakıyla hükümleri birtakım illetlere bağlamıştır. Bu sebeple İmam Şâtıbî, niyet tartışmasında niyetin yukarıda verilen dinî anlamını verdikten sonra bunun ihlasa tekabül ettiğini belirtir ardından da ihlası şöyle açıklar: İhlas, şârînin şeriatı vazederken gözettiği maksatlar ile kulun maksatlarının örtüşmesidir (bkz. Erdoğan, 2017, ss. 65-116). Bu açıklama öylesine derin ve kuşatıcı imalara sahiptir ki ihlas kavramını dinin ve dinî tefekkürün bütün unsurlarıyla birlikte düşünmeye imkân verir ve gerektirir. Şayet ihlas, şârînin maksatlarını, kulun da eylemlerinde maksat olarak benimsemesi ise dinî araştırma ve tefekkürün derinliği kadar ihlasın da derinliği olacaktır. Meselenin ne denli güç olduğu, ancak dini anlama ve yorumlamanın herhangi bir mümin için peşinen garanti edilmiş olmadığı ve müminin bütün hayatının, şârînin maksatlarını kavrama çabasından ibaret olduğu görüldüğünde fark edilebilir. Dolayısıyla şârînin maksatlarını bilmek, dinî düşünce geleneği için bir hakikat araştırmasıdır ve eşyanın hakikatleri kavranabildiği ölçüde ilahi maksatlara ilişkin kavrayış derinleşir.

Açıktır ki hükümlerin kendilerinin, illetlerinin ve maksatlarının bilinmesi sadece fıkhi bir mesele değildir. Yani söz konusu olan sadece amelî hükümler değildir. Din, Allah'ın insana bir "teklifi" olduğu sürece, bir bütün olarak hükümlerden ibarettir. Çünkü teklif, Fahreddin er-Râzî'nin belirttiği gibi geçmiş, şimdi ve geleceği kuşatır. Fakat geçmiş, şimdi ve gelecek burada zamansal bir ayrımı ifade etmez, insanın varlığını hazırlayan ilkeler geçmişe, bu dünyadaki hayatı şimdiye ve ölüm sonrası hayatı ise geleceğe tekabül eder (Râzî, 1987, *1*, ss. 60-62). Bu, kuşkusuz tarih üstü bir idraktir ve insanı, tarihin bir parçası yapmak değil; tarihi, insanın bir edimine dönüştürme ameliyesidir. Dinin tevhid, nübüvvet ve meâd olmak üzere üç ana

unsuru ancak böylesi bir yaklaşımla anlam kazanır. Bu açıdan bakıldığında şârînin maksatlarının kulun da maksatları hâline gelmesi anlamında, Allah'ın mahlukatı yaratmasındaki maksatlarını kavrama ve buna uygun davranma çabasına dönüşür. Şeri hükümler ise bu çabanın formunu oluşturur. Bu anlamıyla ihlasın, felsefe geleneğindeki tam olarak karşılığı burhandır.

Bilindiği üzere burhan; "A'nın B olduğuna inanmanın yanı sıra, A'nın B olmamasının imkânsız olduğuna ilişkin ikinci bir inanca sahip olmak" anlamında yakini bilgiyi veren kıyastır. Filozoflar böylesi bir bilgiye ulaşabilmek için bir nesne yahut olgunun illetlerini bilmek gerektiğini düşünürler. İlletler ise daha önce belirtildiği gibi maddi, sûrî, fail ve gâî olmak üzere dörttür. Bir şeyin maddesi ve suretini bilmek, o şeyin kavramsal bilgisini (*tasavvur*) elde etmek iken; fail ve gayesini bilmek, önermesel bilgisini (*tasdik*) elde etmektir. Şey illetleriyle bilindiğinde, sadece o şey hakkında aksi alınamaz, yakini bir bilgi oluşmaz, aynı zamanda şeyin varlık hiyerarşisindeki yeri de kavranabilir. Diğer bir deyişle var oluştaki ilahi gayeler de kavranabilir. Bu sebeple filozofun amaçladığı kesinlik yahut burhani bilgi yalnızca zihnin dışa örtüşmesi (*mutâbakât*) değildir, örtüşmenin yanı sıra değişmenin de mümkün olmadığı bir açıklıktır. Bütün felsefi bilimler esas itibarıyla zihin ile dış dünya uyumunu böylesi bir kesinlikle kavramayı sağlamak içindir. Bu bağlamda filozofun ihlası, zihnini, dış dünyadaki illiyet hiyerarşisine uygun bir hâle getirebilmesidir. Bundan uzaklaştığı yahut bunu gözden kaçırdığı ölçüde burhandan sapar, cedele, hitabete hatta safsataya yaklaşır ve düşer. Tıpkı bunun gibi müminin bütün amacı, Hakk'ın fiillerinde gözetilen maksatlar ile kendi fiillerinde gözettiği maksatları örtüştürmesidir. Tam olarak dindarlık da bu anlama gelir. Bu kavrayış ve çabadan uzaklaşıldığı ölçüde kişi, taklide, riyaya, nifaka ve şirke yaklaşır ve düşer. Burhan teorisindeki illet kavramının mukabili burada maksat kavramıdır. Burhani kıyasın mukabili ise burada makâsıdın tefekkürüdür.

Burhan teorisi, kişinin illetlerden oluşan bilgi ve bu bilgiye uygun davranış yoluyla maddeden soyutlanacağını (*tecerrüt*), kuvveden fiile intikal ederek bilfiil akıl hâline geleceğini, yakine veya tahkike ulaşacağını, teellüh edeceğini iddia eder. Aslında bunların tamamı aynı şeye farklı açılardan verilen isimlerdir. Dinî düşünce geleneği de ilahi maksatlara uygun davranışlarıyla insanın yaratılış maksadını yerine getireceğini, Allah'ın halifesi olma vasfını kazanacağını, meleki bir tabiat kazanacağını ve tahkike veya ihsan makamına ulaşacağını söyler. Bunlar da aynı şeye farklı açılardan verilen isimlerdir. İki gelenek arasındaki fark öncelikle maksatların ne olduğunda ardından da bu maksatlara uygun davranışın nihai formunda tebellür eder.

Zihnî Yönelişlerin Bütünü Olarak Niyet

İslam düşünce geleneklerinde niyet kavramı, özel anlamıyla belirli bir eyleme yönelişi genel anlamıyla da insanın bilincine açık veya kapalı daimî bir yöneliş hâlinde olmayı ifade eder. Özel anlamıyla niyet, iradenin bir türü olarak değerlendirilmiştir. Genel anlamıyla niyet ise iradenin bütün aşamalarıyla ilişkili hâle gelir. Kuşkusuz bu, iradeyi bilgi veya meyil olarak değerlendiren teoriye daha uygun düşmektedir. Fakat iradenin bir sıfat olduğu teorisi de eylemin iki tarafından birini diğerine tercih eden irade ile sıfatı önceleyen ve zihnin eyleme yöneliş aşamalarını ifade eden isteme hâlini ayrıştırır ve niyetin bu sıfat öncesi durumla ilişkili olduğunu kabul eder.

İnsanın belirli bir durumla ilgili cüzi iradesi ile bu cüzi iradelerden hem etkilenen hem de onları yönetebilen külli iradesi, aynıyla cüzi ve külli niyet ayrımına yansımıştır. Sufiler, iradeyi bütünüyle Allah'ın külli iradesine bırakma anlamında bir tür iradesizlik hâlini, aynıyla niyet kavramında da bularak niyetsizlik hâlinden söz etmişlerdir. Bu, bütünüyle Allah'a yönelmişlik ve ilahi iradenin hükmünde hareket etmek anlamına gelir. Niyeti Allah'a halis kılmak derken de kastedilen budur.

Felsefe geleneğinde niyet kavramı yerine gaye kavramı kullanılır. Bunun en önemli nedeni, filozofların ister insan iradesinden bağımsız meydana gelsin isterse insan iradesiyle meydana gelsin bütün nesne ve olguların nedenler teorisine göre kavranabileceğini düşünmeleridir. Bu bağlamda felsefi ilimler arasında konularına göre şekillenen bir yöntem birliği vardır. Fakat filozofların insani özne seviyesindeki gaye ve irade tahlilleri, dinî düşünce geleneğindeki niyetle önemli ölçüde uyuşur. Gaye de tıpkı niyet gibi külli ve cüzi olarak ikiye ayrılabilir.

Filozoflar, hakiki bilginin, aksi alınması imkânsız bir yakin sağlayan illetler bilgisi olduğunu söylerler. Diğer deyişle bir şeyi bilmek, nedenlerini bilmek demektir. Filozofun burhanı, insan zihninin varlıkta hiyerarşik yapılanmaya paralel ve mutabık olmasından ibarettir. Dinî düşünce geleneğine mensup düşünürler de niyetin dinî anlamının, fiilin Allah'a has kılınması olduğunu söylerler. Şâtıbî niyetin Allah'a tahsis edilmesini açıklayarak ihlasın şârînin maksatlarına uygunluk olduğunu söylemiştir. Bu açıdan bakıldığında dinî düşünce geleneği açısından ihlas, felsefi düşünce geleneğindeki burhanın mukabilidir. Çünkü bir Müslümanın dindarlığı, Allah'ın âlemdeki maksatlarını kendi maksadı hâline getirebildiği ölçüde yetkinleşir. Filozof burhana ulaştığı ölçüde halis bir filozof hâline gelirken bir Müslüman, şârinin maksatlarını fark edip kendi maksatları hâline getirdiği sürece halis bir Müslüman olur. Felsefi gelenekte fizikten metafiziğe ve ahlâktan siyasete iradi olan ve olmayan bütün varlık alanları hakkındaki araştırmalar bu amaca hizmet ettiği gibi, dinî düşünce geleneğinde de tefsir, hadis, fıkıh, kelam ve tasavvuf gibi nazari ve amelî bütün bilimler bu amaca hizmet eder. Din âlimleri, İhlâs Sûresi'nde Allah'a atfedilen ihlası, Allah'ın insan hakkındaki iradesine teslimiyetle kula da atfedilebileceğini düşünmüşlerdir. İşte niyet, çeşitli anlamlarıyla bütün bu zihnî yönelişleri ifade eder.

7. BÖLÜM

Ahlâki Müeyyide

Ahlâki tercihlerin bir müeyyidesi olup olmadığı sorusu, ahlâkilik vasfının kapsamı ve bu vasfın nasıl tahakkuk ettiğine ilişkin olabildiğince uygun bir tasvirle cevaplanabilir. Bu amaçla ilerleyen sayfalarda maddelendirilen öncülleri açıklayarak bir yandan durum tasvirî, diğer yandan da bu tasvire uygun bir müeyyidede temellendirmesini yapmamız gerekmektedir. Böylece bir sonraki, bir öncekinin zorunlu neticesi olan öncüllerle, müeyyidenin imkânını ortaya koymakla onun zorunluluğu da gösterilmiş olur. Öncüller şöylece sıralanabilir:

(i) Ahlâki müeyyidenin tartışılmasının zeminini, öncelikle "ahlâki" nitelemesinin anlamı ve ahlâki olmakla nitelediklerimizin kapsamı oluşturur.

(ii) İnsani fiillerin bir kısmı, bireyin ilave bir nitelikle nitelenmesine, ilave bir sıfat almasına ihtiyaç duymadan doğrudan birey tarafından gerçekleştirilir.

(iii) Ahlâk, pratik felsefe disiplinleri içinde tümel olanı ifade eder.

(iv) İnsanın birtakım fiilleri yapmasına *vasıta* olan yapılar ve toplumsal heyetler, insani tercihi mümkün ya da zorunlu

kıldığı ölçüde o fiilin yapılmasına *vasat* oluştururlar ve fiilin uygunluk ölçütlerini belirlerler.

(v) Müeyyidenin imkânı, tam da fiili yapmayı mümkün kılan şeydir. Müeyyidenin zorunluluğu ise fiili yapmayı mümkün kılan şeyin aynı zamanda fiili yapmaya vasat oluşturmasıdır.

(vi) Vasıtanın uygulayacağı müeyyidelerin iyilik ve kötülük ölçütlerini vasıta belirler ama vasıta "değerleri" belirleme yetkisine sahip değildir.

(vii) İkincil ve dolaylı fiillerle ilgili müeyyideler, hukuki olanı, askerî olanı vs. kuşatacak şekilde çok geniş bir yelpazeye sahiptir.

(viii) Müeyyidenin imkân ve zorunluluğu bir ve aynı şeydir. Bunun en genel ifadesi, İslam düşünürlerinin tabiri ile muhtaçlık veya imkânın bizatihi kendisidir.

(ix) İnsandan vasıtalı fiillerin çıkmasını sağlayan toplumsal bir yapının vasat olma özelliğini yitirmesi, ahlâki hayatta değerler çatışmasına yol açar.

(x) Ahlâki öznenin benliği, ne denli bireysel görünürse görünsün, gerçekte aynı ahlâki değerleri benimseyen öznelerin ortak olduğu ahlâki bir benliktir ve içimizde bulduğumuz vicdana özdeştir. Bu, vasıtasız fiillerin de müeyyideye konu olmasına imkân verir.

(xi) Ahlâki müeyyidenin imkânı, bireye doğrudan nispet edilen fiillerde, bizatihi insanın özgür iradesinin kendisidir. Zorunluluğu ise o fiilin bizzat yapılmış olması yani fiile iyi ve kötü değerlerinin katılmış olmasıdır.

Şimdi bu öncülleri ayrıntılı olarak açıklayabiliriz.

Müeyyideyi Mümkün Kılan Zemin

Ahlâki müeyyidenin tartışılmasının zeminini, öncelikle "ahlâki" nitelemesinin anlamı ve ahlâki olmakla niteledikleri-mizin kapsamı oluşturur. Bu bağlamda biz, herhangi bir fiili,

ahlâki olmakla nitelerken, esas itibarıyla fiile insan iradesi ile gerçekleştirilmiş olması hasebiyle iyilik ve kötülük anlamlarının katılmasını yani fiile değer yüklenmesini kastederiz. Herhangi bir fiil, insanın özgür iradesi ile gerçekleştirilmemişse o fiilin iyi veya kötü olduğundan bahsedemeyiz. Dolayısıyla ahlâk, özgür iradenin varlığını kabulüne dayanır ve bir fiile ilişkin "ahlâkilik" değerlendirmeleri, fiilin meydana geliş sürecinin özgür irade kısmından sonraki kısımlarıyla ilgili olmak durumundadır. Diğer deyişle insanın özgür olup olmadığı problemi, ahlâkı çok yakından ilgilendirmekle birlikte, ahlâkın değil metafiziğin problemidir (Türker, 2015, ss. 107-117). Zira ahlâk, insanın özgür olduğu varsayılmadan konuşulabilir bir alan değildir. Dolayısıyla insanın özgür iradesi ile meydana getirdiği tüm fiiller, şu veya bu şekilde ahlâklı veya ahlâksız olması anlamında ahlâkilik nitelemesine konu olmaktadır.

Ahlâkın varlık alanının özgür iradeden sonra başlaması, aynı zamanda fiile ilişkin sorumluluğun tahakkuk ettiği varlık alanının da özgür iradeden sonra başlaması demektir. Kuşkusuz bu durum, bedenin soğuktan titremesi, dilin acıdan yanması, gözün ışıktan rahatsız olması gibi doğal durumları ahlâki olmaktan çıkarır. Fakat doğal durumları yaşamak veya doğal olaylara müdahil olmak, insanın iradesinde olduğu sürece bunların tamamı da ahlâkilikle nitelenir. Bu bağlamda insanın bir fiile konu olurken o fiili iradeli yahut iradesiz yaptığını apaçık bildiği varsayılır. Diğer bir deyişle bir kimse soğuktan titreme ile horon teperken titremeyi, herhangi bir kuşkuya düşmeden ve herhangi bir istidlale gerek duymadan ayrıştırır. Yine de gerçekte iradeli ve iradesiz fiillerin tamamı, bir çırpıda ayrıştırılabilecek kadar açık değildir. İradenin bir isteği veya isteksizliği içerdiği kesindir. Bu bağlamda fiil kavramı, insanın yapmayı veya yapmamayı tercih ettiklerini içerir. Nitekim İbn Sînâ, ibadetler özelinde insan davranışlarının hareketler ve hareketsizliklerden yahut fiil ve terklerden oluştuğuna dikkat çeker:

(Allah'a yaklaştırıcı) fiiller, insanlara farz kılınmış ibadetler. Kısaca, uyarıcı olmaları gerekir. Uyarıcılar ise ya hareketlerdir veya başka hareketlere yol açan "hareketsizliklerdir". Hareketlerin örneği, namazdır. Hareketsizlik ise oruç gibi ibadetlerdir. Çünkü oruç, varlığı bulunmayan bir anlam olsa bile kuşkusuz doğada güçlü bir hareket meydana getirir ve sahibinin dikkatini anlamsız olmayan bir iş yaptığına çeker (İbn Sînâ, 2005, *2*, s. 192).

İbn Sînâ'nın ibadetlerle ilgili dile getirdiği bu durum hiç kuşkusuz insanın bütün fiilleri için de geçerlidir. Zira bir şeyi yapmayı istemek, ahlâki bir tercih olduğu kadar yapmamayı istememek de ahlâki bir tercihtir. Bu bağlamda irade, arzuyla ne eş anlamlı ne de eş kapsamlıdır. Bir harekete yahut hareketsizliğe yönelik arzu veya isteksizlik/tiksinti, ona yönelik iradenin oluşmasında etkili olmakla birlikte iradenin yönünü zorunlu olarak belirlemez. Bunun gibi fayda veya zarar inancı da iradeyle eş anlamlı değil, iradenin yönünde etkili olan şeylerdir. Dolayısıyla iradi fiiller, failin bir şeyi yapmayı veya yapmamayı tercihiyle meydana gelen fiillerdir. Tercih ise kimi zaman, bizzat ahlâki fail tarafından da apaçıklıkla kavranamayan duygu ve arzuların bilgisel sonuçlarına dayanırken kimi zaman da, duygu ve arzularla çelişen bilgisel içeriklere dayanır. Bu durum bize insani bir eylemin meydana gelmesini mümkün kılan tercihlerin sebeplerini belirleyebileceğimizi gösterdiği gibi o tercihin, bütün muhtemel saikleri aşan bir yönü de bulunduğunu gösterir. Bu anlamda ahlâki tercih, doğrudan doğruya insani bilince dayanır ve bilince dayandığı ölçüde tercihin oluşmasına katkısı olan diğer bütün unsurları ikincilleştirir. Zira bilinç, kendisi için var olan bir anlamdır ve kendisi dışındaki her şeyi araçsallaştırır. Nitekim Eş'arî kelamcılar, insanın tercihlerinin, menfaat ve zarar inancı veya bu inancı izleyen meyil olmadığını açıklarken tercihin salt bilinçten kaynaklandığını şöyle ifade eder:

> Yırtıcı hayvandan kaçan kimsenin önünde kurtuluş amacına ulaştırmakta eşit iki yol belirse o kimse tamamıyla kaçma çabasında olmasına rağmen iradesiyle iki yoldan birini seçer ve bu seçimde ne iki yoldan birinde bulunduğuna inandığı bir menfaatten dolayı o yolun baskın gelişine ne de o menfaati izleyen bir meyle dayanır. Aksine sadece iradesiyle ikisinden birini diğerine tercih eder. Yapmayı yapmamaya tercih eden bir müreccih yok demiyorum. Zira kaçan kimse, iradesiyle yapmayı terk etmeye tercih edendir. Aksine diyorum ki menfaat inancı veya bunu izleyen bir meyil gibi faili yapmaya sevk eden bir saik yoktur. Zorunlu olarak bilinmektedir ki yaşadığı dehşet ve şaşkınlık nedeniyle o kimsenin aklına iki yoldan birini seçmesine sebep olacak bir müreccih aramak gelmez. Bilakis o durumda kurtulmaktan başka bir şey istemez ve düşünmez. Yine zorunlu olarak bilinir ki o kimse, müreccih bulamayacak olsa yırtıcı hayvan onu parçalayıncaya dek durup da müreccih hakkında düşünmez (Cürcânî, 2015, *2*, s. 460).

Pasajda verilen örnek, hiç kuşkusuz eleştiriye açıktır. Fakat pasajın vurgusu, iradeye tesir eden durumları, belirleyici konumdan çıkarmaya yöneliktir. Bu sebeple Eş'arîlerin irade görüşü, mutlak iradenin salt tercihten oluşan bir içeriğe sahip olduğu ve en azından bir kısım fiillerde bu mutlaklığın kavranabileceği üzerine kuruludur. Ancak bu durum, araç olan şeyin iradenin mutlaklığını kısıtlamayacağı anlamına gelmez. Çünkü bir şeyin araç olması, aracı olduğu duruma etkisini de kaçınılmaz kılar. Yani bilince nispetle araç olan şey, bilince nispet ettiğimiz eylem söz konusu olduğunda, bilinçte olmayan bir vasfı ona dayatır. İşte bu vasıflar, fiilin salt bilinçten kaynaklanan ahlâkiliğine ilave durumlar olup, ahlâki fiili meydana getiren insani özne onlardan kaçınamaz. Salt bilinçten kaynaklanan ahlâkilik, iradenin kendisi kadar mutlak olduğundan, fiiller arasındaki genel ayrışmayı yani ahlâki olan

ve olmayan fiillerin ayrışmasını sağlamakla birlikte, iradenin tahakkukuyla ilişkili durumların da ahlâkiliğe katılmasını temin eder. Bu bağlamda iradenin tahakkukuyla ilişkili durumlar esas itibarıyla iki katmanlı bir yapı arz eder. Bunların bir kısmı, insani öznenin kendisi dışında herhangi bir aracıya ihtiyaç duymaksızın iradenin oluşumuna tesir ederken, bir kısmı, özneler arası ilişkiler ağını gerektirir. Aslında mutlak ahlâkilik, her iki kısma giren durumlarda belirli bir durumla ilişkili olarak özelleşir. Fakat ikinci kısma giren durumlarda genellikle ahlâkilik vasfı, iradeyi harekete geçiren saikler tarafından perdelenir ve ahlâki fiil, bu saiklerin adına nispetle anılır. Birinci kısma giren durumlarda eylemin ahlâkiliği, onun aldığı isim tarafından perdelenmediğinden eyleme verilen isim, belirli bir düşünce ve o düşüncenin taayyünü olan hareketler bütününe delalet etmenin yanı sıra, eylemin ahlâki değerine de işaret eder. Diğer bir deyişle birinci tür fiillerde ahlâki değer açık iken, ikinci tür fiillerde ahlâkilik örtüktür. Hatta ikinci kısma giren fiillerde ahlâkilik bazen öylesine örtük olur ki fiile ilişkin ahlâki nitelemesi sadece açıklamaya değil kanıtlamaya da ihtiyaç duyabilir. Bu ayrımın daha açık hâle gelmesi veya herhangi bir eylemin ahlâkiliğinin kavranması için iradi davranışların ahlâkilik kapsamına giren vasıfları ile ahlâkiliğe ilaveten aldığı vasıfları daha belirgin kılmak gerekir.

Doğrudan ve Dolaylı Fiiller

İnsani fiillerin bir kısmı bireyin ilave bir nitelikle nitelenmesine, ilave bir sıfat almasına ihtiyaç duymadan doğrudan birey tarafından gerçekleştirilir. Bir kısım fiiller ise bireyin ikincil birtakım sıfatlar aldıktan sonra gerçekleştirebildiği fiillerdir. Bireyin doğrudan gerçekleştirdiği fiiller, toplumsal varlık kategorisine sokabileceğimiz müesseselerin veya yapıların (*heyet)* aracılık ettiği durumlar değil, bireyin yalın olarak gerçekleştirebileceği fiillerdir. Aracılıktan kastımız, bir insanın herhangi bir fiil yaparken o fiili yapmasına sebep olan birtakım

toplumsal yapıların, toplumsal vasıtaların yahut bireysel veya toplumsal kabullerin bulunmasıdır. Bu bağlamda insanın iradi davranışlarının ahlâkiliğe ilaveten aldığı vasıflar ikincil vasıflar olup, ahlâkilikle dolayımlandıklarından, insani bir fiilin ahlâkilik vasfına ilave bir vasıf kazabilmesi için birey dışında insani veya ilahi bir vasıtanın birey ile fiili arasında girmesi gerekir. Bu vasıtanın gerçek olması veya öyle olduğunun zannedilmesi arasında insani tercihi şekillendirmesi bakımından fark olamaz. Bunu insanın temel güçleri açısından incelediğimizde konu daha da açık hâle gelecektir.

Klasik ahlâk filozoflarından hareketle insanın temelde üç gücü bulunduğunu söyleyebiliriz. İnsan düşünme gücüne, öfke gücüne ve arzu gücüne sahiptir. İnsani varlık alanında gerçekleşen her türlü eylem ve fiil, asıl itibarıyla bu üç gücün neticesi ya da eserleri olarak ortaya çıkmaktadır (Fârâbî, 1985, s. 85). İnsani varlık alanını oluşturan bütün eylemler ise esas itibarıyla birey tarafından gerçekleştirilir. Bu eylemlerin bir kısmı iktisadi olmakla bir kısmı siyasi olmakla, bir kısmı hukuki vs. olmakla, nitelenebilir. Fakat iradesi dışında kalan fiiller hariç bütün fiiller evvelemirde birey tarafından gerçekleştiriliyor olması bakımından ahlâkın alanına girerler ve ahlâkilikle nitelenirler. Bu anlamda ahlâkın alanı ahlâk dışında ya da ahlâka ilave olarak görebileceğimiz bütün alanları kuşatır ve insanın hiçbir eylemi, ahlâkilik tavsifinin dışında kalamaz. Dolayısıyla insanın özgür iradesiyle yaptığı tüm fiiller evvelemirde ahlâki olmakla nitelenir. İnsani bir fiili niteleyen hukuki, siyasi veya iktisadi vb. bütün sıfatlar ise ahlâkilik üzerine kurulan fakat onu iptal etmeyen ikincil nitelemelerdir. Bizim sözünü edebileceğimiz her türlü ikincil sıfatlar, birincil sıfatın aslında bir devamı olarak ortaya çıkar ve birinci sıfatı zemin olarak kabul eder.

Meseleye bu açıdan baktığımızda, insan fiillerinin sahip olduğu değerler hiyerarşisini daha rahat çözümleyebiliriz. Bu dünyadaki tüm iktisadi düzen, temelde insanın beslenme

ihtiyacını gidermek üzere kuruludur. İnsan doğası itibarıyla beslenmeye muhtaç bir varlıktır ve biz bu ihtiyaçlarımızı gidermekte birbirimize de muhtaç olduğumuz için karmaşık bir ilişkiler ağı inşa ederiz. Bu, birey seviyesinden aileye, aileden toplumlara ardından devlet boyutundaki organizasyonlara kadar uzanır. Tüm bunlar temelde beslenme ihtiyacının neticesi olarak ortaya çıkar ve birey, bütün bu aşamalarda beslenme ihtiyacının neticesi olarak ortaya çıkan bu fiillerin tamamını gerçekleştirir. Bir eylem, ister küçük bir toplum ister devlet tarafından yapılsın organizasyonun gerçekleştirilmesi, insan fertleri aracılığıyla olur. Öfke gücünden kaynaklanan organizasyonları düşünelim. Devletin organize ettiği bir saldırma ve savunma eylemi, iki ülkenin orduları vasıtasıyla savaşması olarak ortaya çıkar. Bu ordu içerisinde insanlar, ordunun çeşitli kademelerinde görevli olarak bulunurlar. Farz edelim ki tüm bu aşamalarda devlet başkanı siyasi bir karar vermiş olsun. Aynı eylem, askerî ve siyasi olduğu kadar, davranışa iyi ve kötü dâhil olduğu için ve o ölçüde ahlâki bir tercihtir. Dolayısıyla birey, toplumsal organizasyona nispetle siyasi bir eylemde bulunurken, kendisini yetkinleştiren veya yetkinleştirmeyen bir davranışta bulunuyor olması bakımından ahlâki bir eylem yapmaktadır. Bir kimse beslenme ihtiyacını tek başına gideriyor olabilir. Buna biz bireyin yalın hâliyle gerçekleştirdiği fiiller diyebiliriz. Fakat bunun dışında bireyin vasıtalı gerçekleştirdiği fiiller vardır. Birey tarafından yapılması bakımından fiilin vasıtalılığından söz edemeyiz fakat bireyin o fiili gerçekleştirmeye yönelişi vasıtalı olabilmektedir. Söz gelimi oy kullanma, bizim tarafımızdan gerçekleştirilmesi bakımından doğrudan bir eylemdir fakat bir devletin vatandaşı olmadığımız sürece o devletin herhangi bir yöneticisinin seçiminde oy kullanma hak ve salahiyetini elde edemeyiz. Bu bakımdan oy kullanmanın bireye nispeti ancak bir mensubiyet ile ortaya çıkmaktadır. Biz bunlara vasıtalı fiiller adını verebiliriz. Kuşkusuz fiil, birey tarafından gerçekleştirilmesi anlamında vasıtalı değildir, bireyin o fiili gerçekleştirmeye

yönelmesinde bir insani müessesenin araç olması bakımından vasıtalıdır. Vasıtalı fiillerde ahlâkilik ölçütleri ile ahlâklı olup olmama durumlarını birbirinden tefrik etmediğimizde bu ayrım tam olarak kavranamayabilir. Bir fiil, herhangi bir insani vasıta aracılığıyla bireye nispet ediliyorsa, o vasıta, fiilin amacını, uygulama aşamalarını ve amaca nispetle iyilik ve kötülük ölçütlerini belirler. Fakat bireyin o fiili yapmasının iyi ya da kötü olduğu, vasıta tarafından tayin edilmez. İyilik ve kötülük tamamen bireyin özgür iradesiyle o fiile değer katması neticesinde ortaya çıkar. Bu sebeple ahlâk ya da değer, insanın herhangi bir fiil alanıyla sınırlı değildir, insani varlık alanının tamamıyla ilişkilidir.

Ahlâkın Tümelliği

Tam da bu sebeple ahlâk, pratik felsefe disiplinleri içinde tümel olanı ifade eder. Diğer bir deyişle, klasik felsefi ilimler hiyerarşisindeki işlevleriyle düşündüğümüzde bütün felsefi ilimler içinde metafizik ve fizik disiplinlerinde teorik fizik hangi konuma sahipse, ahlâk da insan iradesiyle meydana gelen varlık alanını konu edinen bütün disiplinlere nispetle aynı konumda bulunur. Diğer bir deyişle, ahlâki varlık alanını inceleyen bir disiplin, insani varlık alanını konu edinen pratik felsefenin tikel bir disiplini olamaz. Zira ahlâkta insani varlık alanının bütününe ilişkin bir araştırma yapılır. Söz gelimi klasik anlamıyla fizik, hareket ve sükûna konu olması bakımından cisimleri inceler. Hareket ve sükûn ise cisimlerin herhangi bir kısmında ortaya çıkmaz. Bütün cisimler, cisim olmaları bakımından hareket ve sükûna konu olur. Bu nedenle teorik fizik, klasik felsefi ilimler hiyerarşisinde fiziki ilimlere nispetle tümel bir ilimdir. Teorik fizik, fiziğin kapsamı altına giren tüm alt disiplinlerin tümellerini yani temel prensiplerini inceler ve incelemeleri kesinlikle belirli bir cisimler grubuyla sınırlı değildir. Yine teorik fiziğin incelediği hareket ve sükûn, bütün diğer fizik disiplinlerinin de meselesidir.

Hareket ve sükûn, mesela; botanikte beslenme, büyüme ve üremeye ve bunların zıtlarına; zoolojide beslenme, büyüme, üreme, iradeli harekete ve bunların zıtlarına dönüşür. Mutlak hareket ve sükûnu incelediğinden teorik fiziğin mutlak olarak cismi konu edinmesine mukabil, diğer disiplinler, hareket ve sükûnun belirli taayyünlerini incelediğinden belirli cisim gruplarını mesela; mineraloji madenleri, botanik bitkileri ve zooloji hayvanlarını inceler. Bu nedenle bu disiplinler, fiziğin altına giren tikel disiplinlerdir (İbn Sînâ, 2006, s. 102). Aynen bunun gibi ahlâk ilmi, erdemli ve erdemsiz iradi fiillere kaynaklık etmesi bakımından insani özneyi konu edinir. Dolayısıyla ahlâk, insanın tüm fiilleriyle ilgili olan ve herhangi bir ilave nitelikle ortadan kalkmayan, bilakis bir fiilin alabileceği ilave niteliklerin tamamının zeminini oluşturan ana ögeyi incelediği için pratik disiplinler içerisinde tümel olana işaret eder. İnsanın iradesiyle meydana gelen varlık alanıyla ilgili diğer disiplinlerin tamamı, ahlâkın incelediği insani anlamda iyilik ve kötülüğün belirli konularla özelleşmiş hâlini inceler. Ahlâkın tümel olmasının bizim için önemi, ahlâk alanında kurduğumuz herhangi bir önermenin insani varlık alanının herhangi bir aşamasında ihmal edilemez olmasıdır. Tıpkı teorik fizikte hareket veya sükûn hakkında kurduğumuz herhangi bir önermenin fiziğin alt disiplinlerinin herhangi birinde ihmal edilemez olduğu gibi, ahlâk alanında kurulan herhangi bir önerme de diğer insan bilimlerinde ihmal edilemez.

Bu sebeple ahlâk, insanın kendisine ilişkin bir farkındalığa dayanmaktadır. Bilindiği gibi filozoflar, iradeyi, hayvani bir vasıf olarak kabul ederler ve insanı hayvandan ayrıştırmak ve iradeye değer katabilme vasfını ifade etmek üzere *ihtiyar* kelimesini kullanırlar (İbn Sînâ, 2013, *1*, s. 154). Kelamcılar ise iradenin insani özneden de bağımsızlaştırılarak hem Tanrı'yı hem insanı içerecek şekilde üst bir kavrama dönüştürülebileceğini düşündükleri için irade kelimesini kullanmayı yeğlerler (Gazzâli, 2012, s. 94). Aslında her ikisinin ortak bir

paydası vardır: Ahlâk kesinlikle insanın kendi varlığına ve kendi dışındakilerin varlığına dair bir farkındalığa dayanır. Bu farkındalık olmaksızın biz aslında insanın ahlâki bir özne olduğundan bahsedemeyiz. Tam da bu bağlamda ahlâkın tümel disiplin olmasının nihai gayesi, insanın kendi varlığına ilişkin farkındalığı soruşturması ve onun çeşitli aşamalarda nasıl ortaya çıktığını kavramayı amaçlamasıdır. O hâlde "ahlâki" vasfının insanın tüm fiillerini kuşatmasından ötürü, bu nitelemeye ilişkin bir disiplin, pratik disiplinlerden herhangi biri değil, pratik disiplinlerin tamamını içeren üst disiplindir ve tümel olana tekabül eder.

Vasat ve Vasıta

İnsanın birtakım fiilleri yapmasına *vasıta* olan yapılar ve toplumsal heyetler, insani tercihi mümkün ya da zorunlu kıldığı ölçüde o fiilin yapılmasına *vasat* oluştururlar ve fiilin uygunluk ölçütlerini belirlerler. Örneğin; biz, siyasi bir mensubiyetten dolayı oy kullanırız. Bu mensubiyetlerimiz yani bir fiili yapmamıza vasıta olan durumlar aynı zamanda o fiilin yapılmasının vasatını oluştururlar. Vasıtalar, vasat olma işlevini yitirdiklerinde vasıta olma özelliklerini yitirirler. Yani biz o vasıta yoluyla o fiile değer katma özelliğini kaybederiz. Bundan dolayı vasıtaların bir fiili gerçekleştirirken o fiile araç olabilmesi için onun olabilirlik şartlarını hazırlaması gerekir. Bir fiile vasat olan bir durum, o fiilin olabilirlik şartlarını hazırladığı ölçüde onun uygunluk ölçütlerini ve belirli gayeler doğrultusunda yapılmasının prosedürünü tayin eder. Bu sebeple bir fert, ahlâki tercihte bulunuyorken fiil vasıtalı bir fiil olması hâlinde onun, iyilik ve kötülük sıfatlarını, o tercihin sonucu olan fiile nasıl dâhil edeceğini tayin eden, vasıtanın kendisidir.

Müeyyidenin İmkânı ve Zorunluluğu

O hâlde birinci aşamada *müeyyidenin imkânı* tam da fiili yapmayı mümkün kılan şeydir. *Müeyyidenin zorunluluğu* ise fiili yapmayı mümkün kılan şeyin aynı zamanda fiili yapmaya vasat oluşturmasıdır. Çünkü müeyyidesi olmayan bir vasat, vasat olma işlevini sürdüremez. Fiilin faile nispetinde aracı olmayan bir şey, müeyyideye imkân sağlayamaz. Dolayısıyla vasıtalı fiillerde müeyyidenin imkânı, tamamen vasıtanın o vasatı oluşturmasına, müeyyidenin zorunluluğu ise vasıtanın uygunluk ölçütlerini belirlemesine bağlıdır. Pekâlâ vasıtasız fiiller için müeyyide nasıl olacaktır? Vasıtasız fiiller için fail dışında bir müeyyide bulmak aslında imkânsızdır. Yani müeyyide tamamen vicdani olmak durumundadır. Böylesi fiillerde vicdani müeyyide kişinin hem birey olarak kendisinin hem insan türünün varlığına ilişkin nihai algısına bağlı olarak ortaya çıkar. Bu sebeple biz, metafizik bir "gaye düşüncesi" kabul etmeden ahlâkı temellendiremediğimiz gibi müeyyide kavramını da temellendiremeyiz. Çünkü gaye olmaksızın fiile katılan iyilik ve kötülük değerlerinden bahsedemeyeceğimizden birey bazında fiilin uygunluk ölçütlerini tayin edemeyiz. Diğer bir deyişle bireyin yalın hâliyle gerçekleştirdiği ve aslında ahlâkın doğrudan konusu olan fiiller, metafizik bir varsayıma dayanmadığı sürece ahlâki içerikten boşaltılmaktadır (Türker, 2015, ss. 107-117). Bundan dolayı insanın yalın hâliyle gerçekleştirdiği birinci tür fiillerin öncelikle değere konu olabilmesi ve müeyyide kapsamında değerlendirilebilmesi için metafizik gayenin temele konulması gerekir.

İkinci olarak, böylesi fiillerin müeyyidesi nedir sorusuna, bireyin dışına taşmayacak bir cevap verilmesi gerekmektedir. Zira bu türlü eylemlerin vasatı, bireyin kendisidir ve vasat, bireyin dışına taştığı durumda bizzat birey tarafından değil toplumsal yapılar tarafından inşa edilir. Şayet birey, belirli bir dine mensup ise yani metafizik tasavvuru, belirli bir din ile elde ediyorsa müeyyidenin en belirgin hâli pişmanlık ve

tövbedir. Fakat böylesine bir dinî kavrayış yok ise kişinin zihninde doğrudan fiilin müeyyidesi salt pişmanlık olabilir. Kısaca vasıtasız bir fiilde müeyyide, kişinin iyilik ve kötülük kavrayışına bağlı olarak pişmanlık duyması ve kendisine çekidüzen verme çabası olabilir. Daha açık bir ifadeyle vasıtasız fiilin müeyyidesi, mutluluktan yoksunluk, dinginlik ve sükûnetin yitimi olarak görünür. Vasıtalı fiillerde ise müeyyidenin, vasıtanın oluşturduğu vasata bağlı olarak çok geniş bir alanı vardır. Örneğin; vasıta devlet ise ahlâkın müeyyidesi tamamen hukukidir. Dolayısıyla hukuki olan aynı zamanda ahlâki olandır. Vasıta herhangi bir toplumsal organizasyon ise bunların müeyyidesi tamamen vasıta tarafından belirleneceği için vasıtanın ölçeğine ve durumuna göre tayin edilir.

Ölçüt ve Değer Belirleme İktidarı

Vasıtanın uygulayacağı müeyyidelerin iyilik ve kötülük ölçütlerini vasıta belirler ama vasıta, "değerleri" belirleme yetkisine sahip değildir. Herhangi bir vasat, bize iyilik ve kötülük değerlerini somutlaştırma imkânı verir fakat iyilik ve kötülüğün ne olduğunu tayin edemez. Bunun tayini tamamıyla iyiliğin ve kötülüğün nihai kaynağının ne olduğuna ilişkin mülahazalara bağlıdır. Bu hususta ise vasıta kendiliğinden bir mülahaza ortaya koyamaz. İyilik ve kötülüğe ilişkin kabuller, demokrasilerde olduğu gibi çoğunluğun uzlaşısıyla oluşabilir, aristokrasilerde olduğu gibi bir grup birey tarafından belirlenebilir, bir kısım diktatörlüklerde olduğu gibi tek bir birey etrafında şekillenebilir veya teokrasilerde olduğu gibi bir dine inanan insanların uzlaşısı olabilir. Fakat iyilik ve kötülüğün nihai kaynağına ilişkin kanaat her ne ise uygunluk ölçütleri de ona göre belirleneceği için vasıtalar neyin iyi neyin kötü olduğunu tayin etmezler. Bunun sebebi, toplumsal yapıların idrak eden ve iradeli bir özne olmamasıdır. Başka bir ifadeyle toplumsal yapı, düşünülmüş olanın somutlaşmasıdır ve yapı olarak tezahür ettiği sürece de daima bir veya birden çok

bireye ait bir düşüncenin araçsallaştırılmasını ifade eder. Dolayısıyla toplumsal yapılar, değer üretme özelliğini haiz değildir. Sadece iyilik ve kötülük hakkındaki toplumsal uzlaşıya veya topluma kabul ettirilmiş olan önermelere bağlı olarak bunun uygunluk ölçütlerini belirlerler. Kabul ettirilmiş olan şeyler gerçekte doğru olabileceği gibi zanni de olabilir. Doğruluk ve zannilik, yapının işlevlerinin ve insani durumun tasviri bakımından çok belirleyici değildir. Dolayısıyla vasıtanın değer belirleyemeyeceği yargısı, normatif değil olgusaldır. Bununla birlikte vasıta ve vasat hakkında düşünceyi biraz daha inceltebiliriz.

Vasıtalar değer üretip üretmeme bakımından iki temel grupta değerlendirilebilir. Bu ayrım, kavramsal olarak değilse de kaplamsal olarak özne olan vasıta ile yapı veya kurum olan vasıta arasındaki ayrımla örtüşür. Yani yapı ve kurumlar, değer üretme özelliğine sahip olmadığından onların aracılığında ahlâki faile, bizzat yapılardan gelen bir değer dayatılmaz. Fakat aracının yapı veya kurum değil de insani özne olduğu durumlarda, vasıta aynı zamanda değer dayatma özelliğini de haizdir. Aracının yalnızca yapı veya kurum olduğu vasat ise yapı veya kurumu üreten özne ile onun aracılığıyla ahlâki tercihte bulunan ahlâki özne örtüştüğünde olabilir. Aksi durumda az veya çok değer farklılaşması ve farklılaşma olduğu ölçüde değer üreten özne tarafından gelen kabul talebi kaçınılmazdır. Böylesi bir dayatma esas itibarıyla iki durumda görülür. (i) Birincisi, vasatı oluşturan vasıta ile o vasatta ahlâki eylemlerini gerçekleştiren ahlâki faillerin farklılaşmasıdır. Bu durum belirli bir ideolojiye mensup kişi ve grupların bir toplumda iktidarı ele geçirdiği ve toplumsal düzeni oluşturma imkânını elde ettiğinde olabileceği gibi, toplumu oluşturan bireylerin toplumsal hayatı düzenlemeye uygun vasatı oluşturma kapasitelerini yitirmeleri hâlinde, başka değerlere sahip öznelerin toplumsal yaşam vasatını taklit ettikleri yahut benimsemek zorunda kaldıkları durumda da olabilir. Her iki durumda da

vasıtanın değerleriyle şekillenen vasat, o değerleri dayatır. İlkinde bizzat vasıtanın vasat yoluyla değerleri dayatması söz konusu iken, ikincisinde vasatın vasıtaya ait değerleri dayatması söz konusudur. Dolayısıyla vasıtalar, müeyyide uygulama *iktidarına* sahip olurlar.

Vasıtanın değer dayattığı (ii) ikinci ana durum ise farklı vasatlardan birinin veya birkaçının diğerlerine nispetle gözlemlenebilir bir üstünlüğünün olması yahut öyle zannedilmesidir. Bu durum bir kısım ahlâki faillere kelimenin tam anlamıyla "başkaları adına değer üretme" imkânı bahşeder. Bunun en tipik örneği, hâkim medeni toplulukların diğer topluluklar tarafından model hâline getirilmesidir. Medeniyet bakımından hâkim toplumlar, insanların toplumsal hayatını şekillendirecek vasatları üretme kapasitesine sahip toplumlardır. Bu hiç kuşkusuz diğer toplumların bir arada yaşayabilecek vasat üretme özelliğine sahip olmadığı anlamına gelmez. Fakat medeni üstünlük; ya maddi hayatın düzenine ve doğal dünyanın insan tarafından biçimlendirilip, insanın hizmetine sunulmasına ilişkin değerlerde, ya da genel olarak varlık algısına ilişkin değerlerde hakiki veya zanni bir cazibe oluşturulması demektir. Bu bağlamda medeni üstünlük, bir kez fark edildiği veya kabul edildiği takdirde kendisinden müstağni kalınamayacak ve akli iradeyi harekete geçirecek özelliğe sahip bir vasat oluşturduğunda hakiki bir üstünlük olurken böyle zannedildiğinde zanni bir üstünlük olur. Üstünlüğün kabul edilmesi hâlinde, vasatın ve vasatla birlikte değerlerin taşınması hususunda hakiki ve zanni üstünlükler arasında herhangi bir fark yoktur. Bu durumda o vasatı model olarak benimseyen topluluklar, medeni üstünlüğe sahip vasatı üreten ahlâki öznelerin değerlerini de benimsemeyi arzular yahut benimsemek durumunda kalırlar. Böylesi bir ilişkinin en önemli sonucu, vasatı oluşturan insanların *ilkeler seviyesinde* diğerleri yerine *düşünmesi*, onlar adına *karar* vermesi ve vasatın sonuçları söz konusu olduğunda *müeyyide* uygulama salahiyetini elinde

bulundurmasıdır. Öyle ki mekânsal ve zamansal uzaklık, ilkenin yakınlığında erir. Ahlâki failin iradesinin müdahaleye en açık olduğu seviye de budur.

Hiç kuşkusuz ahlâki fâilin iradesi daima müdahaleye açıktır. Hatta insandaki ben bilinci bizzat insanın bir parçası görünen kendi arzularının dahi iradeye müdahil olduğunu düşünmeyi gerektirir. Zira ahlâki özne "ben" derken bizzat kendi arzularını da bilincin dışında tutma özelliğindedir. Tam da bu nedenle arzulara rağmen bir iradeden bahsedebiliriz. İradenin *içeriksiz* görünen formel kabının çoğu durumda en geniş anlamıyla arzular tarafından dolduruluyor olması, iradeyi arzularla özdeşleştirmeye imkân vermez tam tersine irade ve arzu ikiliği oluşturabildiğimiz sürece iradenin bilinç tarafında, arzuların da bilinci yönlendiren dürtüler tarafında yer almasını gerektirir. Dahası irade ve arzular ne denli uyuşursa uyuşsun irade, bilinç tarafındaki; arzular ise insanın araçsal parçalarındaki yerini sıkı sıkıya korur. Bu anlamda irade hayvani bir şey değildir tersine insani bilincin hem dışa hem de içe dönük hareketidir ve kelimenin tam anlamıyla akli bir şeydir. Fakat insani bilinç, kuvveden fiile intikal etmekle yahut tecrübelerin eklemlenmesiyle gelişen bir anlam olduğundan müdahale veya yönlendirmelere açık olmak durumundadır. Bu bağlamda müeyyide, ahlâki iradeye müdahale amacını güder ve ahlâki özne de gönüllü ya da gönülsüz müdahaleyi kabul eder. İşte müdahalelerin en dönüştürücü olanı, vasatı oluşturan ilkeleri belirleyen kurucu öznenin müdahalesidir. Böylesine dönüştürücü olmasının nedeni, ilkelerin *akli arzunun* nesnesi olmasıdır. Çelişik görünmekle birlikte "akli arzu" ifadesi, ilkelerin hem aklın nazari hikmetle ilgili taleplerini hem de duyu güçlerinin amelî hikmetle ilgili taleplerini karşılamaya aday olması yahut olduğunun zannedilmesi anlamına gelmektedir.

Müeyyidelerin Kapsamı

İkincil ve dolaylı fiillerle ilgili söz konusu müeyyideler, hukuki olanı, askerî olanı vs. kuşatacak şekilde çok geniş bir yelpazeye sahiptir. Bu bağlamda hukuki, askerî, siyasi vs. her türlü müeyyide aynı zamanda ahlâki bir müeyyidedir. Tam da bundan dolayı herhangi bir yapının icra ettiği ve toplumsal işlevinden hareketle ikinci niteliklerle vasıflanan bir müeyyide, dayanması gereken ahlâki müeyyideden bağımsızlaştığı ölçüde -ilkeden sapması anlamında- zulüm iken, dayanması gereken değerlere uygun ölçütler geliştirdiği ve bunlarla uyumlu müeyyideler icra ettiği sürece de -ilkeyle uyumlu olması anlamında- adalettir. Kuşkusuz adalet ve zulmün bu tanımı tamamıyla düşünce ve uygulama arasındaki uygunluk bakımındandır. Bu bağlamda ilkeyle ilgili farklı kabuller, olgusal olarak adalet ve zulmün tanımını da değiştirir. Bizim buradaki tartışmamız bakımından adalet ve zulmün ilkelerle ilişkisinden çıkan netice, adalet ve zulüm kavramlarının öncelikle ahlâki kavramlar, ikincil olarak siyasi, hukuki vs. kavramlar olduğudur. Nitekim Fârâbî ve İbn Sînâ çizgisinde düşünen İslam filozofları, adaletin en üst erdem olduğunu düşünürler (İbn Sînâ, 2005, *2*, s. 204). Çünkü bir bütün olarak birincil ve ikincil fiillerde iyilik anlamı tahakkuk ettiğinde müeyyideyi uygulayan vasıtalar tam anlamıyla görevlerini yerine getirmiş olurlar. Bireyin kendi fiilleri açısından durum böyle olduğu gibi bireyler tarafından oluşturulan toplumsal organizasyonlar açısından da durum böyledir. Bu ana ilke ihmal edildiği sürece vasıtalar gerçek anlamda vasat olma işlevini göremezler. Toplumsal yapılarda sahtelik ve müeyyidelerde adaletsizlik tam da bu ana işlev ihmal edildiği durumda ortaya çıkar. Zira bireyin davranışlarında sahtelik olduğu gibi toplumsal yapılarda da sahtelik olur. Tıpkı bireyin davranışlarında iyilik ve kötülük anlamları dereceli olarak tahakkuk ettiği gibi toplumsal yapıların müeyyidelerinde ve vasatlarında da aynı şekilde iyilik ve kötülük ölçütleri değişik seviyelerde bulu-

nabilirler. Bu bakımdan birey, bir davranış gerçekleştirdiği sürece, müeyyidenin imkânı bizatihi o davranışı gerçekleştirmesidir. Çünkü bireyin kendi düşünme, öfke ve arzu gücünün sonuçlarından kaçınma ve bunları büsbütün işlevsizleştirme gibi seçeneği yoktur. Öyle ki yaşama son verme kararı olarak intihar vakasında bile birey, ahlâki bir tercihte bulunmaktan geri duramaz (bkz. Fârâbî, 1993, s. 69).

Müeyyidelerin İmkân ve Zorunluluğunun Özdeşliği İlkesi

Şu hâlde müeyyidenin imkân ve zorunluluğu bir ve aynı şeydir. Bunun en genel ifadesi, İslam düşünürlerinin tabiriyle, muhtaçlık veya imkânın bizatihi kendisidir. İmkân aslında sonradan olmuş bir varlıkta, varlık ve yokluğa nispetin eşitliğini ifade eder. Varlık ve yokluğa nispetteki eşitlik ise ancak bir tür yokluk hâlinde veya kendinde sübut hâlinde düşünülebileceğinden imkân yokluğu, zorunluluk ise varlığı temsil eder. Müeyyidenin yokluğu, fiilin yapılmasını mümkün, fiilin yapılması da müeyyidenin varlığını zorunlu kılar. Bu, muhtaçlığın yokluk ve varlığa bakan iki yönünün aynı şeyde bir araya gelmesinden ibarettir. Dolayısıyla vasıtasız fiillerde kişinin kendisi dışında bir müeyyide temellendirmesi yapmak imkânsızdır. Bu fiillerde müeyyidenin kendinde temellendiği kabul edilmeden müeyyideden bahsetmek imkânsızdır. Vasıtalı fiillerde ise vasıta, müeyyidenin imkânını, vasat oluşunda bulur. Yani vasıta olan bir yapı, vasat oluşturabildiği ölçüde kendisinde müeyyide belirleme hak ve salahiyetini bulmuş demektir. Aksi hâlde müeyyide belirleme yetkisi yoktur. Bununla birlikte bazen vasat olma özelliğini tam olarak gerçekleştirmeyen bir yapı icbari bir müeyyide uygulayabilir. Mesela; bir grup, başkaları üzerine hükümranlık sağlayabilir ve onlara müeyyide uygulayabilir. Bu türlü durumlarda müeyyidenin zorunluluğu, hâkimiyetin bizatihi kendisinden kaynaklanır. İfade ettiği değer açısından baktığımızda ise böylesi bir

müeyyide zulüm sayılabilir. Dolayısıyla vasıta ne kadar güçlü bir vasat oluşturduysa gerçekleştirebileceği müeyyide de o derece sağlam bir temele otururken, vasat oluşturma özelliğini yitirdiği ölçüde, müeyyide uygulama hak ve salahiyetini de yitirir, kötülük değerlerini iyilik değerlerine baskın hâle getirir.

Vasatın Yitimi Ahlâki Krize Yol Açar

İnsandan vasıtalı fiillerin çıkmasını sağlayan toplumsal bir yapının vasat olma özelliğini yitirmesinin ahlâki hayat açısından daha yıkıcı bir sonucu, değerler çatışmasıdır. Mesela; devlet, vatandaşın can, mal ve ırz güvenliğini sağlamakla yükümlü olduğu hâlde bunları yeterince sağlayamıyor ise değerler çatışmasına yol açar. Devlet, bu amaçları gerçekleştirdiği ölçüde kişilerden vergi bekler ve buna uymayan insanları cezalandırır. Her iki durumda da kanunlar, bireyin doğrudan fiillerine kattığı iyilik ve kötülük değerlerinde olduğu gibi, bir fiil nasıl iyilikle niteleniyor ise o iyilikle nitelenecek şekilde fiilin gerçekleştirilmesine vasat olmak durumundadır. Eğer devlet, bireyin özgür iradesi ile gerçekleştirdiği bir fiile ahlâki iyiliği katmasını engelleyecek, ahlâken iyi olmasına mâni olacak bir yapı meydana getirmişse bu defa kanun, bireyi, aslında gerçekleştirdiği davranışı, ahlâka uygun olarak gerçekleştirebilmesi için ahlâksızlığa mecbur ediyor demektir. Kanunsuzluğa yönelttiği ölçüde aslında uyguladığı müeyyide zulüm olmakla nitelenecektir. Çünkü uygunluk ölçütlerini tam olarak belirleyememiştir. Uygunluk ölçütlerini belirlemek demek, ahlâken iyi olma süreçlerini tayin etmek demektir. Bir yapı, bir davranışın ya da eylemin ahlâken iyi olma özelliklerini tam olarak belirleyememiş ise o yapı içerisinde yer alan mükelleflerin gerçekleştirdiği fiillerin ya ahlâksız olmasına ya da ahlâklı olabilmek için kendisi ile çelişmesine vesile oluyor demektir. Dolayısıyla vasatı oluşturamayan toplumsal ya da siyasal yapı, böyle olduğu ölçüde bir değerler çatışmasına yol açar. Değerler çatışması hâlinde olgusal olarak iyi ve kötü değer-

ler tercih edilebilir. Diğer bir deyişle herhangi bir toplumsal yapının mensupları iyi olanı da kötü olanı da tercih edebilir. Örneğin; bir toplum herhangi bir müessesede rüşveti sıradan bir durum hâline getirebilir. İnsanlar uygunluk ölçütlerinin ahlâki olmamasından dolayı rüşvet vererek işlerini yürütebilirler. İşin süreci tam da ahlâksız olmayı iktiza edebilir. Böylesi durumlarda ahlâklı olmak bizatihi mevcut düzene rağmen gerçekleşecek bir şey olur.

Vasatı oluşturan vasıta ile ahlâki özneler arasındaki değerler çatışmasının daha köklü bir versiyonu, ahlâki öznelerin ilkeler seviyesinde düşünmeyi başka ahlâki öznelere bıraktığı durumlarda görülür. Yukarıda belirtildiği gibi genel anlamda ahlâki fiilleri mümkün kılan vasatın kurucu öznesi, bizzat o vasat içinde yaşamak isteyen yahut yaşamak zorunda kalan ahlâki faillere değer aktarır veya dayatır. Ahlâki failler de ister *gönüllü* ister *gönülsüz* olsunlar bizzat kendileri tarafından üretilmeyen bir değerler dizgesini benimseme ve somutlaştırma kriziyle yüz yüze kalırlar. Genellikle uzun zaman dilimlerine yayılan büyük toplumsal değişimlerde görülen bu kriz, Rusya'nın modernleşme sürecinin sancılarını yaşayan Dostoyevski'nin *Suç ve Ceza*'sının başkarakteri Raskolnikov'un bir sayıklamasında şöyle dile gelir:

> Kocakarı meselesi çok saçma! Evet, belki bir hataydı bu ama sorun kocakarı sorunu değil! Kocakarı yalnızca bir hastalıktı... Ben onu bir an önce aşıp gelmek istedim. Ben bir insan öldürmedim, bir ilkeyi öldürdüm! Evet, bir ilkeyi öldürdüm ama üstünden aşıp ötesine geçemedim, bu yanda kaldım... Yalnızca adam öldürmeyi becerebildim. Hatta anlaşılan bunu bile beceremedim... Hayır, ben dünyaya bir kez geldim ve bir daha gelmeyeceğim: 'Genel mutluluk' falan bekleyemem... Ben kendim için yaşamak istiyorum yoksa hiç yaşamayayım daha iyi... Ben yalnızca cebimdeki rubleyi sımsıkı tutup "genel mutluluk"

> bekleyerek aç bir annenin önünden geçmek istemedim. 'Genel mutluluğu kurmak için gerekli tuğlaları taşıyor ve bundan da gönül rahatlığı duyuyorlarmış!' Hah-hah-hah! Beni unuttunuz! Bir kez geldim dünyaya ve yaşamak istiyorum (Dostoyevski, 2012, s. 342).

İşte vasatı üreten ahlâki özne ile vasatta yaşayan ahlâki özne arasındaki gerilim tam da Dostoyevski'nin dediği gibi ilke çatışmasına döner. Raskolnikov, ahlâki tercihlerine dayatılmış ilkeleri yok etmenin bir aracı olarak gördüğü için yaşlı kadını öldürmüştü. Yani isyan etmek amacındaydı ama isyanı hem benimsemek istemediği ama bir şekilde benimsemiş gibi uymak zorunda olduğu ilkelere hem de bu ilkeleri somutlaştıran toplumsal vasata idi. Bu nedenle de öldürme fiilini, yaşlı kadının parası için veya başka herhangi bir şey için değil öncelikle kendisi için yaptığını düşünüyordu. Kendisi için yaptığında da ilkelerin ölümlü olduğunu, bizi yok eden ilkelerin yok olmaya bizden daha layık olduğunu söyleyecekti. Bundan dolayı tefeci kadının birey olarak önemi yoktu. Yani çelişik bir şekilde kendi bireyliğini inşa etmek için onun önünde engel görünen ilkeyi ortadan kaldırmak, ilkenin somutlaştığı başka bireylerin yok edilmesini mümkün kılıyordu. Onun için bütün mesele, Hamlet'in meşhur ifadesiyle "olmak ya da olmamaktı". Fakat Shakespeare'in Hamlet'i ihlal edilen bir ilkeyi kaim kılmak ve bir gaspı engellemek için mücadele ederken Raskolnikov, gerçekten ihlal edilen bir ilkeye değil ilke hâline getirilmiş bir ihlale yani meşruiyet kazanmış bir ilkeye karşı duruyordu. Bu sebeple Raskolnikov'un isyanı, Yunus'un (2008, s. 161) şu çığlığına daha çok benzer:

> Din ü millet bâzârın yağmaladı sen ü ben
> Çıkduk iki aradan sen-beni yağmaya verdik.

Bu dizeler görünüşte basit bir "benlik" eleştirisi gibi algılanabilir fakat daha derinden düşünüldüğünde Yunus'un dinin ilke hâline getirilmiş, gelenekleşmiş ve dinî-mezhebi kimliklere

dönüştürülmüş yorumlarına aslında tümel bir bencillik olarak isyan ettiği görülür. Dolayısıyla itiraz, kabul edilen bir ilkenin gaspına değil, ilke hâline getirilmiş gaspa yöneliktir. Bununla birlikte her üç yazar da ortak bir noktayı dile getirir: Değerler çatışmasının doğurduğu en önemli sonuç, insanların mevcut düzene itaatsizlik etme veya başkaldırma hakkına sahip olmasıdır. Böylesi durumlarda kişi ve topluluk, değer çatışmasını aşmak ve üst değerleri tercih edebilmek salahiyetini kendinde bulur. Bunun siyasi ya da toplumsal yapı açısından ifadesi, yapının bizatihi müeyyide salahiyetini kaybetmesidir. Bu bağlamda ister sivil itaatsizlik şeklinde olsun ister herhangi bir türde olsun ahlâk adına itiraz, itaatsizlik, başkaldırı veya isyan, vasıta olan yapının müeyyide belirleme salahiyetini henüz yerleştiremediği, korumakta zorlandığı veya kaybettiği esnada ortaya çıkar. Böylesi bir vasıta, şayet zor kullanma imkânına sahipse müeyyideyi belirleme yetkisini yitirdiği hâlde, baskı ve şiddetle vasıta olma özelliğini sürdürme refleksi göstererek müeyyide uygulamaya devam eder ve ahlâki fiile uygun vasatı nadiren yeniden oluşturabilir. Şayet baskı kullanma imkânına sahip değilse, müeyyide varlığını bütünüyle yitirir ve olgusal olarak müeyyideden bahsedemeyiz.

Vasıtasız Bir Fiilde Bireyi Aşkın Bir Merci Var Mıdır?

Fiilleri vasıtalı ve vasıtasız olarak ayırdığımızda durum özetle anlatıldığı gibi olmakla birlikte müeyyide sorununun daha çetrefilli bir yönü vardır. Bu yön, vasıtasız bir fiile, bireyi aşan bir mercinin müeyyide uygulayıp uygulayamayacağı sorusunu sorduğumuzda görünür hâle gelir. Sorunu belirginleştirmek için çağdaş dönemin en tartışmalı meselelerinden birini örnek verebiliriz. Mesela; bir kimsenin cinsel arzulara sahip olması için herhangi bir vasıtaya gerek olmadığı gibi bu arzularını tatmin etmek için de insan olmaktan başka herhangi bir şeye ihtiyacı yoktur. İki kişi arasında karşılıklı rızaya dayandığı ve taciz, şiddet yahut tecavüz olmadığı sürece cinsel

birliktelikleriyle ilgili olarak birkaç soru sorabiliriz. Birincisi, ilişkiyi vasıtalı hâle getiren nikâh sözleşmesini bu kişilere dayatmak mümkün müdür? İkincisi, nikâhsız girdikleri ilişkiyi zina olarak tanımlayıp, onlara karşı bireysel veya toplumsal seviyede (kınama, aşağılama, dışlama vb.) tavır almak veya cezalandırmak mümkün müdür? Üçüncüsü, bu kişiler eş cinsel ilişkiye girdiklerinde bu ilişkinin tarzının engellenmesinin bir dayanağı olabilir mi? Yoksa bütün bu durumları, bireyin vasıtasız fiili kapsamına sokup onu kendi tercihleriyle baş başa mı bırakmak gerekir? Aslında günümüzde müeyyide tartışmasının en çok gürültü koparan yönü -en önemli değil- özellikle bu ve benzeri meselelerde ortaya çıkmaktadır. Eğer vasıtasız bir fiilin kişi dışında müeyyidesi yoksa böylesi durumlarda vicdani müeyyideden başka bir şeyden bahsetmek tamamıyla anlamsız olacaktır. Fakat toplumsal müeyyidenin toplumun vasıta olması dışında bir yolu daha vardır ve bütün kavgalar da temelde bu yolun nesnelleştirilmesi sürecinde yaşanır. Bu yolu doğru tasvir etmek için ahlâkilik nitelemesinin esas itibarıyla bireyle ilişkili olduğunu tekrar hatırlamamız gerekir. Daha önce belirtildiği gibi kişinin iradi olarak gerçekleştirdiği eylemler, bütün toplumsal nispetlerden bağımsız, kendinde ahlâkilikle nitelenmeye elverişlidir. Bu durum aynı ahlâki değerleri benimseyen insanlar arasında, o değerlere nispetle bir ilişki, diğer bir deyişle münasebet oluşturur. Bilindiği gibi münasebet, nispette birlik demektir. Kuşkusuz bu birlik, arazî bir birliktir ama ahlâki değerler, kişide bir inanç veya kabul olarak yerleşip meleke hâline geldiğinde kişinin kendi içinde bulduğu ve onunla kaim bir alt-özneye dönüşür. Fiillerimizi gerçekleştirirken kabul ettiğimiz değerlerle ilişkili olarak içimizde bize seslenen de işte bu öznedir.[5] Bu özne, ne denli bireysel görünürse görünsün gerçekte aynı ahlâki değerleri benimseyen öznelerin

5 Şayet değerlere ilişkin inanç ve kabullerimiz, davranışlarımızı yönlendirmekte istikrar gösterirse en geniş anlamıyla arzularımız ile inançlarımız arasında bir uyum oluşur. Bizim huy olarak adlandırdığımız şeyler işte bu melekelerdir.

ortak olduğu ahlâki bir benliktir ve içimizde bulduğumuz vicdandır. Nitekim "vicdan" kelimesi Arapçada "bulmak" demektir ve bu sebeple kendi varlığımızı, açlığımızı, tokluğumuzu, acımızı ve hazzımızı içimizde bulduğumuz için kelamcılar bu türlü bilgilere "insanın içinde bulduğu idrakler" anlamında "vicdaniyyat" demişlerdir. Böylesi idraklerde olduğu gibi değerlere ilişkin kabuller de "insanın içinde bulduğu inançlar ve kalıcı durumlar" anlamında Hanefî usulcüler tarafından "vicdaniyyat" olarak adlandırılmıştır (Sadrüşşerîa, 1998, *1*, s. 31, 34). Bu anlamıyla vicdani özne, bir yönden özneyi aşkın diğer yönden özneye içkindir. Aşkındır zira pek çok özne tarafından paylaşılır, içkindir zira ahlâki özneye ait benliğin bütünlüğünde içerilir. Gerçekte vasıtasız olan fiillere, müdahale ve müeyyidenin kaynağı işte bu benliktir. Fakat bu benlikten kaynaklanan müdahale ve müeyyidenin vasıtalı fiillerden bir farkı vardır: Vasıtalı fiillerde müeyyide daima dıştan gelirken, vasıtasız fiillerle ilgili olarak gerçekleşen bu müeyyidede müeyyideyi uygulayanlar, ahlâki özne ile kendileri arasındaki münasebetten diğer bir deyişle arazî birlikten destek alırlar. Onların müeyyidesi kesinlikle dışta fiilin yapılmasına elverişli bir vasat oluşturmaya dayanmaz. Çünkü fiil, herhangi bir vasata dayanmaz. Bu müeyyide bizzat kişinin kendisine uyguladığı müeyyide gibidir çünkü özdeşlik ilkesinin arazî bir taayyününe dayanır. Aslında bu kabil müeyyideler daha genel toplumsal ve siyasi zeminlerde görülür. Mesela; ölüm oruçlarında durum böyledir. Çünkü ölüm orucunu tutanlar, kendilerine uyguladıkları müeyyideyi, hangi merciyi dikkate alıyorlarsa ona yönelik bir müeyyide kabul ederler ve gerçekten de o merciye yönelik bir müeyyide olur. O hâlde ahlâki değerlerde ortak kabul ve inançlara sahip özneler söz konusu olduğunda müeyyide, manevi bir öznenin müeyyidesidir ve görünen özneler sadece o manevi öznenin tecessüm etmiş hâline tekabül ederler.

Hiç kuşkusuz bir toplulukta yaşayan insanların tamamı aynı ahlâki değerleri benimsemek zorunda değildir. Gerek yaşadı-

ğımız toplumlarda gerek başka toplumlarda birbirine zıt ahlâki değerleri benimseyen insanlarla karşılaşmak mümkündür. Bu durum bizi şu soruyla yüz yüze getirir: Aralarında değer birliği bulunmayan öznelerin vasıtasız fiillerine yönelik müeyyide mümkün müdür? Birbirine zıt inanç ve melekelere sahip bireylerin ortak bir manevi özne oluşturması beklenebilir mi? Öncelikle belirtmek gerekir ki ahlâki değerlere ilişkin kabuller, nadiren manevi öznenin dışında kalacak ve tam aksi bir manevi özne oluşturacak denli farklılaşır. Böylesi külli bir farklılık durumunda çatışma kaçınılmazdır ve hangi taraf güçlüyse diğerine müeyyide uygulama yetkisini "ihdas" eder. Yani hâkim manevi özne, müeyyide kullanma yetkisini kendi değerler dizgesi ile var oluşu arasında kurduğu özdeşlikten alır. Dolayısıyla müeyyide ilk defa yöneldiği fertlerin zihnî kabullerinden tamamıyla bağımsız görünen bir merciden kaynaklanır. Müeyyideyi uygulayanlar, müeyyidenin meşruluğunu kendilerinin "bütünü" temsil ettiğine dair zımni bir iddiayla temellendirirler. Yani manevi özneyi parçalama temayülü gösteren kişi ve toplulukları, kendi parçaları olarak değerlendirip ıslah etme çabasına girerler. Diğer bir deyişle yine özdeşlik ilkesine müracaat edilir. Fakat özdeşlik ilkesi, karşı tarafça kabul edilmediğinden müeyyide, güçler mücadelesini ve çatışmayı gerektirir. Çatışma ise uzun veya kısa vadede taraflardan birinin hâkimiyetiyle sonuçlanır. Bunun tipik örnekleri, kendi döneminde İslam'ın Arap Yarımadası'nda ve 19. yüzyılda modernliğin Batı'da hâkimiyeti ele geçirmesidir. Fakat böyle külli dönüşümler, yalnızca mevcut düzene metafizik ve ahlâki bir eleştiriyle ortaya çıkan büyük toplumsal hareketliliklerde manevi öznenin parçalandığı durumlarda görülür. Oysa bireyleri aşkın ve aynı zamanda onlara içkin manevi özneden sapmaların tamamı mevcut ahlâki değerler dizgesine bir bütün olarak karşı duruşu ifade etmez. Hatta sapmalar çoğunlukla sadece cüzi uygulamalarla ilgilidir. Bununla birlikte cüzi uygulamalardaki sapmaların bir kısmı, değerler dizgesine yönelik külli bir itirazı gerektirebilir yahut külli bir sapma

temayülü gösterebilir. Böylesi durumlarda, mevcut değer anlayışından sapma gösteren ve kendi içinde farklı vicdani ses işiten birey ve bireyler ile toplumun geri kalanında içerilen ve onların tavırlarıyla ifşa olan manevi özne arasında bir çatışma kaçınılmazdır. Fakat bu çatışma, bir güç mücadelesinden ziyade, söylemi, dile getiren araçlar yoluyla dar veya geniş bir uygulama alanı oluşturma çabası şeklinde görülür. Psikolojik olarak bu çaba, mücadele eden şahıslarca bir güç mücadelesi derinliğinde yaşanabilir ama gerçekte farklılığını kabul ettirme çabasıdır. Bu çaba, hâkim ahlâki değerler dizgesinde bir gedik açmaksızın aleni bir kabule mazhar olamaz ve bireyin vicdanı dışında kalan müeyyidenin türlü tatbiklerinden kaçınamaz. Gedik açma teşebbüslerinin başarısız kalması hâlinde, hâkim değerler dizgesini temsil edenler, en ağırı yok etme en hafifi örtme, görmezden gelme ve küçümseme tarzında bir müeyyide uygular. Gedik açma çabalarının başarılı olması hâlinde ise değerler dizgesi bütünlüğünde özerk bir alan oluşturulabilir ve karşı değeri taayyün ettiren davranış, ahlâken meşru görülmese bile hukuken meşru kabul edilir. Bugünkü Batı'da eş cinsel ilişki ve evliliklerin kabul edilmesi bu durumun tipik bir örneğidir. Özetle değerler farklılaşmasının alanı büyüdükçe kabul ettirme çabası, hâkimiyet çabasına dönüşürken küçüldükçe kendi ahlâki tercihlerine alan açma çabasına dönüşür.

İrade ve Değerin Müeyyideye Etkisi

O hâlde ahlâki müeyyidenin imkânı, bireye doğrudan nispet edilen fiillerde, bizatihi insanın özgür iradesinin kendisidir. Zorunluluğu ise o fiilin bizzat yapılmış olması yani fiile iyi ve kötü değerlerinin katılmış olmasıdır. Bu bağlamda ahlâki fail, yaptığı davranışın sadece hazzını tatma hakkına sahip değildir aynı zamanda kendisi ve başkalarındaki sonuçlarını da göze almalıdır ve bu aynı zamanda ahlâkiliğin bir parçasıdır. Eğer fiiller toplumsal yapılar tarafından dolayımlanmış

ise burada müeyyidenin imkânı, yapının vasat oluşturması iken müeyyidenin zorunluluğu, uygunluk ölçütlerini iyilik ve kötülük değerlerine göre belirleyip fiilin gerçekleşmesine zemin hazırlamış olmasıdır. İnsan özgür iradesini kaybettiğinde nasıl vicdani müeyyideyi yitiriyor ise vasıta olan yapı da vasatı kaybettiğinde müeyyide vasfını gerçekte kaybetmiş olur. Vasıta zor kullandığı takdirde ise ilke ve tatbikin uyuşmaması anlamında "zulüm" yaparak devam ettirebilir. Böylesine bir imkân yoksa müeyyide bütünüyle yiter ve düzen fesada uğrar. Fakat müeyyide tartışmasının daha karmaşık bir yönü, vicdani olanın aynı zamanda toplumsal olanla bir tür özdeşliğe sahip olması durumu ile bu özdeşliğin parçalandığı durumlarda ortaya çıkar. Ne vicdan ilk bakışta göründüğü kadar bireyseldir ne de özdeşlik ilkesi ilk bakışta göründüğü kadar tek biçimlidir. Bu durum ise göstermektedir ki bireyin yönetimi ile devlete varıncaya değin toplumsal yapıların yönetimi özünde aynı ahlâki ilkelere tabidir. Farklılıklar, ilkelerden değil, yönetime konu olan şeyin daha yalın veya daha karmaşık olmasından kaynaklanır. Ahlâkilik vasfı doğrudan bireyle ilgilidir ama birey ya da bireyler tarafından gerçekleştiriliyor olması bakımından toplumsal yapılarla da ilgilidir. Dolayısıyla bireyin ahlâkiliği, onun toplumsallığı ölçüsünde hem kavrayış hem de tahakkuk bakımından toplumsal yapının bir yönden sebebi bir yönden de sonucu olarak ortaya çıkar. O, kavrayış bakımından toplumsal yapının bir yönden sebebidir zira değerler, bireyler tarafından üretilir ve değer olmaksızın yapı oluşamaz. Kavrayış bakımından toplumsal yapının bir yönden sonucudur zira ahlâki fiile katılan değerler, fiilin toplumsallığı ölçüsünce yapı tarafından yönetilir. Yönetim sürecindeki bir kavrayış ise yönetici mercinin etki ve yönlendirmesine daima açıktır. Tahakkuk bakımından toplumsal yapının bir yönden sebebidir zira bütün toplumsal uygulamalar aynı zamanda bireylerin fiilleridir. Hatta bir uygulamanın ahlâkiliği söz konusu olduğunda, bireyin iyilik ve kötülükle nitelenmesi müesseseleri önceler. Tahakkuk bakımından

toplumsal yapının bir yönden sonucudur zira toplumsal vasat oluşmadan bireylerin o fiili icrası mümkün değildir. Şu hâlde müeyyidesiz bir ahlâki fiilden bahsetmek, ahlâki olmayan bir ahlâki fiil tanımı oluşturmaya çalışmaktır. Dahası böylesi bir tavır, ahlâki fiillere ilişkin insani kavrayışın zayıflatılması anlamına gelir. Zira toplumsal süreçler yeterince tahlil edilmediği sürece ahlâki anlamların kavranması ve uygun fiillere dönüşmesi mümkün olmadığı gibi, siyasi, hukuki vb. bütün türleriyle toplumsal süreçlerin eleştirel bir tahlilini yapmak da mümkün değildir. Aslına bakılırsa müeyyide tartışmasının önemi de bu noktada tebellür eder. Zira iyi ya da kötü kabul edilen ahlâki bir anlamın tahakkuk edeceği eylem formu ve görünürlük sınırı, eylemin gerçekleştiği bireysel veya toplumsal vasatta belirlenir. Evet, ahlâki bir tercihin, bireyin özgürlüğüne dayanması ve iradenin bizzat ona sahip olan birey için bile mutlak anlamda öngörülemezliğini barındırması, vasatın bireysel veya toplumsal "müdahaleye açık" olmasına imkân verir. Yani vasat, donuk ve cansız değil hareketli ve canlı bir oluş ve süreci ifade eder. Bu oluş ve sürecin düşünen öznesi, en genel seviyede insani idraktir. İnsani idrak ise bireyin vasıtasız ve vasıtalı yahut birincil ve ikincil fiilleriyle tezahür eder. Fiili, vasıtalı ve ikincil olmakla niteleyebildiğimiz sürece idrak de aynı özellikleri taşıyor demektir. Dolayısıyla bireyin idraki, oluşum süreçleri bakımından yukarıda ana hatlarıyla anlatılan çerçevede önemli ölçüde başka bireyler veya toplumlarca üretilen, başkaları tarafından paylaşılan ve onların dolayımıyla oluşan idrakler bütünüdür. Bu bakımdan insani idraki, bireyin idrakinden ibaret görüp ahlâki tercihi bireyin tercihleriyle sınırlamak ve ahlâki özgürlüğü, salt bireysel özgürlük meselesi olarak vaz etmek, bizzat ahlâka hıyanettir. Çünkü böylesi bir çaba, ahlâkı, onun düşmanı olan bencilliğe teslim etme gayretine dönüşmekten kurtulamaz.

8. BÖLÜM

Ahlâki Tecrübenin İnşasında Başkanın Rolü

Bir önceki bölümde, ahlâki bilincin ve tecrübenin inşasında bireyin kendisi dışındaki faillerin katkısının bulunduğuna işaret edilmişti. Ontolojiyle ilgili bölümden de anlaşılacağı üzere insan, diğer nesnelerde olduğu gibi bir çırpıda sayılması mümkün olmayan "birliklerden" oluşur. Her bir birlik ise birden fazla şeyin ortak olduğu bir anlamdır. Bunun tek istisnası, bireye "o" diye işaret etmemizi sağlayan ve bir başkası tarafından paylaşılması mümkün olmayan "kendilik" suretidir. Fakat bu suretin gerek dış dünyada bir birey olarak meydana gelmesi, gerekse varlığını sürdürmesi pek çok unsurun katkısına muhtaçtır. Dolayısıyla ahlâki bilinç ve tecrübe de bireyin kendisi dışındaki unsurlar anlamında başkalarının kurucu katkılarıyla oluşur. Bu sebeple bu bölümde ahlâki tecrübenin inşasında başkasının katkısı sorunu ele alınacaktır. Bu amaçla öncelikle başkalık sıfatının kapsamı belirginleştirilecek ardından başkalığın ontoloji ve epistemolojisi tartışılacaktır. Son olarak da ahlâki duygu ve erdemler ile başkalık arasındaki ilişki incelenecektir.

Başkalığın Kapsamı

Ahlâki tecrübe, öznenin kendisinin inşa ettiği ama inşa sürecinde bizzat kendisinin de inşa edildiği bir oluş sürecine tekabül eder. Dolayısıyla ahlâki hayat, sadece insani öznenin dar anlamıyla ahlâki oluşum süreci değildir aynı zamanda öznenin, herhangi bir fiziksel tecrübeyi aşan metafizik varlığının da inşa edilme sürecidir. Bu bağlamda en geniş anlamıyla öznenin belirli bir forma girmesinde etkili olan şeylerin özneyle ilişkisi, hiç kuşkusuz başlangıç itibarıyla bir başkalık ilişkisidir. Yani bu şeyler, ya kavram ya da mevcudiyet bakımından özneden farklı olduğu düşünülmesi gereken şeylerdir. Dolayısıyla bir bütün olarak ahlâki tecrübelerde öznenin dışında olup da onun inşasına katılan her şey aslında ondan başka olarak adlandırılmayı hak eder. Bununla birlikte iradi eylemler, idrak eden öznede ondan farklı olmayı gerektiren bir duyusal işarete konu olmayacak şekilde yer edinen sıfatlara sebebiyet verdiği ölçüde başkalığın yerini özdeşlik alır. Bu bakımdan başkalık kavramı, öncelikle öznenin tecrübeleriyle ve tecrübeleri dolayımıyla da cevheriyle ilgilidir. Çağdaş başkalık teorilerinde başka meselesi esas itibarıyla insan fertleri veya toplumları arasındaki ilişki bağlamında değerlendirilir ve daha ziyade kişi veya toplumun başkalık inşası üzerinde durulur. Kuşkusuz insanın başkalık inşasında en dikkat çekici karşı özne veya aktif nesne, yine başka insan fertleri ve topluluklarıdır. Fakat insani idrak araçlarının nesnesi olan şeyler, bireysel veya toplumsal benliğin inşasına katıldığı yani göreceli bir öznelik konumu kazandığı ölçüde başkalığın sadece insanlar arası ilişkide aranması eksik olacaktır. Nitekim ahlâkiliğe ilişkin bir araştırma, ahlâki tecrübelerin sadece insanlar arası bir olgu olmadığını, ahlâkın insanın farkındalıkla yaşadığı bütün varlık tecrübeleriyle ilgili olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü ahlâk, insan iradesiyle meydana gelen varlığın en genel adıdır ve ahlâki nitelemesi, bu varlığın "irade aracılığıyla" gerçekleştiğini ifade eder. Bu bağlamda insan,

bireysel ve toplumsal hayatında düşünme, arzu ve öfke güçlerin kimi gereklerini herhangi bir toplumsal nispeti dikkate almaksızın birey olarak yerine getirir. Söz konusu güçlerinin kimi gerekleri de ancak insanlar arası bir yardımlaşma ve bir aradalıkla gerçekleşebilir. Fakat her iki grup eylem de uzaktan veya yakından ilişkili olduğu şeylerin oluşturduğu bir var oluş vasatında gerçekleşir. Bundan dolayı insanın herhangi bir vasıfla yaptığı fiillerde o vasfı kaldırdığımızda, failin fiili tercih etmesine imkân veren vasıtayı iptal ettiğimizde ahlâkiliği meydana getiren iradeyi ve dolayısıyla fiilin kendisini iptal etmiş oluruz. İptal edilen şeyler, sırasıyla irade, ahlâkilik ve fiildir. Yoksa fiil, iptal edildiği için ahlâkilik iptal ediliyor değildir. Zira insana insan adının verilmesinde içerilen en özel ve asli vasıf, onun kendisi ve başka nesnelerin var olduğuna ilişkin idrak ve farkındalığıdır. Kuşkusuz bu varlık farkındalığı, insana varlığın değişik durumları arasında tercih etme ve tercihe bağlı olarak bir varlık durumunu inşa etme imkânı bahşeder. Başka bir ifadeyle bu farkındalık, insani öznenin belirli gayeler doğrultusunda eylemesine ve yapabileceği muhtemel fiillerden birini diğerlerine tercih etmesine imkân verir. Bu anlamda varlığın farkına varmak, çeşitli varlık durumları arasında tercihi gerektirdiği ölçüde özgürlüğü zorunlu kılar. Özgür iradeyle yapılan davranışlar da iyi ve kötü nitelemesine konu olur veya insan, yaptığı davranışlara iyilik ve kötülük anlamını katar. İyilik ve kötülük anlamlarını katmasını mümkün kılan şey, insanın kendi varlığına ilişkin farkındalığı olduğundan ahlâk, insanın kendisine ilişkin farkındalığını gerektirir. İnsanın kendisine ilişkin farkındalığı ise başka nesnelere ilişkin farkındalığı zorunlu kılar. Bu iki farkındalıktan yoksun bir mevcudun ahlâklı olmasından bahsedilemez. Bu bakımdan insanın şu veya bu şekilde iradesiyle gerçekleştirdiği herhangi bir fiilin, iyi ve kötü yüklemlerinden yoksun kalması mümkün değildir. Bir fiilin ahlâkilikle nitelenmesi de iyi ve kötü yüklemleriyle nitelenmesi olduğuna göre, insanın ister salt insan olmasından kaynaklansın ister belirli bir

sıfatla nitelenmesinin ardından yapılsın iradi olarak gerçekleştirdiği bütün davranışlar ahlâkilikle nitelenmek zorundadır. Dolayısıyla ahlâki yükleminin, insani varlık alanına ait bütün yüklemlerin temelinde olduğunu ve insanın iradi varlık alanında nitelendiği bütün yüklemlerin, bir yönüyle asli ahlâkilik yüklemesinin yeni bir taayyünü olduğunu gösterir. Diğer bir deyişle insan iradesiyle inşa edilen varlık alanında, iyi ve kötü değerlemelerin tamamını içerecek şekilde ahlâki vasfından daha kapsamlı ve tümel bir vasıf yoktur ve insanın inşa ettiği varlık alanındaki bütün değer ifade eden vasıflar, ahlâki vasfının bir türevidir. Demek ki bilen ve eyleyen özne, bilgisi ve eylemine konu olan her şeyle ilişkisinde kendi değer yüklü varlığını inşa eder. Bu noktada dikkat edilmesi gereken bir diğer husus, bir şeye ilişkin farkındalığın sadece farkında olan nesneyi değil farkında olunan nesneyi de inşa ettiğidir. Dahası farkındalık, ilişkinin tüm taraflarında bulunan bir özellik ise karşılıklı bir inşa söz konusudur.

Klasik ahlâk teorilerindeki erdemler tablosu bu hususta pek çok veri sunar. Mesela; adalet, Aristotelyen geleneği sürdüren veya bu geleneğin etkisini taşıyan ahlâk teorisyenlerince öfke, şehvet ve düşünme güçlerinin tamamının itidal hâlinde bulunması olarak açıklanır. Bilindiği gibi şehvet gücünün erdemi iffet, öfke gücünün erdemi şecaat, düşünme gücünün erdemi ise hikmettir. Her üç erdemin nesnesi de hem insan fertleri hem de bedenin organlarıyla irtibatlı olarak doğal ve akli nesnelerdir. Söz gelişi, kararınca yemek erdem iken bedeni takatten kesecek derece yemekten uzak durmak veya oburluğa varacak denli çok yemek erdemsizliktir. Demek ki şehvet gücünün erdemi, şehvetin konusu her ne ise insan ferdinin onunla ilişkisinde ortaya çıkar. Aynı durum diğer güçler için de geçerlidir. Şu halde insani güçlerin muhatapları, insanın tecrübe ettiği bütün varlıktır ve tecrübeye konu olabildiği veya tecrübe edilen olabildiği ölçüde bütün varlık, ahlâki özne için başkasıdır. Dolayısıyla başkası olmayı temin

eden, ahlâki özneye muhataplıktır. Muhataplık ise bir şekilde hitaplaşmayı (diyalog) gerektirir. Hitaplaşma veya diyalogu, Türkçeye söyleşme olarak çevirmek mümkündür. Söyleşme, Türkçede işteşlik ifade ettiğinden karşılıklı konuşma anlamına gelir. Bu bağlamda insani özne her türlü tecrübede sözlü veya fiilî bir söyleşme hâlinde bulunur. Yani ahlâki tecrübe özü gereği ahlâki özne ile tecrübeye konu olan şey arasında hakiki veya itibari olarak ikilik gerektirir. İki şeyin bulunduğu her durumda da bir başkalıkla karşılaşırız. Öyleyse başkalık, farkındalık sahibi bir varlık olarak insanın tecrübe ettiği bütün varlık alanını niteleyen bir oluş hâlidir. Bu noktada başkalığın tahakkuklarına ilişkin bütüncül bir kavrayış için ahlâki tecrübenin, iç ve dış güçlerin tamamının idrakini kuşattığını akılda tutmak gerekir. Pekâlâ sözü edilen başkalık nasıl bir ontolojiye sahiptir?

Başkalığın Ontolojisi

Başkalığın ontolojisine ilişkin soru, bizi ahlâki özne ve nesne arasındaki ilişkinin keyfiyetini tahlile imkân veren ikinci adıma ulaştırır. Başka kavramı, söz gelişi kardeş kavramı gibi her biri diğeriyle tanımlanan iki tarafı gerektirir (bkz. Cürcânî, 2015, *1*, s. 910; *2*, s. 690). Böylesi mütezâyif kavramlar, karşılıklı görelilik ifade eder, birinin varlık ve düşüncede diğerine önceliği yoktur (Cürcânî, 2015, *1*, s. 772), biri var olduğunda diğeri de mutlaka vardır. Bu bağlamda mütezâyiflerin iki temel özelliği vardır: Birincisi, zihin ve dış dünya bakımından varlık ve yoklukta denkliktir. İkincisi ise nispette denkliktir (Cürcânî, 2015, *2*, s. 834, 910). Tezâyüf ilişkisi aslında bir tür kısır döngüye dayanır. Çünkü taraflardan her biri diğerine nispetle tanımlanıyorsa, birinin söz gelişi başkası olarak varlığı, diğerinin de onun başkası olarak varlığına dayanır. Fakat açıkça görüleceği üzere bu, bir beraberlik kısır döngüsü (devr-i maiyyet) olup imkânsız değildir. Bu durumda başkalık ilişkisi, taraflardan herhangi birinin bizzat

başka olmakta belirleyici olmadığı tam tersine her iki tarafın da aynı ölçüde başkalıkla nitelendiği bir ilişkidir. Bu ilişki tam da Mu'tezile İmamı Ebû Hâşim'in ahvâl teorisinde iddia ettiği gibi iki şey arasındaki nispeti dikkate aldığımızda aklın kavradığı bir hâldir. Bu hâl, varlık ve yoklukla nitelenmeye elverişli değildir. Çünkü başkalığın idrak eden özne tarafından kavranan bir durum olmaktan başka herhangi bir varlığı yoktur. Diğer deyişle başkalık, mefhumunda, varlık bulunması anlamında vücudi bir durum değildir. Dolayısıyla o, bir varlık durumunu ifade etmez, sadece bir şeyin diğerinin aynı olmaması hâlini bildirir. Bu anlamda iki şeyin birbirinden başka olduğunu söylediğimizde sadece ikisi arasında özdeşlik bulunmadığını ifade etmiş oluruz. Yine başkalık, yok olmakla da nitelenmeye elverişli değildir, çünkü sonuçları vardır. Şayet iki şey özdeş olsaydı birinin diğerinin tecrübesine konu olmasından hatta cevherini etkilemesinden söz edemezdik. Şu hâlde başkalık, ahlâki öznenin iyilik ve kötülük anlamlarıyla ilişkiye girmesini ifade eden itibari bir kavramdır. Bu anlamda başkalık, ahlâki davranışı mümkün kılan zemini oluşturur. Çünkü başkalık olmaksızın idrak eden öznenin maddi veya manevi herhangi bir hareketinden bahsetmek imkânsızlaşır. İster zihinde olsun ister dışta olsun hareket, daima bir şeyden bir şeye yöneliktir ve tarafları gerektirir. Ahlâki davranış da iç veya dışta gerçekleşen bir hareket olduğuna göre birbirinden başka olan taraflar olmaksızın varlık kazanamaz.

Başkalığın itibari ve mütezâyif olması, birbirinden başka olmakla nitelenen farklı şeyler arasındaki ilişkinin keyfiyetine dair önemli bir belirginliğe kapı aralar: İki şeyin başka olabilmesi için daha derinde özdeşliklerinin bulunması gerekir. Çünkü bütün mütezâyif kavramlarda olduğu gibi, iki şey arasında bir yönden özdeşlik bulunmadığı sürece herhangi bir yönden başkalık olduğu iddia edilemez. Mesela; iki kardeşin kardeş olarak nitelenebilmesi için aynı ebeveyne nispette özdeş olmaları gerekir. Yine iki arkadaşın veya dostun arkadaş

veya dost olarak nitelenebilmesi, ne hususta arkadaşlıkları veya dostlukları varsa o hususta özdeşliğe sahip olmalarını gerektirir. İki sevgilinin sevgili olarak nitelenmesi, sevginin yöneldiği şeyde özdeş olmalarını gerektirir, zira aynı şeyi sevmeyen iki kişinin sevgili olmasından bahsedilemez.

Öyleyse ahlâki tecrübe söz konusu olduğunda başka olmakla nitelediğimiz şeylerin de özdeş olduğu bir yön bulunmalıdır. Yukarıdaki örneklerde kardeş, arkadaş, dost ve sevgilinin birbirinden başka oluşu tam da bu özdeşliğin varlığıyla mümkündür. Fakat başkalığın, kardeşlik vb. herhangi bir mütezâyif kavram gibi varlığın herhangi bir alanıyla özelleştirilmiş bir ilkeye dayanmadığı görülür. Bu sebeple başkalık, kelamcıların düşündüğü gibi genel durumlar (el-umûr el-âmme) arasına girer.

Bilindiği gibi genel durumlar, mevcutların tamamına veya çoğunluğuna yüklem olan anlamlardır. Başkalık tam da bu tanıma uygun şekilde mevcutların tamamına yüklem olmaya elverişlidir. Bu ise çelişik bir şekilde başka ve özdeş kavramlarının eş kapsamlı olduğunu gösterir. Nitekim yukarıda başkalığın, özdeşliğin olumsuzlanması olduğunu söylemiştik. Özdeşlik, varlık ve birlik kavramlarıyla eş kapsamlıdır ve var olan her şey kendisine mahsus bir birliğe ve kendisiyle özdeşliğe sahiptir. Bu hususiyet, zorunlu olarak şeyin kendisi dışındakilerden başkalığını gerektirmektedir. Dahası varlık ve birlik anlamları, bütün mevcutlara yüklem olmakla beraber genelden özele her bir mevcut grubuyla özelleşir, nihayet bir fertte en özel hâlini bulur ve bütün özelleşmelerinde yeni bir isimle adlandırılır. Başkalık da tıpkı varlık ve birlik kavramları gibi tüm var olanları kuşatan ama her bir mevcuda göre özel bir isim alan bir anlamdır. Öyleyse birbirinden başka olmakla nitelediğimiz şeylerin öncelikle varlık yükleminde dolayısıyla nihai başkalık yükleminde ortak olması ardından da varlığın özelleşmesine bağlı olarak özelleşmesi ve başkalık seviyelerinin varlık seviyelerine göre genelden özele hiyerarşik bir yapılanma arz etmesi gerekir.

Bu durumda insani öznenin mevcut bir ferdi olması bakımından başkası ile herhangi bir vasıfla nitelenmiş mevcut bir ferdi olması bakımından başkası farklılaşacaktır. Fakat insan varlıkla nitelenmediği sürece başka herhangi bir özellikle nitelenmeyeceğine göre sadece var olması bakımından insanın başkası olan şeyler, ebeveyn, kardeş, çiftçi, demirci, yönetici, öğretmen gibi herhangi bir vasıfla nitelenmesi bakımından insanın başkası olan şeylerin temelini oluşturur. Bu açıdan bakıldığında bütün ikincil varlık yüklemleri, aynı zamanda ikincil başkalık yüklemlerini ifade eder. Var olmak bakımından başkalıklar, özel varlık durumları doğrultusunda özel başkalıklara dönüştüğüne göre insanın bireysel ve toplumsal seviyede nitelendiği vasıflar ve aldığı isimler, kendi cinslerine uygun bir başkalar kümesi oluşturur. Bu, başkalık hâlinin ihmal edilemez ilkesini oluşturur.

Şu hâlde varlık bakımından birbirinden başka olan şeyler, aynı zamanda varlık anlamında özdeşlikle karakterize edilmiştir. Yani özdeşlik ve başkalık, aynı varlık hâlinin iki yönünden birini ifade eder. Böylece başkalık ve varlık ilişkisi de açıklık kazanır. Fakat özdeşlik bir varlık hâlini tekabül ederken başkalık, varlık ya da yokluk anlamlarından birine tekabül etmez. Bilakis varlıkla veya yoklukla nitelenmeye elverişli olmayan ama var oluş durumları olarak temaşa edebileceğimiz neticeleri bulunan bir hâle tekabül eder.

Varlık ve başkalık ilişkisi, tıpkı varlık anlamının insani özneye mahsus olmaması gibi başkalığın da insani özneye mahsus bir durum olmadığını gösterir. Bununla birlikte nasıl ki insani özne varlık anlamıyla donanıp tümelleşme yani "varlığın çeşitli tezahürlerini temellük etme" özelliğine sahipse başkalık anlamının da çeşitli tezahürlerini temellük etme özelliğine sahiptir. Dahası başkalığın tezahürlerine ilişkin bu temellük, bizzat varlık anlamının çeşitli tezahürlerine ilişkin temellükü önceler. Çünkü her ne kadar başkalık, özdeşliğin olumsuzlanması oluşu bakımından varlık anlamının asaletini gerektirse

de insani özne, başkalığının farkına varmadıkça kendi varlığının da farkına varamaz. Bu sebeple varlık anlamı, ne denli iyiliği barındırırsa başkalık hâli de o denli iyiliği barındırır.

Başkalığın Epistemolojisi

Başkalık hâlinin varlık ve iyilikle irtibatı, bize, bilen öznenin bilgi ve idrak sürecinin aynı zamanda kendisinden başka olan nesnelere muamele ve onlarla ilişki sürecinin başka bir ifadesi olduğunu gösterir. Bu bağlamda her türlü bilme durumu, iki temel ilkeye dayanır.

Birincisi, bilen ile bilinen arasında hakiki veya itibari bir başkalık bulunması gerektiğidir. Kuşkusuz bütün yönlerden aynı olan iki şey arasında bilgi adını verebileceğimiz bir nispetten bahsetmek imkânsızdır. İdrak eden bir öznenin kendisini bilme durumunda bilen ve bilinen arasında itibari bir başkalık vardır. Mesela; insanın kendisini bilmesi durumunda bilen ile bilinen aynı olmakla birlikte bilen özne, kendisini, bilginin nesne hâline getirerek itibari bir başkalık oluşturur. Bilmeyle ilgili olarak zikredilen bu durum, bilme hâlinin değişik uygulamaları olan bütün eylemlerde geçerlidir. Mesela; bir tabip, kendisini tedavi ettiğinde tedavi eden ve edilen aynı olmakla birlikte tabip kendisini tedavinin nesnesi hâline getirir. Aynı şey, idrak güçlerinin tamamında görülebilir. Doğal olarak böylesi bir başkalık hâlinde başka olmakla nitelenen iki şey özdeş olacaktır. Bununla birlikte birbirinden başka olmakla nitelenmediği yani bir yönden farklı olmadıkları sürece özdeşliklerinin dahi farkına varılamaz. Bu örneklerden farklı olarak başkalığın itibari değil de hakiki olduğu sayısız durum vardır. Mesela; bir insanın başka insan, hayvan ya da nesneleri bilmesi durumunda bilen ve bilinen arasında hakiki bir başkalık vardır. Hakiki başkalıkta da bilginin özne ve nesnesi arasında bir özdeşlik bulunmadığı takdirde bilgi mümkün olmaz.

Bu durum bizi, bilme hâlinin ikinci ilkesine ulaştırır: Bir şeyin bilgiye konu olması, o şeyin bilenle bir münasebetinin bulunmasını gerektirir. Çünkü aralarında hiçbir şekilde ilişki bulunmayan iki şeyden birinin diğerini bilmesi mümkün değildir. Burada ilişki veya münasebet kelimesinin ortaklık anlamına geldiği açıktır. Mesela; bir insan ferdinin taşı, ağacı, hayvanı veya başka insanları bilmesi için bütün bunlarla kendisi arasında bir ortaklığın bulunması gerekir. Bu iki ilke, insanın bütün varlığa ilişkin bilgisinde geçerliliğini korur (bkz. Konevî, 2013, ss. 14-20; Demirli, 2011, ss. 319-321). Fakat bunu sadece dar anlamıyla bilme olgusunu aralayan bir durum olarak gördüğümüz sürece, özdeşlik ve başkalığın nesneler arasındaki ilişkide ihmal edilemez istikrarını gözden kaçırırız. Zira bu durum, adına ister bilme ister başka bir şey diyelim nesneler arasındaki ilişkinin bütün vecihleri için geçerlidir. Tıpkı bilme durumu bir tür özdeşlik ve başkalığı gerektirdiği gibi görme, işitme, koklama, dokunma, tatma idrakleri ve bu idraklerin daha özel tahakkukları da bir tür özdeşlik ve başkalığı gerektirir.

İnsanın bütün bilme ve eyleme durumlarının idrak araçlarının çeşitli isimler verdiğimiz faaliyetleri olduğunu düşündüğümüzde özdeşlik ve başkalığın, nesnelerle kurduğumuz bütün ilişkileri karakterize ettiği daha derinden kavranır. Çünkü tadılanlar, dokunulanlar, işitilenler, görülenler ve koklananlar ile bütün bunları idrak eden güçler arasında hem bir münasebet hem de bir başkalık vardır. Bu münasebet ve başkalık sayesinde hem bütün idrak güçlerinin nesneleri insan bilgisine konu olur hem de söz konusu güçleri taşıyan organlar, kendi fiillerini gerçekleştirir. Bu bakımdan bilme ve eyleme aynı olgunun iki farklı tezahürüdür. Fakat özdeşlik, bilgi ve eylemin başlangıcında türde, cinste veya genel anlamda özdeşlik iken parça parça bilgi ve eylem süreçlerinin sonucunda özdeşliğe dönüşür. Çünkü bilgi veya eyleme konu olan anlam, öznenin zatî ve arazî olarak kendisine dönüştüğü bir anlam hâline

gelir. Bu sebeple özdeşlik ve başkalık durumu, birbirinden başka şeylerin birbirlerine ayna olmasına benzer.

Nitekim Seyyid Şerîf el-Cürcânî, bilen öznenin eyleyerek yetkinleşmesi sürecinde bilginin oluşması ve nesnenin temsilini ayna metaforuyla açıklar. Buna göre amelî yetkinlikte ruh, kirlerden arınıp berraklaştığında tıpkı eşyanın suretlerinin kendisine yansıdığı parlak bir ayna gibi olur ve bir aynanın istiabında bulunan nesneler onda nasıl görünüyorsa ruhta da şeylerin suretleri görünür. Bu yansımanın istiabı, ruhun yetkinlik derecesine bağlı olarak değişir (Cürcânî, 1303, s. 17). Metaforu daha da ileri götürmek mümkündür: Bilme ve eyleme sürecinde özne ve nesne karşılıklı aynalar gibidir. Özne nesneyle özdeşleştiği ölçüde nesneyi yansıtırken, nesne de aynı derecede özneyi yansıtır. Bu yansıtma ölçüsünde nesne, öznenin benlik, varlık ve birlik şuurunun bir parçası hâline gelirken özne de nesnenin anlamının bir parçası hâline gelir. Bu süreçte öznenin varlık ve yetkinlik bakımından isimleri aynı zamanda onun başkası olan nesnelerin de ona nispetle isimleridir. Fakat biz öznenin failliğini vurgulamak için özneye fail ismi kalıbından, nesneye de meful ismi kalıbından isimler türetiriz. Mesela; görme hâlinde özneye gören, nesneye görülen; işitme hâlinde özneye işiten, nesneye işitilen deriz. Bu durum, yeme, içme, dokunma, tatma, isteme, sevme, nefret etme, alışma, özleme, hoşlanma gibi duyusal ve duygusal durumlar ile bilme, düşünme, akletme gibi akli hâllerin tamamı için geçerlidir. O hâlde şehvet, öfke ve düşünme güçlerinin harekete geçmesine ve dolayısıyla kuvveden fiile intikaline imkân veren şey, bir yönden özdeşliği zorunlu kılan başkalık hâlinin kendisidir.

Başkalığın Doğurduğu Asli Durum: Muhtaçlık

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, iki veya daha fazla şey arasındaki bu başkalık ilişkisinin insani öznede

ortaya çıkardığı doğal durum, muhtaçlıktır. Zira diğer nesnelerin olduğu gibi insani melekelerin de harekete geçmeleri için kuvveler ile onların nesneleri arasında bir başkalık ilişkisi bulunmak zorundadır. Bu durum, genelde her bir nesneyi özelde de insanı, var olmak ve varlığını idame ettirmek için "başkasına" muhtaç hâle getirir. Bu bağlamda muhtaçlık, insani varlığın asli imkânından her gücün işlevselleşmesi için gereken nesneye ihtiyaç duymasına kadar bütün eksikliklerin ve göreceli yoklukların genel adıdır. Diğer bir deyişle muhtaçlık, varlığı bir nedene bağlı olarak meydana gelen bütün mevcutların asli ve tali imkânlarını ifade ettiğinden ister bireysel ister toplumsal olsun insanın bütün varlık taayyünlerinin dış yüzü "oluş" iken iç yüzü muhtaçlıktır. Bu bakımdan insani özne varlığa gelişinde, varlığı idrakinde, varlığın daha yetkin formlarını iktisabında başkasına muhtaçtır.

İbn Sînâ'nın tanımıyla varlık ve yokluğa nispetin eşitliğini ifade eden asli imkân söz konusu olduğunda bütün mümkünlerle birlikte insan, varlık veren nihai bir başka ilkeye muhtaçtır (bkz. Kaya, 2011, ss. 159-194). Fakat asli imkânla ilgili bu durum var olduğu sürece bütün kuvveleri ve eylemleri için geçerlidir. Yani var olduktan sonra varlığın idame ettirilmesi için zorunlu şeylere muhtaçlıklar anlamında tali imkânlar tek tek durumlar olarak düşünüldüğü sürece asli imkân kapsamına girer. Bu nedenle diğer mümkün nesnelerde olduğu gibi insanda da tali imkânlar, aslî imkâna irca edilebilir veya onun bir uzantısı olarak ortaya çıkar. Diğer deyişle arzu, öfke ve akıl güçlerinin nesneleriyle ilişkisi, bu güçlerin nesnelerine muhtaçlığıyla karakterize edilir. Söz konusu güçlerin nesneleri ise bireyin bizzat kendisi ve başka insan fertleri de dâhil idrak sahasına giren her şeydir. Bu sebeple bir ayette: "Ey insanlar! Siz Allah'a muhtaçsınız" (Fâtır Sûresi, 35:15) denir.

İbn Sînâ ve İbnü'l-Arabî gibi metafizikçi düşünürler, bütün mümkün mevcutları niteleyen bir durum olarak imkânın yol

açtığı muhtaçlık hâlinin, mevcutları birbirine bağlayan ve her bir şeye mahremiyetini kazandıran bu özelliğini "aşk" ve "sevgi" kavramıyla ifade etmiştir (bkz. İbn Sînâ, 1953, ss. 1-19; İbnü'l-Arabî, 2006, ss. 80-84, 218-233). Arapçada aşk ('ışk) kelimesinin kök anlamının sarmaşık ve hub (sevgi) kelimesinin de tohum olduğu hatırlanırsa, mevcutlar arasındaki özdeşlik ve başkalık yönlerinin, varlığın bekasını nasıl mümkün kıldığı daha derinden kavranabilir. Adı geçen düşünürler, zorunlu varlıktan taşan varlık feyzinin, imkânın zorunluluğa muhtaçlığını giderme ve mümkünün bitimsiz aşkını daimî bir dindirme ameliyesini ise cömertlik (cûd) kavramıyla ifade etmişlerdir. İlk bakışta metafizik bir kavram olarak görünen cömertlik, daha derinden düşünüldüğünde asli imkânı zorunluluğa çevirme anlamında metafizik cömertliğin yanı sıra ahlâki cömertliği kuşatacak şekilde tali imkânları zorunluluklara çevirme anlamındaki cömertlik durumlarını da içerir. İbnü'l-Arabî bu cömertliğe "vucudun mazharı iktiza ettiğini" ekleyerek göreli yokluğun yine göreli bir başka olarak varlığı şekillendirdiğini düşünür. Bu bağlamda Tanrı-âlem ilişkisini, bir görelilik ilişkisi olarak değerlendiren İbnü'l-Arabî şöyle der:

> Hakk'a ait şey yalnızca sana varlık bahşetmekten ibarettir ve [bu durumda bile] senin hakkında verilen hüküm sana aittir. Dolayısıyla sen, yalnızca kendini öv ve kendini kına! Hakka hamd etmenin tek sebebi, sana varlık bahşetmesidir çünkü varlık bahşetmek sana değil ona aittir. Bundan dolayı sen hükümlerle onun gıdasısın. O da varlıkla senin gıdandır. Böylece senin üzerine belirlenen şey, Hakk'ın üzerine de belirlenmiştir. O hâlde emir, Hakk'tan sana ve senden ona dönüktür. Şu var ki sen 'sorumlu' diye isimlendirildin. Hakk'ın seni sorumlu yapmasının nedeni, senin hâl dilinle ve üzerinde bulunduğun durumla 'beni sorumlu yap' demiş olmandır.

Hak ise 'sorumlu' diye isimlendirilmez (İbnü'l-Arabî, 2006, s. 77).[6]

İbnü'l-Arabî bu ve benzeri pasajlarda karşılıklı olarak iki veya daha fazla şey arasındaki görelilik ilişkisinde, görelilik hangi yönden ise şeylerin o yönden birbirine muhtaç olduğunu ve görelilik ilişkisinin hem malûlü hem de illeti birbirine bağladığını ifade eder bir ilişkidir. Ekrem Demirli'nin belirttiği gibi: "İbnü'l-Arabî neden ve malûl terimlerinin karşısına bazen râzık-merzuk (rızık veren-rızıklanan), kadir-makdur (güç yetiren-güç yetirilen), ilah-meluh (ilah-ilah sahibi), Rab-merbub (Rab-kul) gibi görelilik ilişkisiyle birbirine bağlı şeyleri koyar." Buna göre "meluh olan âlemin yokluğunu var saydığımızda, nedende yani Allah'ta ortadan kalkan şey, yalnızca âlemle ortaya çıkan özel bir yönüdür. Bu özel yön, Allah'ın ilah olmasıdır. Rızıklanan, güç yetirilen, bilinen, terbiye edilen şeylerle bunların nedenleri olan Rab, Rezzak, Kadir, Âlim gibi isimleri düşünelim. Malûller ortadan kalktığında artık Allah'ta rızık vermek, güç yetirmek, bilmek, terbiye etmek gibi özel bağlar ortadan kalkar. Allah'ın zatı veya başka görelilik nispetleri ortadan kalkmaz" (bkz. Demirli, 2006, ss. 268-269).

Bu görüşün hiç kuşkusuz pek çok metafizik sonucu vardır. Ama burada tartışmamızı ilgilendiren yönü, varlık dairesinin başı ve sonunun bir yönden cömertlikle bir yönden de muhtaçlıkla kuşatıldığını dile getirmesidir. Bu sebeple cömertlik ve muhtaçlık, bütün var oluş durumlarında değişik isim ve tezahürlerle cereyan eden ve nesneler arası özdeşlik ve başkalığa hem temel oluşturan hem de süreklilik veren anlamlardır. İşte ahlâk, söz konusu cömertlik ve muhtaçlığın insan iradesiyle meydana gelen varlık seviyesinde idrakiyle edilmesiyle başlar. Bu bağlamda muhtaçlığın bütün var olma sürecini niteleyen bir sıfat olarak insan tarafından idrak edilen bir durum

6 İbnü'l-Arabî görelilik ilişkisini bilhassa Âdem, İbrahim, İshak ve İsmail faslarında ele alır. Bu fasıllarda ilah-meluh ilişkisine ilişkin cümlelerin ayrıntılı bir şerhi için bkz. Demirli, 2006, ss. 265-86, 317-20, 329-48.

oluşu, ahlâkın hem insanla kaim olduğunu hem de insanın gerek başka insan fertleri gerekse başka varlıklarla ilişkisinde tezahür ettiğini gösterir. Dolayısıyla başkalık ve muhtaçlığın iradi varlık alanındaki muhtemel sonuçları yine insan iradesiyle yönlendirilmesi ve bir kısım durumların diğerlerine tercih edilmesi gerekmektedir.

İradi tercih, insani varlık söz konusu olduğunda İbn Sînâ'nın ifadesiyle "bir arzunun getirdiği eksiklik ve bir amaca yönelme tedirginliği"dir. Zira idrak güçlerinin nesneleriyle ilişki kurup muhtaçlığı giderme durumları, salt varlık taayyünleri olarak dikkate alındığında kendinde iyilik değeriyle yüklüdür. Yani varlık anlamının kendisi, bir imkânı zorunluluğa ve bir muhtaçlığı istiğnaya döndürdüğü sürece saf iyiliktir. Fakat bu iyilik, varlığın mutlaklığını ifade ettiği sürece metafiziktir ve insan davranışları için bir gaye belirlenmediği, varlık durumları arasında hiyerarşik bir yapılanma oluşturulmadığı yahut insani formun sürekliliği dikkate alınmadığı takdirde, idrak güçlerinden birinin diğerine yahut güçlerin muhtemel nesnelerinden herhangi birinin diğerine tercihi, ahlâki olarak kusurlu bir tercih sayılamaz. Dolayısıyla metafizik iyiliğin ahlâki bir ilkeye dönüşebilmesi için metafizik iyilikten ahlâki iyiliğe geçişi mümkün kılan ve varlık anlamının tümel iyiliğini tikelleştiren bir kavrayışa ihtiyaç vardır. Fakat belirli durumlardan hareketle iyiliğin mutlaklığını kayıtlayan her türlü yasa koyma teşebbüsü, keyfilik ve bencillik itirazıyla yüz yüze kalabilir. Zira böylesi bir teşebbüs, tikel ve bireysel olanı, tümel ve evrensel olanın yerine koymak olacaktır. Bu bakımdan mutlak iyiliği belirli ahlâki davranışların ilkesine dönüştüren şey, bizzat mutlak iyilik kavrayışında içeriliyor veya onun zorunlu bir sonucu olması tarafından dayatılıyor olması gerekir. Varlık anlamının içerdiği metafizik iyilik, insan iradesiyle meydana gelen varlık alanını da kapsadığına göre mutlak iyilik kavrandığında iradi iyiliğe dair kavranan nedir?

Öyle anlaşılıyor ki mutlak iyilikten ahlâki iyiliğe geçişte kilit nokta, insanın varlığın iyiliğini kavrama sürecinde "kendisi" ve "başka nesnelerin" mevcudiyetinin "karşılıklı kurucu" işlevine yönelik farkındalığıdır. Bu farkındalık bir yandan varlık kavrayışındaki gaye ve düzen fikrini ifşa etmeye, diğer yandan da iradi varlığı, genel varlığa bağlayan ilkeleri keşfetmeye imkân verir. Bu ifşa ve keşifte orta terim işlevi gören unsur, varlık kavrayışının insanda meydana getirdiği duygulardır. Çünkü insan ve diğer mevcutlar arasında varlık anlamının iyiliğinde paydaşlık, bir kez insani özne tarafından kavrandığında bunun doğuracağı ilk sonuç, eşyaya yönelik ihtiramdır. Başka bir ifadeyle ihtiram, varlık anlamının iyiliğinin ahlâki iyilik seviyesindeki ilk ve en kapsamlı tezahürüdür. Dolayısıyla ihtiram, bir yönden insani öznenin formu olan ruhun sürekli tefekkür yöneliminde ve şuur hâlinde olmasının ahlâki ifadesidir, diğer yönden de bütün ahlâki erdemlerin temelini oluşturan ve her bir ahlâki davranışta o davranışa adını veren bir anlam olarak özelleşen genel anlamdır.

İhtiramın davranışlarla harekete dönüşmesine daha doğrusu görünür hâle gelmesine "edep" adını vermek mümkündür. Bu nedenle erken dönemde ahlâk alanını ifade etmek için edep kelimesi kullanılmış ve İmam Buhârî ahlâk hadislerini derlediği koleksiyona *el-Edebü'l-Müfred* (Edep Hadisleri) adını vermiş, sufiler, "bütün yollar edepten ibarettir" (*et-turuk kulluhâ âdâb*) demişler ve her bir ilişki formunu "-e karşı edep" (nefse karşı edep, Allah'a karşı edep, insanlara karşı edep, bütün mahlukata karşı edep vs.) kalıbıyla ifade etmişlerdir. Bilhassa sufilerin kullandığı anlamıyla edep, bütün iç ve dış davranışlarda ihtiramın tahakkuk etmesi demektir. Dolayısıyla edep, başkanın başkaya kattığı anlamın yani öznenin özne olarak ve nesnenin nesne olarak inşa sürecine karşılıklı müdahil oluşun, özne ve nesne için görünür hâle gelmesi ve mahremiyete ilişkin zihinsel yönelişin farkındalık seviyesine

çıkmasıdır. Diğer bir deyişle edep, ahlâki benin, başkasına kendisini açarak nesnelleşmesidir.

Tam da bu nedenle ahlâki nesnellik, birbirinden başka olan insan fertlerinin kendi özdeşliklerini keşfetmesiyle tahakkuk eder ve özneye ait olma anlamında özneden türetilir. Dolayısıyla nesnellik, öznelliğin değişik bir formudur. Bu nedenle de tecrübe ortaklığı olmadan asla nesnellikten bahsedilemez. Tecrübe ortaklığı ise birbirinden başka olan nesneler arasındaki özdeşliğin bir yönünü oluşturarak bir taraftan başkalığı bir taraftan da özdeşliği iktiza eder. Fakat özdeşlik ve başkalık, bireyden küçük, orta ve büyük ölçekli topluluklara uzanan hiyerarşik düzen arz eder. Nitekim Türkçede "el" kelimesi, bireyden aileye ve aileden küçük, orta ve büyük ölçekli toplumsal yapıya uzanan bir özdeşlik ve başkalık durumunu anlatır. Bir kişinin, ailenin ya da topluluğun "el"i, onun parçası ve kendisi olduğu "il"idir. Bu il, aynı zamanda onun başkası olan "el"idir. Bu ikili anlamıyla "el" kelimesi, özdeşliğin ve başkalığın aynı şeyde farklı açılardan bulunmadığı durumda kullanılamaz. Dolayısıyla "ben" veya "biz" kavramının kapsamı genişledikçe "el", bu kapsamın dışında kalanlara tekabül eder. Ama kapsamın dışında kalanlar, o kapsamın oluşmasının zorunlu şartıdır. Mesela; bir ailenin en yakın "el"i, onun en yakınındaki akraba ve komşularıdır yani onun iradi varlık alanını inşasına müdahil olanlardır. Aileden mahalle veya köye geçtiğimizde "biz" şuurunun kapsamı genişlediğinden bu kez "el" bu kapsamın dışında kalanlardan kapsamın inşası için zorunlu olanları içerir. Bu nedenle "ele karşı rezil" olmak tabiri, öylesine esnek bir kullanıma sahiptir ki ben veya biz lafzının delalet alanına bağlı olarak sürekli değişir. Millî bir maçta ülkenin futbol takımı, beceriksiz bir oyun oynayıp utanç verici bir sonuç aldığında "dünyaya rezil" olduk denir ki bu "ele âleme rezil olduk" deyiminin başka bir ifadesidir. Çünkü millî maçta el, hem öyle bir müsabakanın kurucu unsurudur hem de müsabakadaki biz kapsamının dışında kalan-

lardır. Diğer deyişle, başka işlevi gören "el" bizi ifşa eden bir özelliğe sahiptir. "Ele güne karşı" deyiminde bilinen anlamıyla "gün" kelimesinin kullanımı bu bağlamda çok manidardır. Zira bu deyimde "el"e her şeyi ifşa eden ve beni kendime ve bizi bize gösteren aydınlık olan "gün" kelimesi iliştirilerek "el"in ifşa edici işlevi çarpıcı bir deyimle anlatılmaktadır. Bu sebeple "ben" ve "biz"in kapsamı daraldıkça "el"in kapsamı da daralır. Çünkü özdeşliğini kavramadığımız bir nesnenin varlığı bize hiçbir anlam bildirmez. Nitekim Arapçada "acem", Türkçede "tat", Latincede "barbar" kelimesinin kök anlamları şaşırtıcı bir şekilde aynıdır: Konuşamayan ve kendisini ifade edemeyen kimse. Bu, dilini anlamadığı muhatabını kendi varlık tecrübesinin dışına atma refleksini gösterir. Çünkü tecrübemize dâhil edemediğimiz bir nesneyi başka ve yabancı saymayız tam tersine yok sayarız. Bu nedenle de özdeşlik ve başkalık tecrübesi, erdem ve erdemsizliklerin taayyününde belirleyici bir işleve sahiptir.

İnsani formun gayeliliği ve bütünlüğü ancak özdeşlik ve başkalık hiyerarşisi doğru kavrandığında erdemlere kaynaklık edebilir. Aksi hâlde aynı gayelilik ve bütünlük, erdemsizliklere kaynaklık eder. Mesela; insan, taşlarla, ağaçlarla, hayvanlarla ve diğer insanlarla ortaklığa sahiptir. Bir insan diğer insan için başka olduğunda hayvanlar, ağaçlar ve taşlar bu başkalık kapsamının dışında kalır. Hayvanlar başka olduğunda ise ağaçlar ve taşlar bunun dışında kalır. Bazen insan kendi türünü, bütün diğer türler içinde konumlandırır ve tıpkı millî maçta aynı ligde oynayan bütün ülkelerin topyekûn başka olması gibi insanla aynı dünyayı paylaşan bütün türler başkalık kapsamına girer. İşte herhangi bir davranışta çoğu kez oldukça karmaşık olan başkalık ve özdeşlik daireleri karıştırıldığında, başkaya ilişkin farkındalık erdemsizlik üretirken, bu dairelerin düzeni doğru kavrandığında başkaya ilişkin farkındalık erdem üretir. Mesela; insan cisim olması bakımından ağaçlar, taşlar ve hayvanlarla; biyolojik canlılığa sahip olması bakımından

ağaçlarla ve hayvanlarla; zoolojik bir canlılığa sahip olması bakımından hayvanlarla; akli bir iradeye sahip olması bakımından diğer insan fertleriyle özdeştir. Her bir seviyedeki özdeşlikte başkalık, özdeşliğe en yakın dairedir. Bu nedenle biz insana cisim ve iki anlamıyla canlı yüklemesi yapabiliriz.

İnsan iradesiyle inşa edilen varlık katmanları da oldukça karmaşık bir özdeşlik ve başkalık daireler düzenini barındırır. Şayet insan, başka insanlarla karşılaştığında onlarla özdeşliğini yani kendisinin de insan olduğunu, onların başkalığına ilişkin farkındalığının bir parçası hâline getirirse erdemli davranırken, karşısındaki insanın başkalığına ilişkin farkındalığına hayvanlarla özdeşliğini eklerse erdemsiz davranır. Birinci durumda ilişkiyi karakterize eden şey, ihtiram, edep, tevazu, diğerkâmlık, cömertlik ve merhamet iken, ikinci durumda ilişkiyi karakterize eden şey, yok sayma, hayâsızlık, kibir, bencillik, cimrilik ve gaddarlıktır. Bu bakımdan mevcutlar arasındaki özdeşlik ve başkalık yönlerinden biri ihmal edildiğinde, yanlış kavrandığında veya saptırıldığında asli muhtaçlık kavranmaz, ihtiram oluşmaz ve böyle olduğu ölçüde bir tür yoksunluk hâli olarak edepsizlik ve zulüm baş gösterir. Öyleyse başkalar arası ilişki aynı zamanda özdeşler arasındaki bir ilişki olduğu ölçüde varlık anlamının saf iyiliği, her mevcudun biricikliğinde gizlenen mahremiyeti içinde kavranır. Baştan beri belirtildiği üzere bu durum, sadece insan fertleri arasındaki başkalık ilişkisinin değil bütün mevcutlar arasındaki başkalık ilişkisinin temel vasfıdır. İnsanı diğer mevcutlardan ayrıştıran şey, bu anlamların ihtiyari bir farkındalıkla kavranıyor ve gerçekleştiriliyor olmasıdır. İnsan bu farkındalığı yitirdiği ölçüde özdeşlik ve başkalık farkındalığını da yitirir. Bu nedenle bir ayette: "Allah'ı unutan ve bu yüzden Allah'ın da kendilerine kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın" (Haşr Sûresi, 59:19) denir. Unutkanlık hâlinin, kişiler ve toplumlar arası ilişkilerde tezahürü ise farklı derecelerde inkâr ve yok etme tavrıdır.

Başkalığa İlişkin Farkındalık ve Ahlâki Erdemler

Şu hâlde ahlâk, ferdin farkındalığına dayandığı ölçüde ferdin başkası olan nesne ve kişilere de dayanıyor demektir. Bu anlamda ahlâki yetkinleşme veya ahlâki düşüklük, özdeşlik ve başkalık anlamlarını birleştiren muhtaçlığın (asli ve tali imkân) farkına vararak yahut muhtaçlık ihmal edilerek kurulan ilişkiye göre tahakkuk eder. Muhtaçlık ise başka olmakla nitelenen her şeyin insani var oluşa katılması ve insanın inşa sürecine müdahil olmasıyla hem yiter hem de süreklilik kazanır. Söz konusu yitme ve süregitme, insan kuvvelerinin baskınlığına göre çeşitli sonuçlar doğurur. Klasik ahlâk filozoflarının ifadesiyle öfke gücü intikam almak ister, şehvet gücü elde etmek ister, akıl gücü ise kavramak ister. Her biri nesnesini hem elde eder hem de nesnesiyle birlikte kendi varlığını idame ettir. Dahası insanın bu dünyadaki bütünlüğü, sözü edilen güçlerin, amaçlarına ilişkin daimî yöneliş içinde olmasıyla kaimdir. Öyle ki insan ister irade etsin isterse etmesin bu güçler, nesnelerine sürekli ilgi ve yöneliş içindedirler. Bir kez şehvet gücü, elde etme arzusunu bıraksın insan hareket edemez hâle gelir. Öfke gücü, bir kez intikam arzusundan vazgeçsin akli idrakler insan bedenini harekete geçiremez hâle gelir.[7] Nihayet akıl gücü bir kez kavrama özelliğini kaybetsin insanlık yerini hayvanlığa bırakır. Dolayısıyla her üç durumda da insanın başka varlıklarla ilişkisi kesilir ve insani varlık yitime uğrar. Fakat muhtaçlığın insani öznede doğurduğu epistemik ve ahlâki sonuçlar yeknesak değildir. İnsani varlığı karakterize eden muhtaçlık, bu güçlerin baskınlığına (istila) göre farklı tezahürlerle varlığını sürdürür ve türlü isimler alır. İbn Sînâ bu durumu özlü bir şekilde şöyle ifade eder:

7 Gerçekte şehvet ve öfke güçleri, aynı gücün nesne farklılığından ötürü farklı isimler almasından ibarettir. Bu iki güç aslında şevk veya nüzu' gücünden ibarettir. Şevk gücü bir faydayı elde etmeye yöneldiğinde şehvet gücü, bir zararı uzaklaştırmaya yöneldiğinde öfke gücü adını alır (bkz. Cürcânî, 2015, *2*, s. 1116).

Ahlâk (hulk), bir düşüncenin öncelemesi olmaksızın kimi fiillerin nefsten kolaylıkla meydana çıkmasını sağlayan bir melekedir. Ahlâk kitaplarında iki zıt ahlâk arasında "ortada olma"nın kullanılması emredilir yoksa "ortada olma melekesi" (tavassut melekesi) hatta "ortada olma" meydana gelmeden "ortada olma"nın fiillerini yapmak değil. "Tavassut melekesi" âdeta hem düşünme gücü ve hem de hayvani güçler için beraber bulunan bir melekedir. Hayvani güçlere gelince bu durum, onlarda teslimiyet yapısının meydana gelmesine bağlıdır. Düşünme gücüne gelince bu, onlarda hâkimiyet ve edilgenlik güçlerinin meydana gelmesine bağlıdır. İfrat ve tefrit (uçlarda olma) melekesi de düşünme ve hayvani güçler için beraberce fakat bu nispetin aksine göre mevcuttur. İfrat ve tefritin hayvani güçlerin gereği olduğu malumdur. Hayvani güçler güçlenip hâkimiyet melekesi kazandıklarında, edilgenlik kendisinde yerleşmişken nâtık nefste bir teslimiyet yapısı meydana gelir. Söz konusu yapının özelliği, nefs-i nâtıkayı bedenle güçlü ilişkiye ve ona dönmeye yöneltmektir. "Tavassut (ifrat ve tefrit arasında bulunma) melekesi"ne gelince, ondan kastedilen, bağlayıcı (inkiyadî) yapılardan kurtulmak ve "egemenlik ve nezihlik" yapısını sağlamakla birlikte nâtık nefsi yaratılışı üzerinde bırakmaktır (bkz. İbn Sînâ, 2005, ss. 176-77).

İbn Sînâ'nın dikkat çektiği etkenlik ve edilgenlik durumları, yukarıda bahsedilen muhtaçlığın çeşitli erdem ve erdemsizlikler olarak taayyün etmesine yol açar. Bu bağlamda şehvet gücünün diğer güçlere baskın olması yani akıl ve öfkenin şehvet gücüne hizmet etmesi ve insani varlığın bekasının şehvet gücü üzerinden sağlanması hâlinde muhtaçlık, akıl gücünde bönlüğe ve farkındalık yitimine, öfke gücünde azgınlıkla karışık korkaklığa ve şehvet gücünde hayâsızlık ve duyarsızlığa yol açar. Öfke gücünün baskın olması ve insani varlığın devamının öfke gücünün idrakleri üzerinden sağlanması durumunda muhtaçlık, akıl gücünde kurnazlığa, şehvet gü-

cünde duyarsızlığa ve öfke gücünün kendisinde saldırganlık ve tecavüze yol açar. İstidlali aklın baskın olması durumunda muhtaçlık, akıl gücünde cerbezeye, şehvet gücünde sömürüye, öfke gücünde kibre yol açar.

Bu erdemsizlikleri çoğaltmak, alt erdemsizliklerinin dökümünü yapmak hatta erdem kategorisinde mütalaa edilebilecek durumlar eklemek mümkündür (bkz. Kazerûnî, 2014, ss. 82-132; Taşköprîzâde, 2014, ss. 106-172). Lakin bundan daha önemlisi, söz konusu güçlerden herhangi birinin hâkimiyetinin niçin erdemsizlikleri doğurduğudur. Bu sorunun en kısa cevabı, adı geçen güçlerin insani bütünlüğü temsil etme kabiliyetini haiz olmamasıdır. Zira insana bütünlüğünü veren ve bir bütün olarak insani var oluşa kaynaklık eden şey, insanın kendisine ilişkin farkındalığıyla dışa vuran insani formun kendisidir. Klasik filozoflar ve müteahhirûn İslam düşünürleri bu forma, nâtık nefs veya ruh adını vermişlerdir. İnsani form, güçlerin tamamına birliğini veren nihai anlam veya sufilerin ifadesiyle latife-i insaniyyedir. Bu sebeple hâkimiyet, istidlal yapan güç anlamında akıl dâhil güçlerden herhangi birine geçtiğinde, insanın türsel tabiatına en yaraşır fiili oluşturacak birlik ve dolayısıyla varlık derecesi daha aşağı formlarda tezahür eder ve insanın, varlığı tasavvur, temaşa ve tahakkuk imkânlarını kısıtlar. Zira insan, varlık anlamının iyiliğini zaman içinde unutarak iyilik kavrayışının doğurması gereken hâlden yoksun kalır. Çünkü insani formun birliği ve bütünlüğüne ilişkin kavrayış yitimi, yukarıda sözü edilen özdeşlik ve başkalık dairelerine ilişkin -çoğu durumda son derece incelikli bir düşünmeyle elde edilebilecek- farkındalığın da yitimine yol açar. Böylesi durumlarda yetkinlik, bönleşmiş bir zihinle bütünlük ve birlikte değil parçalılık ve çoklukta aranır.

O hâlde başkalık bir yönüyle metafizik bir yönüyle de ahlâki bir olgudur. Metafizik bir olgudur zira insanın kendisine ve başkasına ilişkin farkındalığına dayanır. Bu farkındalık ise dışavurumu zamansal olmakla birlikte kendinde fiziksel

olarak tecessüm eden bir durum değildir. Ahlâkidir zira her türlü farkındalık, insani özneye ya bir vasıf verir ya da bir vasfın verilmesinin temelini oluşturan bir tecrübe inşa eder. Dolayısıyla her türlü ahlâki duygu ve eylem, şu veya bu şekilde -geniş anlamıyla- başkanın farkındalığına dayanır ve onunla inşa edilir. Tam da bu nedenle başkalar arasındaki ilişki, bireysel ve toplumsal ahlâkın genel özellikleriyle nitelenir. Nasıl ki bireyin kendi ahlâki tercihlerindeki temel sorun, insani bütünlük gözden kaçırılarak insanın doğal ihtiyaç ve arzularının erdemsizlikleri üretecek bir denge yitimine uğraması ise başka ile ilişkideki temel sorun da insani bütünlüğün inşasında başkanın hem kurucu hem düzenleyici işlevinin gözden kaçırılmasıdır. Bu bağlamda başkayla ilişki, kurucudur. Zira başkasına ilişkin farkındalık olmaksızın ahlâki duygu ve eylemler oluşmaz ve bu farkındalığın vüsatına bağlı olarak genişler. Daha önce bahsedilen özdeşlik ve başkalık dairelerini hatırladığımızda sadece bireyin kendisini veya bireyleştirilmiş topluluk, yapı ve kurumları dikkate aldığımızda yitime uğrayan pek çok erdem ve erdemsizlik, başkalık ilişkisiyle taayyün eder. Başkayla ilişki düzenleyicidir zira ahlâki melekelerin sağlaması ancak insan, başka insan ve nesnelerle karşılaştığında yapılabilir. Yani bir erdem veya erdemsizliği erdem veya erdemsizlik olduğu yahut ilk bakışta erdem veya erdemsizlik görünen bir melekenin gerçekte erdemsizlik veya erdem olduğu da başka insan veya nesnelerle ilişkide anlaşılır. Bu sebeple Fârâbî ve İbn Sînâ gibi insani varlık alanının ilke ve uygulamalarının ancak bir peygamber tarafından ortaya konulabileceğini iddia eden filozoflar, peygamberliği; "birbirine muhtaç olan insanların bir arada yaşamaları için gerekli toplumsal düzenin oluşturulmasında" bir kurucu ve yönetici ilkenin kaçınılmaz oluşuyla temellendirmişlerdir (bkz. İbn Sînâ, 2005, ss. 187-190; Kaya, 2009, ss. 57-91). Yine meşhur ahlâk filozofu Miskeveyh münzevi ve bireysel bir hayatın erdemleri kazanmaya elverişli olmadığını ve erdemlerin bir yokluk değil varlık durumunu ifade ettiğini söyler (İbn Miskeveyh, 1983, ss. 34-35).

Başkayla ilişkinin kurucu ve düzenleyici oluşu, iradi varlık alanından söz ettiğimiz sürece bizzat bu ilişkinin kurulan ve düzenlenen bir ilişki oluşuyla da çelişmez. Öyleyse kurulan ve düzenlenen ve aynı zamanda kurucu ve düzenleyici olan bu ilişki, genel olarak ahlâki kuralların tespiti ve davranış formlarının değerlendirilmesi için bir "insani bütünlük ilkesine" sahip olmak durumundadır. Ahlâki tercihlerin belirlenmesi ve başkalar arası ilişkinin tesisinde nesnelliği iddia edilebilecek bütün ahlâki önermelerin temelini ancak insani bütünlük ilkesi oluşturabilir. Bu ilke, insanın ayrıştırıcı ve insan olmasını sağlayan asli bir özelliği ifade ettiği sürece aynı zamanda "insani birlik ilkesi" olarak da adlandırılabilir. Herhangi bir insan ferdine varlık ve birliğini vererek onu diğer nesnelerden ayrıştıran anlam, kaçınılmaz olarak fertler arası ve toplumsal bir yöne sahiptir. Diğer bir deyişle insanlar arasında ortak bir kuvve veya yetiyi dile getirir. Dolayısıyla insani birlik ve bütünlüğün ihmali, ahlâkın nesnel zemininin ihmali anlamına gelir. İnsanın bütünlük ve birliğinin onun tanımında özetlendiği görüşüne dayalı klasik ahlâk felsefelerinin ortak bir insan tanımında ısrar etmelerinin ve insan tanımı yitirildiğinde tam bir görelilik ve sofistlik tuzağına düşülmesinin nedeni de budur. Bu bağlamda bütünlük ve birlik, bir yönden verili iken bir yönden iktisaba muhtaçtır. Verili oluşu, insanın olgusal varlığını ifade ederken iktisaba muhtaç yönü, insanın ahlâki varlığını mümkün kılar. Başka bir ifadeyle bütünlük ve birliğin iktisaba muhtaçlığı, ahlâki tercihlerin ufkunu belirleyerek insanın bizzat kendisi de dâhil her türden nesneyle ilişkisini şekillendiren erdemlere veya erdemsizliklere kaynaklık eder. Dolayısıyla sufilerin "talebin ne ise sen osun" sözünde bu duruma işaret edildiği üzere bütünlük ve birliğin vüsatına ilişkin kavrayışımız, ahlâki hayatın vüsatına ilişkin kavrayışımızı da tayin eder. Yani "ne anlamda var ve biriz?" sorusuna verdiğimiz cevap "ne anlamda var ve bir olabiliriz?" sorusuna vereceğimiz teorik ve pratik cevapları da belirler.

SONUÇ

Ahlâka Yeni Bir Bakış

Ahlâki varlık alanı hakkında eleştirel bir düşünce geliştirmek için ahlâki tecrübenin oluşum sürecinin daha derinlikli bir tahlilinin yapılması ve ahlâki meseleleri ele almayı mümkün kılan kavramlar dağarcığının yenilenmesi gerekmektedir. Girişte de belirtildiği üzere bu, içinde yaşadığımız dünyada ivedi bir sorun hâline gelmiş durumdadır. Bu kitabın amacı, ahlâki tefekkürü yeniden kazanmayı amaçlayan bir dizi iddianın, kelimenin hakiki anlamıyla temellendirmesi olmasa bile özlü bir şekilde vaz edilmesidir. Her bir bölümün iddiası, aynı zamanda sonucu olabildiği ölçüde kitap maksadına ulaşmış olacaktır. Kitapta arz edilen anlam ontolojisi, vasıtalı-vasıtasız fiiller ayrımı ve başkalık teorisinin yeni bir ahlâk tartışması için bir zemin oluşturabildiği kanaatindeyim. Her ne kadar daha ileri ve ilave tartışmalara ihtiyaç duysa da bu kitaptaki tahliller, şu sonuçları çıkarmaya elverişlidir.

1. İnsan bir yönüyle fiziksel bir varlık olsa da onu insan yapan şey, fiziksel varlığı değildir. Tam tersine insan sadece fiziksel varlığı açısından bakıldığında hayvan türlerinden biri olabilir. Dolayısıyla insan, fizik dünyayı aşkın

yönlerinde hakiki tanımını bulur. Bu sonuç, bedenden bağımsız bir ruh olup olmadığı tartışmalarından bu aşamada bağımsızdır.

2. İnsanın fiziği aşkın yönüne ilişkin idrakimiz, hiç kuşkusuz fiziksel dünyayı idrakimizle ilişkilidir ama belirli bir fiziksel teorinin sonucu olmadığı gibi belirli bir fiziksel teoriyi de gerektirmez. Bu sebeple fizik dünyaya ilişkin açıklamalarımızın gücü veya zaafı, ahlâki ilkelerimizi güçlü veya zayıf kılmaz sadece ifade ve eylem gücünü etkiler. Birinci maddeyle birlikte bu sonuç, bilimsel gelişmelerin mütehakkim kararsızlığı ile insanlık ideallerinin kıskacında, kriz geçiren ahlâk tartışmalarını yeniden asli bağlamına taşımayı mümkün kılmaya elverişlidir.

3. İnsan ve bütün nesneler ancak bir anlam olarak dikkate alındığında var oluşu hakiki olarak kavranabilir. Bu, bilgi ve varlığın zihinde ve dışta farklı birtakım özellikler kazanmaktan başka hiçbir farkı olmadığı anlamına gelir. Dolayısıyla nihai tahlilde bilen ve idrak eden bir mutlak fail kabul edildiği takdirde, var oluşun anlamlı olabilmesini gerektirir. Bu sonuç, ahlâkın metafizik temelini oluşturur ve "ilahiyattan" (teoloji) bağımsız bir ahlâkın kelimenin gündelik dildeki anlamıyla ahlâk olarak adlandırılabilse de olumlu çağrışımları barındıran hakiki anlamıyla ahlâk olarak adlandırılamayacağını gösterir. Zira erdemli bir yaşantı için ahlâk adından daha büyük bir paye olamaz. Adap, rüsum veya hukuk hakikatte ahlâklı bir hayatın payesi olmaya elverişli değildir. Diğer bir deyişle bir davranışın edebe, prosedüre veya hukuki kurallara uygun olduğunu söylemek ancak öncesinde ahlâka uygun olduğu söylendiğinde değer ifade eder.

4. Ahlâki ilke ve yargıların temelini, insanın kendisine ve etrafındaki nesnelere ilişkin farkındalığı oluşturur. Bu farkındalığın kendisi, tarihsel sürecinden daha değerlidir

ve ahlâki değerleri sadece mümkün değil aynı zamanda zorunlu kılan bir olgudur. Bu sebeple evrimci teorilerde olduğu gibi farkındalığın tarihine ilişkin mülahazaları, ahlâki bilince mütehakkim kılmak tam da ahlâkı mümkün kılan insani bilincin gücünü gözden kaçırmak demektir.

5. Ahlâki olmakla nitelenen her şey, insanın en temel bilgisi olan varlık idrakinin bir türevi olarak meydana gelir. Bu sebeple varlığa ilişkin idrak zaafı, ahlâka ilişkin idrak zaafını doğurur. Dolayısıyla metafizik bir kabul olmadan ahlâktan bahsetmek imkânsızdır. Metafiziğin reddi, ahlâkı bir arada yaşamayı mümkün kılan kurallara dönüştürür. Buna mukabil metafizik ilkeler, ahlâkın bir arada yaşamayı mümkün kılan olma vasfını korumakla birlikte, onu esas itibarıyla yetkinleşme süreci olarak kavramayı gerektirir. Bu sonuç, varlığımıza dair idrakimizi tercih ve davranışlarımızı değerlendiren ilkelere dönüştürebildiğimiz ölçüde insan olarak var oluşumuzu sürdürebileceğimizi gösterir. İnsan hayatı, gündelik hayat ve diğerleri olarak bölünmeye elverişli değildir. Dolayısıyla var oluşa ilişkin bönlük, kayıtsızlık veya vurdumduymazlık, insanlığın ve aynı ölçüde ahlâkın irtifa kaybetmesi anlamına gelir. Hayat, ahlâka kayıtsız kalınmaya elverişli olmayacak kadar ahlâki bir olgudur.

6. Varlığa ilişkin farkındalık, insanın kendisine ve etrafındaki nesnelere yönelik sürekli bir ilgi ve kasıt hâlinde bulunmasını gerektirir. Bu bağlamda irade, var oluşun en temel vasfıdır, varlık anlamında zımnen içerilir ve insanın nesnelere yönelik alaka ve kastının temelinde bulunan bilinç hâline tekabül eder. Dolayısıyla insanın tercih ve davranışları, bilinç içeriğinin gaye hâline geldiği türden davranışlardır. Bu durum, deruni bir ahlâki hayatın ancak ve ancak var oluşun muhtelif hâllerine ilişkin dakikleştirilmiş bir bilince dayanabileceğini gösterir. İnsan öğrendiği her şeyi bir varlık durumu olarak kavramadıkça

o şeye nasıl muamele etmesi gerektiğine yönelik açık bir bilince sahip olamaz. Bu bağlamda insan hayatı sadece sayısını takdir etmekte güçlük çekeceğimiz eylemlerden ibaret değildir. Aynı zamanda ve öncelikle, bilinç ve iradenin hâllerinden ibarettir.

7. Bir şeye ilişkin tercihlerimizin doğrudan veya dolaylı oluşu, hem ona ulaşmanın şartlarını hem de onunla yetkinleşme süreçlerini etkiler. Bu sebeple insanın kendisine nispet edildiği sürece, ahlâki olmakla nitelenemeyecek herhangi bir bilinçli fiil yoktur. Bu durum ahlâki tercihlere karşı oluşan müeyyideleri de etkiler. Vasıtalı fiillerin müeyyidesi, vasıta tarafından belirlenir. Vasıtasız fiillerin müeyyidesi ise bireyin vicdanına kalır. Fakat vicdan sadece bireysel bir bilinç değildir, toplumsal bilinçle örtüştüğü ölçüde vasıtalara ihtiyaç duyar. Bu sebeple vasıtasız fiillerde de toplumsal bilinç müeyyide mercii olarak devreye girer. Bu sonuç, çağdaş özgürlük ve cinsiyet tartışmalarına uygulandığında meselenin daha isabetli bir çerçevede ele alınmasını sağlayacaktır. Bir şeyin inşa olduğu süreçlerin uygun bir tasviri, onun kabil olduğu muhtemel durumları zımnen içerir ve idrak eden öznenin şeyler arasındaki izafetleri görme becerisine bağlı olarak bir kısmını ele verir. Dolayısıyla ahlâki tercihlerin oluşum süreçlerine ilişkin derinlikli bir tahlil, hangi fiil ve durumların hangilerine karşı tercih edildiğini ve nerelerde anlam sapması olduğunu ifşa eder.

8. Ahlâki bilinç, insanın kendisine ve başkasına yönelmesini gerektirdiğine göre ahlâki tecrübenin oluşumu, sadece bireyin kendisinin değil aynı zamanda onu çevreleyen her şeyin bir şekilde fail olduğu karmaşık bir süreçtir. Bu bakımdan erdem ve erdemsizlikler tanımlanabilir durumlar olsa da ulaşılan tanımların saf bir anlam olarak tahakkuku nadiren gerçekleşir. Bu sonuç, çağdaş toplum teorilerinin derinden sorunsallaştırılması gerektiğini gösterir. Bütün

sosyal vasıfların esasında bir izafet olduğunu ihmal eden bütün kavramsallaştırmaların yeniden tartışmaya açılması gerekir. Zira insan fiillerinin tümel hâlleri olan ahlâki vasıfların tamamı, mütezâyif (karşılıklı göreli) kavramlardır. Bu bağlamda ahlâk, iradenin kendisine özdeş bir bilinç ve bu bilincin sonucu veya gereği olan bir hâller bütününden oluşur. Bu sebeple de bireyde meydana gelen erdem ve erdemsizlikler, kalıcı niteliklerden ziyade izafi hâllerdir. Zira hem bilincin kendisi hem de bilincin davranışa dönüşmesini sağlayan eylem süreci değişimlere açıktır. Dolayısıyla ahlâk, varlığa ilişkin idrakin ürpertisini sürekli dinç tutmayı gerektirir. Bu yönüyle ahlâk, özü gereği devrimcidir, muhafazakâr bir ahlâktan bahsetmek ahlâkın doğasına aykırıdır. Ahlâki anlamların istikrarlı toplumsal durumlarda belirli davranışlar olarak dışa vurumu bizi yanıltmamalıdır. Böylesi durumlarda bile ahlâki davranış kalıpları olmasa bile ahlâki vasfı, tahmin edilemeyeceği kadar seyyaldir, insanın kendisine ilişin idrakini ve nitelemelerini murakabe etmesini gerektirir.

İleri Okumalar

Cevizci, A. (2014). *Etik: Ahlâk felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları.

Fahri, M. (2004). *İslam ahlâk teorileri*. M. İskenderoğlu ve A. Arkan (Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.

MacIntyre, A. (2001). *Homerik çağdan yirminci yüzyıla Ethik'in kısa tarihi*. H. Hünler ve S. Zelyüt Hünler (Çev.). İstanbul: Paradigma.

Özturan, H. (2015). *Ahlâk felsefesinin temel problemleri*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.

Özlem, D. (2004). *Etik-ahlâk felsefesi*. İstanbul: İnkılap Yayınları.

Sunar, L. ve Karagöz, L. (2019). *İnsanı yeniden düşünmek modern düşüncede temel tartışmalar*. İstanbul: İlem Yayınları.

Tûsî, N. (2007). *Ahlâk-ı nâsırî*. A. Gafarov ve Z. Şükürov (Çev.). İstanbul: Litera Yayınları.

Türker, Ö. ve Üçer, İ. H. (2019). *İnsan nedir? İslam düşüncesinde insan tasavvurları*. İstanbul: İlem Yayınları.

Türker, Ö. (2019). *Varlık nedir?* İstanbul: Ketebe Yayınları.

Kaynakça

Arslan, A. (2008). *İlkçağ felsefe tarihi: Sokrates'ten Platon'a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Aykıt, A. (2018). Vicdan kavramına eleştirel bir yaklaşım: Müneccimbaşı Ahmed Dede'de ahlâki şuur hali. Y. Cengiz ve S. Çınar (Ed.). *İslam düşüncesinde vicdan kavramı* içinde. Ankara: Nobel Yayıncılık-İLEM Kitaplığı.

Cengiz, Y. (2012). *Mu'tezilede eylem teorisi Kâdî Abdülcebbâr örneği*. İstanbul: Düşün Yayıncılık.

el-Cîlî, A. (1997). *el-İnsânü'l-kâmil*. E. A. S. b. Muhammed (Thk.). Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye.

Cürcânî, S. Ş. (2015). *Şerhu'l-Mevâkıf I-III*. Ö. Türker (Çev.). İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

Cürcânî, S. Ş. (1303). *Hâşiye alâ Levâmi'i'l-esrâr fi şerhi Metâli'i'l-envâr*. İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası.

Demirli, E. (2011). *Sadreddîn Konevî'de bilgi ve varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Demirli, E. (2006). *Füsûsu'l-hikem şerhi. Füsûsu'l-hikem* içinde. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Dostoyevski, F. (2012). *Suç ve ceza*. M. Beyhan (Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Erdoğan, M. (2017). Makâsıd bağlamında Şâtıbî düşüncesinde niyet kavramı. Ö. Türker ve H. B. Başer (Ed.). *Dinî ve felsefi düşüncede niyet* içinde (ss. 65-116). Ankara: Nobel Yayıncılık-İLEM Kitaplığı.

Fârâbî. (1995). *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla.* A. B. Mulhem (Nşr.). Beyrut: Dar ve Mektebetu'l-Hilal.

Fârâbî. (1985). *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla.* A. N. Nadir (Nşr.). Beyrut: Dârü'l-Meşrık.

Fârâbî. (1987). *Risaletü't-tenbîh alâ sebîli's-saâde.* S. Halifat (Nşr.). Amman: El-Câmiatü'l-Ürdüniyye.

Fârâbî. (1993). *es-Siyasetü'l-medeniyye.* F. M. Neccar (Nşr.). Beyrut: Dâru'l-Meşrık.

Gazzâlî, E. H. (1983). *İhyâu 'ulûmi'd-dîn.* Beyrut: Dâru'l-ma'rife.

Gazzalî, E. H. (2012). *İtikadda orta yol.* O. Demir (Çev.). İstanbul: Klasik Yayınları.

Gündüz, M. M. (2017). Gazzâlî'nin niyet anlayışı. Ö. Türker ve H. B. Başer (Ed.). *Dinî ve felsefi düşüncede niyet* içinde (ss. 149-164). Ankara: Nobel Yayıncılık-İLEM Kitaplığı.

Hasan el-Basrî, H. (1954). Hasan Basrî'nin kader hakkında Abdülmelik b. Mervân'a mektubu. L. Doğan ve Y. Kutluay (Çev.). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 3*(3-4), 75-84.

Hawking, S. (2018). *Zamanın kısa tarihi.* B. Gönülşen (Çev.). İstanbul: Alfa Yayıncılık.

İbn Miskeveyh. (1983). *Ahlâkı olgunlaştırma.* A. Şener vd. (Çev.). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

İbn Sînâ. (1953). *Aşkın mâhiyeti hakkında risale.* A. Ateş (Nşr. ve Çev.). İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi.

İbn Sînâ. (2006). *Kitâbu'ş-Şifâ ikinci analitikler.* Ö. Türker (Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.

İbn Sînâ. (2013). *Metafizik I.* E. Demirli ve Ö. Türker (Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.

İbn Sînâ. (2005). *Metafizik II.* E. Demirli ve Ö. Türker (Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.

İbn Sînâ. (2010). *Arifler ve olağanüstü hadiselerin sırları* (Fahreddin er-Râzî şerhiyle birlikte). Ö. Türker (Çev.). İstanbul: Hayykitap.

İbnü'l-Arabî. (2006). *Füsûsu'l-hikem.* E. Demirli (Çev. ve Şerh). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Kaya, C. (2009). Peygamberin yasa koyuculuğu: İbn Sînâ'nın amelî felsefe tasavvuruna bir giriş denemesi. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, 14*(27), 57-91.

Kaya, C. (2011). *Varlık ve imkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya imkânın tarihi*. İstanbul: Klasik Yayınları.

Kazerûnî. (2014). *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*. M. Demir ve G. Şensoy (Çev.). İstanbul: Yazma Eserler Kurumu.

Konevî, S. (2013). *Tasavvuf metafiziği*. E. Demirli (Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.

Okuyucu, N. (2017). Fiillerin dünya ve ahirette karşılık bulmasını sağlayan bir irade olarak niyet: Karâfî'nin El-Ümniyye Fî İdrâki'n-Niyye adlı eseri bağlamında bir inceleme. Ö. Türker ve H. B. Başer (Ed.). *Dinî ve felsefi düşüncede niyet* içinde (ss. 21-63). Ankara: Nobel Yayıncılık-İLEM Kitaplığı.

Özturan, H. (2013). *Akıl ve ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de ahlâkın kaynağı*. İstanbul: Klasik Yayınları.

Râzî, F. (1987). *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*. A. H. es-Sekâ (Nşr.). Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî.

Sadrüşşerîa. (1998/1419). *et-Tavzîh şerhu't-Tenkîh* (*Tenkîh* ve *Telvîh*'le birlikte). M. A. Derviş (Nşr.). Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam.

Tan, M. N. (2017). Teşekkül dönemi tasavvuf metinlerinde niyet konusu. Ö. Türker ve H. B. Başer (Ed.). *Dinî ve felsefi düşüncede niyet* içinde (ss. 117-148). Ankara: Nobel Yayıncılık-İLEM Kitaplığı.

Taşköprizâde. (2014). *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye ahlâk-ı adudiyye şerhi*. E. İçöz ve M. Arıcı (Çev. ve Nşr.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

Teftâzânî. (1998/1419). *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh*. M. A. Derviş (Nşr.). Beyrut: Dârü'l-Erkam.

Tehânevî, M. A. (1996). *Keşşâfu ıstılâhâtil'l-fünûn ve'l-ulûm*. A. Dahrûc (Nşr.). Beyrut: Mektebetü Lübnân.

Türker, Ö. (2011). İslam düşüncesinde ilimler tasnifi. *İstanbul Sosyoloji Dergisi, 22*, 533-556.

Türker, Ö. (2015). Var olma çabası olarak ahlâk. Ö. Türker (Ed.). *Ahlâkın temeli* içinde (ss. 107-117). Ankara: Nobel Yayınları.

Türker, Ö. (2015). Varlık olmak bakımından varlık üzerine konuşmanın imkânı: İslam metafizik geleneklerinden hareketle bir analiz. *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Dergisi*, *2*(3), 1-33.

Yunus Emre. (2008). *Dîvân*. M. Tatçı (Hzl.). İstanbul: H Yayınları.

Dizin

A

Abdülkerim el-Cîlî, 101
âbid, 106, 107
ahlâk, 107, 162
Ahlâk, 107, 162
Ahlâki bilincin nesnelliği, 86
ahlâki bilinç, 7, 12, 64, 65, 78, 80, 81, 82, 86, 91, 92, 142
ahlâki öncüller, 78, 80, 84, 85, 86, 91, 92
Ahlâk kitapları, 162
akıl, 15, 34, 36, 43, 45, 46, 48, 56, 62, 72, 74, 75, 78, 80, 81, 85, 87, 89, 91, 92, 104, 105, 107, 153, 161, 162, 163
akıllar, 34, 35, 52
ameliyyat, 66, 68, 69, 70, 74
Âmirî, 38, 40, 109
anlam, 20, 21, 32, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 56, 57, 62, 90, 99, 109, 111, 117, 129, 151, 157, 159, 163, 165, 167, 168, 170
Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla, 77, 174
arif, 106, 107
Aristoteles, 7, 33, 34, 36, 43, 44, 82, 175
aşk, 101, 102, 154
a'yân-ı sâbite, 43, 44
azim, 94, 96, 97, 100, 101

B

Bâkıllânî, 99
Basra Mu'tezilesi, 97
başkalık, 142, 143, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 154, 156, 158, 159, 160, 161, 163, 167
Batlamyus, 34
bilfiil akıl, 112
Bilgi teorisi, 94
bilmeleke akıl, 82
Buhârî, 157
burhani bilgi, 111

C

Cafer b. Harb, 97

D

daimon, 81
devr-i maiyyet, 146
doğa, 33, 36, 84, 108
doğrudan fiiller, 132

dolaylı fiiller, 115, 130
Dostoyevski, 133, 134, 173
duyular, 45, 50, 80, 92, 104

E

Ebû Abdullah el-Basrî, 99
Ebû Alî el-Cübbâî, 97
Ebû Hanîfe, 65, 66, 68, 72, 74
Ebû Hâşim el-Cübbâî, 7, 29, 88, 97
Ebû Hüzeyl el-Allâf, 97
Ehl-i Sünnet, 37, 90, 94
el-Edebü'l-Müfred, 157
el-felekü'l-muhît, 34
el-fıkhu'l-asğar, 68
el-fıkhu'l-ekber, 68
el-İnsânü'l-Kâmil, 101
el-İşârât ve't-tenbîhât, 106
el-Melâhimî, 88
el-muharrikü'l-evvel, 33
el-vücûdu'l-hâs, 44
Eş'arî, 87, 96, 97, 98, 100
Eş'arîler, 87, 96, 97, 98, 101

F

Faal Akıl, 34, 79
Fârâbî, 4, 7, 26, 34, 40, 53, 55, 60, 62, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 84, 87, 109, 120, 130, 164, 174, 175
fronesis, 82
fuâd, 102

G

garâm, 102
garîzî, 77
Gazzâlî, 4, 88, 109, 174

H

hâdis irade, 97, 101
Hasan el-Basrî, 99, 174
hâtır, 28, 31, 103
hayal, 56, 79
hayr, 54, 57
Hayy b. Yakzan, 52
hevâ, 102
heyulani akıl, 75, 81
hiss-i müşterek, 79
hubb, 102

I

İcî, 99
İbn Miskeveyh, 109, 164, 174
İbn Sînâ, 4, 26, 34, 37, 38, 40, 43, 44, 45, 60, 62, 73, 75, 83, 87, 106, 107, 108, 116, 117, 123, 130, 153, 154, 156, 161, 162, 164, 174, 175
İbn Tufeyl, 52
idrak, 30, 39, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 55, 60, 61, 62, 67, 68, 69, 70, 71, 74, 76, 85, 87, 90, 93, 106, 126, 141, 143, 147, 150, 151, 153, 155, 156, 168, 169, 170
ihtiyar, 51, 54, 105, 123
İhvân-ı Safâ, 40
İhyâ, 109
ikinci yetkinlikler, 60
ilim, 83
İlk Felsefeye (Metafiziğe), 83
ilksel, 56, 78, 83, 87, 92
irade, 13, 17, 28, 30, 36, 52, 53, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 102, 104, 106, 109, 112, 113, 116, 117, 118, 123, 129, 143, 161, 169, 175
İtikadiyyat, 66
iyilik, 11, 52, 54, 56, 57, 59, 60, 78, 84, 85, 87, 89, 90, 91, 115,

116, 122, 123, 124, 125, 126, 130, 132, 140, 144, 147, 156, 157, 163

K

Kader Risâlesi, 99
Kant, 7, 16, 36, 39
Kelam, 37, 38
kesb teorisi, 99
Keşşâf, 100, 109
Kindî, 109
külli akıl, 34
külli nefs, 34

M

Makâsıd, 173
Mâtürîdî, 100
Mâtürîdîler, 14
melekeler, 107
metafizik, 4, 8, 11, 12, 15, 16, 18, 19, 20, 29, 31, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 50, 55, 59, 61, 62, 75, 77, 82, 83, 87, 104, 122, 125, 138, 143, 154, 155, 156, 163, 168, 169, 175
meyil, 94, 95, 96, 100, 101, 112, 117, 118
meyil teorisi ve, 94
mutluluk, 107
mütezâyif, 146, 147, 148, 171

N

nâtık, 162
Nazzâm, 97, 99
nefs, 17, 26, 28, 33, 34, 35, 36, 37, 46, 67, 69, 70, 71, 75, 79, 81, 82, 87, 108, 162, 163
Nefs, 108
nefs-i nâtıka, 162
Newton, 35
niyet, 94, 98, 100, 101, 102, 105, 106, 109, 112, 113, 173, 174, 175

S

sabâbe, 101
Sadeddin et-Teftâzânî, 65
Sadreddin Konevî, 61
Sadrüşşerîa, 13, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 78, 90, 137, 175
Sahâif, 100
saik, 101, 118
Seyyid Şerif el-Cürcânî, 4, 97, 98
Shakespeare, 134
sıfat teorisi, 94, 98, 100
Sokrates, 81, 173
Suç ve Ceza, 133
sudûr teorisi, 34, 35
Şâtıbî, 110, 113, 173
şeğaf, 102

T

taakkul, 82
tasavvuf, 18, 38, 40, 64, 66, 68, 69, 71, 113, 175
Taşköprizâde, 84, 85, 175
tavassut melekesi, 162
Tavzîh, 13, 65, 67, 175
teellüh, 112
Tehânevî, 94, 100, 103, 109, 175
tekil anlamlar, 43, 45, 49
Telvîh, 65, 66, 175
Tenbîh, 78
teveccüh, 94

V

vahdet-i vücûd, 18, 32, 38
varlık, 8, 17, 20, 21, 27, 28, 30, 32,

35, 38, 39, 40, 42, 44, 46, 50, 51, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 67, 75, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 87, 91, 105, 108, 111, 113, 116, 119, 120, 122, 128, 131, 143, 145, 146, 148, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 160, 161, 163, 164, 165, 167, 169, 173, 175
vasat, 115, 124, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 132, 133, 137, 140
vasıta, 114, 115, 122, 124, 126, 127, 131, 133, 135, 136, 140, 170
vehim, 43, 60, 79
velâ, 101
vicdan, 64, 65, 69, 71, 81, 91, 93, 137, 140, 170, 173
vicdaniyyat, 64, 66, 68, 69, 70, 74, 79, 81, 89, 90, 91, 92, 93, 137
vucûh teorisi, 88
vüdd, 102

Y

yasa, 108
Yeni Eflâtuncu, 34
Yunus Emre, 62, 175

Z

zâhid, 106, 107

AHLÂK

ÖMER TÜRKER

Bu kitap, ahlâkın gücü ve işlevlerini önemli ölçüde hukuka ve siyasete bıraktığı modern dönemde ahlâk alanında bir krizle karşı karşıya olduğumuz kabulüyle yazılmıştır. Kriz hem modern dönemi inşa eden Batı düşüncesinde hem de Batı düşüncesinin şu veya bu açıdan etkisinde kalan diğer medeniyetlerde kendisini hissettirmektedir. Bugün ahlâkın fâili olarak insan, iyinin yitirildiği ve ahlâkın asli sorusunun unutulduğu bir bireysel ve toplumsal hayata mahkûm olmakla sınanmaktadır. Bu sebeple bu kitapta tanım, anlam ve eylem olarak iyiye ulaşmanın bir çerçevesi çıkarılmaktadır. Elinizdeki kitapta ahlâki farkındalık, tecrübe ve kararların oluşum süreci tartışılmaktadır. Bu anlamda kitap ahlâka yeni bir bakış getirmekte ve ahlâk için nesnel bir zemin oluşturmaktadır. Ahlâkiliğin sorgulandığı günümüz dünyasında bu nesnel zemin siyasetten iktisada, sanattan topluma tüm alanlarda kurucu bir rol oynayacaktır.

KİTAP NO	DİZİ ADI	AHLÂK ÖMER TÜRKER	9 786257 014045
214	TEMEL BİR MESELE		28 TL
			KDV'den muaftır