

Pratik Felsefenin Yeniden İnşası

AHLÂKÎLİĞİN DOĞASI

ÖMER TÜRKER

KETEBE

ISBN: 978-625-7303-05-7
© 2018 Ketebe Kitap ve Dergi Yayıncılığı A.Ş.

ketebe.com

Ketebe Yayınları: 398 | **Felsefe-Bilim**

Yayın Yönetmeni
Furkan Çalışkan

Dizi Editörü
Yusuf Genç

Yayıma Hazırlayan
Elmin Aliyev

Düzelti
Samet Tınas

Kapak
Harun Tan

Mizanpaj
Nilgün Sönmez

1. BASKI

Ocak 2021
İstanbul

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
Mega Basım Yayın San. ve Tic. A.Ş.
Cihangir Mah. Güvercin Cad.
No: 3/1 Baha İş Merkezi A Blok
Kat: 2 34310 Haramidere -
Avcılar / İstanbul Sertifika No: 44452
Tel: 212.412 17 00

Kapak görseli: Gülnihal Küpeli, Esrar (70x100 cm).

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

Pratik Felsefenin Yeniden İnşası

Ahlâkîliğin Doğası



ÖMER TÜRKER

KETEBE

Ömer Türker

1997 yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1999 yılında Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Mukatil b. Süleyman'ın Tevil Anlayışı" başlıklı, erken dönem Kur'an tefsirinin bilgi teorisi açısından teorik çerçevesini inceleyen yüksek lisans 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?, Ahlâk, Anlamı Tamamlamak, İslam Düşüncesi Kelam Felsefe Tasavvuf, İslam Felsefesine Konusal Giriş* başlıklı kitaplarının yanı sıra Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, Fahreddin Râzî ve Seyyid Şerif Cürcânî gibi önde gelen filozof ve düşünürlerden çevirileri bulunan Ömer Türker'in çalışmaları, metafizik ve bilgi teorisi üzerine yoğunlaşmıştır.

İÇİNDEKİLER

Önsöz 7

Giriş

Ahlâkın Bilim Olma Süreci Niçin Tamamlanamamıştır? 9

1. Ahlâk Vasfının Dolayımsızlığı ve Kapsamı 17
2. Ahlâkîliğe İlişkin Araştırma Yapan Bir Bilimin Konu ve Kapsam Bakımından Tümelliği 31
3. Vasıtalı ve Vasıtasız İrâdî Fiiller 39
4. Vasat ve Uygunluk Ölçütü Arasındaki İlişki 49
5. Ahlâkî Anlamın Özdeşliği 65
6. Ahlâkî Öznenin Birliği veya Özdeşliği 79
7. Ahlâkî Anlamın Daraltılması 113

ÖNSÖZ

İnsan irâdesiyle meydana gelen varlık alanı, bizim de tanığı olduğumuz geç modern dönemde bir bütün olarak kriz yaşamaktadır. Öteden beri Batı'yla karşılaşma tecrübesinin, Batı dışı toplumlarda derin krizlere yol açtığı düşünülür. Kriz ekseriyetle Batı karşısında siyasî ve kültürel mağlubiyetin yarattığı çok yönlü yıkıntıya bağlanır. Fakat ilerleyen zaman gösterdi ki krizin sebebi, Batı dışı toplumların siyasî ve kültürel mağlubiyeti değildir. Bu toplumlar, galiplere benzediklerinde kriz sadece devam etmemekte daha da derinleşmektedir. Çünkü bir toplumun kültürel olarak galip ya da mağlup oluşundan tamamen bağımsız şekilde pratik hayatı inşa eden ilkelere kaynaklık eden Batı felsefesinin kendisi, krizi diğer toplumlardan daha derin yaşamaktadır. İnsan idrakine açılan bütün alanlara uzanan bu kriz, genel olarak, "Neyi yapmalıyım?" ve "Niçin yapmalıyım?" sorularının, hayatın maddî şartlarına ve insanın maddî arzularına indirgenerek ele alınmasının ortaya çıkardığı bir *unutkan*lık hâli olarak ifade edilebilir. Toplumların sorun çözme becerileri vardır ve kimi zaman krizler, çözümlerin oluşturduğu hissizlik ortamında nihai bir çözüme kavuşmuş gibi görünebilir. Fakat bu kriz, insan hayatının

maddî şartlarının daha elverişli hâle getirilmesinin sağladığı konformizme feda edilemeyecek kadar yıkıcı ve ivedi bir sorun hâline gelmiştir.

İnsanın metafizik anlamda mesul veya mükellef bir varlık olduğu düşüncesini yeniden kazanarak, insanî varlık alanını bu düşünce doğrultusunda bilimsel bir çalışmanın konusu hâline getirmediğimiz takdirde fikrî seviyede bu sorunun üstesinden gelmek de mümkün görünmemektedir. Bu, hiç kuşkusuz İslam ve Batı düşünce geleneklerinde insanî varlık hakkında ortaya konan görüş ve teorileri yeniden temellük ederek her iki düşünce geleneğinin içinde bulunduğumuz krize imkân veren, yol açan veya duçar eden sorunlarını olabildiğince ayrıntılı şekilde tartışmayı ve aşmayı gerektirmektedir. Bu, hem insan olarak kendimize ilişkin tefekkürümüzün icap ettiği bir vecibedir hem de Müslüman olarak var olabilmek için ihtiyaç duyduğumuz fikrî zeminin yeniden inşası için kaçınılmaz bir mükellefiyettir. Elinizdeki kitap, böylesi bir düşünceden hareketle yeniden inşa etmeyi düşündüğüm pratik felsefe serisinin ilk halkasını oluşturmaktadır.

Kitabın taslak hâlini muhterem dostlarım A. Ayhan Çitil ve Yunus Cengiz baştan sona okuyup görüş ve eleştirilerini iletti. Sevgili dostum Lütfi Sunar girişi okuyarak tashih, öneri ve eleştirilerini iletti. Kendilerine minnettarım. Onların eleştirilerinin en azından bir kısmını izale edecek ilave ve tashih yaptığımı sanıyorum. Ketebe Yayınları'ndan çıkan diğer kitaplarımda olduğu gibi bu kitabın da yayın sürecini yöneten sevgili Yusuf Genç'e ve yayında emeği geçen diğer yayınevi çalışanlarına teşekkür ediyorum. Maksadım, ahlâkın ana yurdunu herkesten önce kendim için yeniden keşfetmektir. Şayet okurlar da benimle ortak bir zeminde buluşursa bahtiyar olurum.

Ömer Türker

GİRİŞ

AHLÂKIN BİLİM OLMA SÜRECİ NİÇİN TAMAMLANAMAMIŞTIR?

Genel olarak Müslüman ve Batılı düşünürler; ahlâkî öznenin mahiyeti, ahlâkın metafizik temeli, ahlâkî bilginin değeri, ahlâkî yetkinlik ve zaafların tahlili hususunda oldukça verimli çalışmalar yapmıştır. Platon, Aristoteles, Fârâbî, Gazzâlî ve Kant gibi ahlâk düşüncesi tarihinde etkili olmuş düşünürlerin eserleri incelendiğinde şimdiye kadar yaşayan filozofların ahlâkî incelemelerinin esas itibariyle iki yöne yoğunlaştığı görülür.

Birincisi, ahlâkî bilincin oluşum sürecinin olabildiğince uygun bir tahlilidir. Bu çaba, Platon'dan modern döneme kadar bütün ahlâk düşünürlerinde görülür. İslam düşünce tarihinde birbirinden bağımsız şekilde kelâm ve felsefe geleneklerinde ahlâkî bilgilerimizin oluşum süreci ve ahlâkî öncüllerimizin kaynağı üzerine araştırma yapılmıştır. Bilhassa erken Mutezîlîler ahlâkî bilincimizin içeriği hakkında modernleşme tecrübesine kadar devam eden oldukça

ayrıntılı bir tartışma geleneği başlatmıştır. Mâtürîdî, Debbûsî, Cüveynî, Gazzâlî, Fahreddin Râzî, Sadrüşşeria, Teftâzânî, Cürcânî, Kemalpaşazâde, Taşköprîzâde gibi kelâmcı ve usulcüler bu geleneği devam ettirmiştir. Felsefe geleneğindeyse Fârâbî ve İbn Sînâ'da bu hususta kayda değer tahliller bulunur. Her iki düşünürün eserleri az fakat oldukça etkili açıklamalar barındırır. Batı felsefesi geleneğinde Kant, ahlâkî bilgilerin oluşum sürecini tarihte eşine az rastlanır bir derinlikte ele almıştır.

İkincisi, ahlâkî erdem ve erdemsizliklerin belirlenmesi, tanımlanması ve olabildiğince ayrıntılı bir şekilde sayılmasıdır. Özellikle Aristoteles'ten itibaren ahlâk çalışmalarının bu hususta büyük mesafe kat ettiği söylenebilir. İslam düşünce geleneğinde Fârâbî, Mâverdî, Râgıb el-Isfâhânî'de görülen ayrıntı, Gazzâlî'de zirveye ulaşır. 13. yüzyıldan sonra ahlâk kitapları, kelâm, felsefe, tasavvuf geleneklerine hadislerdeki içeriği de dâhil ederek erdem ve erdemsizliklerin hem sayımı ve tanımı hem de zümrelere göre dağılımı hususunda oldukça ayrıntılı bir inceleme içerir. Bu incelemelerin Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Âlâî*'si ile hem tasvir hem de üslup bakımından zirveye ulaştığı söylenebilir. Öyle ki İslam düşüncesi tarihinde daha önce kaleme alınan hiçbir ahlâk eseri, yazıldığı dilde, *Ahlâk-ı Âlâî* kadar güçlü bir içerik ile eşsiz bir edebî anlatıyı birleştirmemiştir.

Fakat bütün bu başarılara rağmen ahlâk alanının bir bilim olarak kuruluş sürecinin tamamlandığı söylenemez. Bunun sebebi, ilk bakışta akla geleceği üzere ahlâk araştırmalarının normatif karakteri değildir. Zira ahlâk alanında meselenin normatif olarak ele alınmasının bir takım ciddi sonuçları olmakla birlikte ahlâkın hakiki anlamda bir bilim olarak kuruluşunun tamamlanmamış olmasının nedeni, normatifliğin bir türü olması değildir. Hatta herhangi bir ahlâkî inceleme normatiflikten tamamen koparıldığında ahlâk araştırması olmaktan da çıkmaktadır.

Ahlâk alanının bilim olarak kuruluşunun henüz tamamlanmamış olmasının nedeni, hem İslam hem de Batı düşünce geleneğinde ahlâkî özne ve anlamların, hakikatte hareketsiz nesneler olarak ele alınmasıdır. Bu bakımdan ahlâk incelemelerinin temel bir kusuru vardır: Bu incelemelerin neredeyse tamamı, dondurulmuş anlamlar olarak tasarlanan erdemler ve erdemsizlikler üzerine yoğunlaşmıştır. Ahlâk kitapları ne ahlâkî öznenin mahiyeti, birliği, sürekliliği ve parçalılığı üzerine yeterince eğilir ne de ahlâkî anlamların muhtelif tezahürleri üzerine yoğunlaşarak anlamın oluşumu, birliği, sürekliliği, bozulması ve parçalılığını ortaya koyarlar.

Kuşkusuz bu zaaf, klasik düşünürlerin ahlâkî özne ve anlamın hareketli nesneler olduğunun farkında olmadıkları anlamına gelmez. Dinî düşünce geleneği mensupları daha ziyade dindarlığın çeşitli seviyeleri bağlamında bu durumun derin bir kavrayışına sahiptir. Özellikle sûfiler, hem ahlâkî öznenin hem de ahlâkî anlamın dönüşüm sürecine dair açık bir bilince sahiptir. Hâller ve makamlar üzerine sûfilerin ifadeleri aslında böylesi bir bilincin eseridir. Bu bakımdan tasavvufî ahlâkın hâlâ hakkıyla incelendiği söylenemez. Yine mütekellim ve muhaddisler, dindarlığın muhtelif seviyelerinin farkındadırlar ve niyet-amel ilişkisini ele aldıkları bağlamlardan biri de budur. Filozoflar, bir insanın fizikten metafiziğe yükselme sürecini nefsin (ruh) kuvveden fiile intikâl aşamaları olarak vaz ettiklerinde aynı zamanda ahlâkî öznenin ve genel olarak ahlâkî bilincin dönüşüm sürecine de işaret ederler. Nitekim onların "soyutlanma" (*tecerrüd*) ifadesi, hem anlamın hem de bilen öznenin dönüşümüne işaret eder. Fakat bunların hiçbiri, ahlâkî özneyi ve ahlâkî anlamı müstakil bir inceleme konusu yapmaz. Ahlâkî özne ve anlamın ontolojisine dair incelemeler, genel varlık düşüncesi içinde ya buharlaşır ya da kimi zaman önemli kimi zaman önemsiz bir parça olarak kalır.

Yine de İslam düşünce geleneğinde ahlâkî özne ve ahlâkî anlamın dönüşüm süreci hakkında başarılı metinler yazıl-

mıştır. Fahreddin Râzî'nin *Risâle fi'l-lezzât ve'l-âlâm*'ı gibi küçük hacimli eserleri istisna edersek bu metinler arasında özellikle Gazzâlî'nin *İhyâu ulûmi'd-dîn*'i ile Muhiyddin İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'sinin hususi bir yeri olduğunu belirtmek gerekir. *İhyâ*'nın "rubu'l-mühlikât" ve "rubu'l-münciyât" bahisleri, ahlâkî zaaflar ile ahlâkî yetkinlikleri insan zihni ve davranışlarının dönüşüm süreçlerine işaret ederek tahlil eder. *Fütûhât*'ta ise insanın kulluk sürecindeki temel durakları, hazlar, beklentiler, yetersizlikler ve yetkinlikler bağlamında tahlil edilir. Fakat her iki eser de münhasıran ahlâkı tecrid ederek ele almaz. Zira kaygıları, insanın kendisine ilişkin bilgisi ile Allah'a dair bilgisinin şeffaflık, derinlik ve yetkinlik bakımından paralel olduğunu ortaya koymaktır. Bu sebeple söz konusu metinlerin ihtiva ettiği ahlâkî bilincin bireysel ve toplumsal tezahürlerinin soyutlanması ve müstakil bir ontolojiye kavuşturularak ikmâl edilmesi gerekir.

Batı düşüncesinde Spinoza'nın ahlâk metafiziğinin ve Kant'ın ahlâk epistemolojisinin müstakil bir ehemmiyeti vardır. Fakat Spinoza'nın ahlâka dair çalışmaları, karakter itibariyle İslam düşünce geleneğiyle benzeşir; aynı çizgide kaleme alınmıştır ve özellikle zorunlu-mümkün ayrımı üzerine kurulu tahlillerinde açıkça İbn Sînâ etkisini yansıtır. Aslına bakılırsa Kıta Avrupa'sında Kant'a kadar yaşayan ahlâk düşünürlerinin neredeyse tamamı, müteahhirûn dönemi İslam düşünürlerinin mukâbili sayılabilir. Kant'ın ahlâka dair çalışmaları ise, bir bütün olarak Kant felsefesinin özgünlüğünü saklı tutmak kaydıyla, kelâmcı ve usulcülerin, metaetik tartışmalarının ayrıntılı bir devamı sayılabilir ve özellikle de erken Mutezilîlerin öğretileriyle benzeşir. Oysa ahlâkî bilginin oluşum süreci ve doğruluk değerine ilişkin tartışmalar ile erdem ve erdemsizliklerin tanım, sayım ve tasnifine dair tartışmalar, ahlâkın vazgeçilmez parçası olmakla birlikte mütekâmil bir ahlâk biliminin bütününü ifade etmez. Batı felsefesinde Analitik geleneğin öncülerinden David Hume gibi isimleri bu yargılardan istisna et-

mek gerekir. Hume'ın başlattığı tefekkür tarzı bilhassa Sanayi Devrimi sonrasında etkili bir araştırma alanını doğuracaktır.

Modern Batı düşüncesinde ahlâkın ontolojisi söz konusu olduğunda dikkate değer alanlardan biri, sosyolojidir. Bilindiği üzere sosyoloji, Sanayi Devrimi sonrasında ortaya çıkan yeni toplumun varlık zeminini yani ahlâkını inşa etmek için geliştirilmiştir. Gelenek, otorite, statü, kutsal, emek ve yabancılaşma gibi kavramların derinlemesine ele alındığı bu bilim, asıl itibariyle yeni toplumsal düzende ahlâkî değerlerin nasıl oluştuğu, bireysel ve toplumsal hayatın nasıl idame ettirildiği sorularına cevap vermek amacını güder. Tocqueville, Marx, Weber ve Durkheim gibi kurucu düşünülerin inşa ettiği yeni çerçeve ve kavramlar dağarcığı, etkileyici bir tahlil gücüne sahip olmuş ve modern toplumsal düzeni çözümlemenin referansına dönüşmüştür. Lâkin sosyal bilimler, sanayileşmiş toplumların değişim süreçlerini tahlile yoğunlaşarak değerden bağımsız bir olgu çözümlemesi yapar. Her ne kadar "birey", sosyal bilimlerin temel kavramlarından biri olsa da ahlâkın bireysel yönü, cemaat, cemiyet ve kurum tahlillerinde buharlaşır. Oysa ahlâk, ne denli toplumsal yapılarla irtibatlı ve bunlara bağlı olursa olsun özünde bireyseldir, bireysel bir yetkinlik tanımına dayanır; hangi tür tercih ve davranışların bireyi yetkinleştireceğinin (ve kendi amacına ulaştıracağının) izini sürer. Tam da bu sebeple ahlâkı hukuka dönüştürecek şekilde bireyselleşmiş normatif değerlendirmelerden bağımsız olarak ele almak, ahlâk olmayan bir ahlâkla uğraşmak demektir. Bu bakımdan sosyal bilimler, toplumun bir üyesi olarak bireyi ve bireyin hayat bulduğu toplumsal vasatı tahlil eder, toplumsal yetkinliği daha ziyade iktisadî ve teknik gelişmişlik olarak değerlendirir; herhangi bir olguyu *değer*lendirme ölçütü de bu olgunun gelişmişlik anlamında kamusal yetkinliğe katkısıdır. Dolayısıyla sosyolojik tahliller, ahlâkî özne ve anlamın birliği, parçalılığı, sürekliliği, kesintiye uğraması sorunuyla kısmen hatta bazı durumlarda nadiren

ilgilidir. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında özellikle Rawls, Notzick, McIntyre ve Habermas gibi çağdaş sosyal teorisyenlerle yenilenen toplum teorisi çalışmalarında, bireyin tekilliği ile toplumun birliğini birleştirecek değer zeminini kurmak hedeflenir. Fakat burada da ahlâkın yasaya devredildiği nesnelleşmiş bir normativite amaçlanır.

Kuşkusuz bu durum, sosyal bilim çalışmalarının, ahlâka ilişkin derinlikli bir araştırmaya verimli katkılar sağlamayacağı anlamına gelmez. Hatta modern dönemde ahlâkın epistemolojisine ilişkin araştırmaları münhasıran filozofların ilgilendiği bir çalışma alanı olarak bir kenara bırakırsak, sosyal bilimlerin, özellikle ahlâkın toplumsal boyutuyla ilgili araştırmalara katkı sağlayacağı aşikârdır. Benzer bir durum, siyasî düzen ve kurumların tahlilini yapan siyaset teorisi çalışmaları için de geçerlidir. Aslında toplumla ilgili bütün disiplinler, ahlâkî özne ve anlamın toplumsal vasatına şu veya bu ölçüde değinir ve değindiği ölçüde de ahlâk alanına katkı sağlar. Yine ahlâkî meleke ve huylar, insanın bedensel ve zihinsel özellikleriyle irtibatlı olduğu ölçüde tıp, psikoloji gibi beden ve zihinle ilgili disiplinler, ahlâkla ilgili hâle gelir. Fakat bunların hiçbiri bütüncül katkı sunmaya elverişli değildir. Zira bütün bu disiplinlerin ahlâk araştırmasına katkısı, tasavvurî veya kavramsal bilgi düzeyindedir. Aristotelesçi burhân teorisiyle ifade edecek olursak ahlâk bilimi, bu bilimlerden kavramsal ilke aktarımı yapabilir. Hâlbuki ahlâk, esas itibariyle tasdik oluşturmayı amaçlayan bir alandır. Yaptığı araştırmalardan normatif sonuca ulaşmayan bir disiplin kesinlikle ahlâk olarak adlandırılmayı hak etmez. Çünkü ahlâk, sonuç itibariyle "neyi yapmalıyım" sorusunun cevabını bulmayı amaçlar ve bulduğu cevabın da zaman zaman insana rağmen insanı mutlu edeceğini varsayar. Düşünce tarihinde bütün büyük ahlâk düşünürlerinin, hazcı ahlâk kuramlarında alenen veya zımnen ahlâkî bir kusur görmesinin nedeni de budur.

Ahlâk alanındaki bu eksiklik, siyaset, iktisat ve toplumbilim

gibi pratik felsefenin bütün alanlarına sirayet etmektedir. Dolayısıyla ahlâkın bir bilim olarak kuruluş sürecinin tamamlanması aynı zamanda pratik felsefenin de yeniden inşasını gerekli kıldığından bu çalışma, bir bütün olarak pratik felsefeyi yeniden inşa etme hedefinin ilk adımını oluşturmaktadır.[1] Kitabın temel sorusu, ahlâkîliğin ne anlama geldiğidir. Ahlâkîliğin mahiyetine veya tabiatına ilişkin bir çözümleme, aynı zamanda onun niçin ve nasıl tahakkuk ettiği sorularına da cevap teşkil eder. Zira ahlâkîlik, sebebini ve keyfiyetini tazammun eden bir vasıftır. Bu sebeple kitapta ahlâkîliğin hem sebebi hem de tahakkuku incelenmektedir.

Eserdeki bütün değerlendirmelerin hareket noktası şudur: Ahlâkîlik, doğası gereği, metafizik bir kavrayışa dayanır. Bu kavrayışın zemini, insanın kendisine ve varlığa ilişkin idrakidir. Benlik bilincinde özetlenebilecek bu idrak, bireysel ve toplumsal boyutlara sahiptir, sürekli bir yenilenme ve gelişme hâlindedir fakat yine de kendisi kalmaya devam eder, zira bilinç mertebelerinin en ileri seviyesinde meydana gelir. Dolayısıyla ahlâkî tercihler, bilincin kendinde ve kendisi içindir. Bu sebeple ahlâkı duygulara, bireylerin veya toplumların çıkarlarına yahut bir arada yaşama kuralları anlamında örfe veya hukuka indirgeyen bütün görüşler, bu kitapta zımnen eleştirilmekte ve ahlâktan uzaklaşma yahut sapma olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda kitabın amacı, ahlâkîliğin aslî anlamını ve bu anlamın bireysel ve toplumsal zihinde nasıl bulunduğunu ifşa etmektir.

Kitabın bölümleri, ahlâkın olgusal bir incelemesinin nasıl olması gerektiğini ortaya koyacak şekilde tasarlanmıştır. Bu

1 Kuşkusuz böyle bir hedef, daha ayrıntılı bir giriş yazarak ahlâkî dağarcığın kapsamlı bir tenkidini gerektirir. Burada ise yalnızca ahlâkın bir bilim olarak kuruluş sürecinin niçin hâlâtamamlanamadığı sorusunun cevabına işaret ettim. Çünkü belirttiğim gibi bu kitap, pratik felsefeyi bir bütün olarak yeniden ele almayı arzuladığım bir dizi kitabın ilk kısmı veya bölümü mesabesindedir. Ancak bütün kısımlar tamamlandıktan sonra ahlâkî tefekkürün tarihine dair ayrıntılı bir giriş yazmak anlamlı olacaktır.

bakımdan birinci bölümde ahlâkî vasfının anlam ve kapsamını açıkladım. İkinci bölümde birinci bölümdeki açıklamalara dayanarak ahlâkın insanî varlık alanının tümel disiplini olduğu görüşünü ileri sürdüm. Üçüncü bölümde insana nispet edilen ahlâkî fiillerin vasıtalı ve vasıtasız oluşunu ele alarak ahlâkî eylemin bireysel ve toplumsal vasatını açıklamaya çalıştım. Dördüncü bölümde ahlâkî bir fiilin uygunluk ölçütünün kim tarafından belirlendiği sorusunu cevapladım. Beşinci, altıncı ve yedinci bölümlerde ahlâkî anlam ve ahlâkî öznenin birliği, parçalılığı, sürekliliği ve süreksizliği meselelerini ele aldım. Bir sonraki kitapta ahlâkî farkındalığın kavram ve önerme formuna evrilme sürecini ele alarak ahlâka dair bilgilerimizin nasıl oluştuğu sorusunu cevaplamaya çalışacağım.

1.

AHLÂK VASFININ DOLAYIMSIZLIĞI VE KAPSAMI

İnsan irâdesiyle meydana gelen davranışlar, birer oluş olarak değerlendirildiğinde salt hareketlerden ibarettir. Aslında birer oluş olmak bakımından birbirlerinden tefrik edilmesi mümkün olmayan hareketler bütünü, yapılacak sınıflamalar dikkate alındığında çoğalır ve çeşitlenir. Öncelikle salt hareket olmaları bakımından bilinen hareket kategorilerine bağlı olarak çeşitli sınıflamalara tabi tutulur. Bu bağlamda bir hareketin nitelikte, nicelikte, mekânda, konumda vs. olduğunu söyleriz. Söz gelişi bir insan sağa, sola veya arkaya döndüğünde konumsal bir hareket, durduğu yerde ileri doğru yürüdüğünde mekânsal bir hareket, utanıp kızardığı veya korkup sarardığında niteliksel bir hareket vs. gerçekleştirir. Fakat bu ayrımlar, insan davranışlarını fizik dünyanın bir parçası olmaktan çıkarmaz. Yine insan davranışlarının meydana getirdiği olguları oluşum süreçleri ve nesneleri açısından tefrik edip bunları çeşitli olgulara ayırabilir ve bu olgulara da çeşitli

isimler verebiliriz. Mesela bir insanın bedeninin ihtiyaç duyduğu gıdayı almasına beslenme, gerekli vücut ısısını korumak için bedenini örtmesine giyinme, aynı amaçla ateş yakmasına ısınma, bir başka canlının hayatını yok edecek şekilde onun vücuduna zarar vermesine öldürme, karşısındakine meramını anlatmak için ciğerlerindeki havayı belirli boğumlarla çıkararak seslenmesine konuşma deriz.

Bu bağlamda belirli bir bireye veya insan topluluğuna nispet ettiğimiz bütün fiiller, gerek fâilleri gerek gerçekleştirilme süreçleri bakımından çeşitli adlar aldığı gibi hem birey hem de toplum, gerçekleştirdiği fiil türlerine bağlı olarak çeşitli sıfatlarla nitelenir. Fakat birer hareket olmaktan daha fazla bir durum olmalarına rağmen bütün bunlar, salt bir olgu olmaları bakımından fiziksel dünyanın bir parçası olmaya devam eder. Sadece fiziksel dünyanın parçası olduğu sürece insan fiillerini, olgusal olarak bir insan ferdi veya topluluğu tarafından gerçekleştirilmiş olmalarını insana nispet etmenin hiçbir özel anlamı olamaz. Çünkü aynı sınıflama ve adlandırmalar herhangi bir canlının fiillerinde de yapılabilir. Nitekim bir insanın soğuktan titrediğini söylemek ile mesela bir kuşun soğuktan titrediğini söylemek, titreme eyleminin birisi insan ferdi ve diğeri kuş ferdi üzerinde gerçekleşiyor olmasının ötesinde hiçbir farklılık bildirmez. Yine bir insanın başka bir insanı veya canlıyı öldürdüğünü söylemek ile bir aslanın başka bir aslanı veya canlıyı öldürdüğünü söylemek, öldürme fiilinin olgusal olarak fail ve mefullerini değiştirmekten öte bir anlam ifade etmez. Evet, bu olgusal değişiklik, beraberinde fiilin oluş süreçleriyle ilgili pek çok olgusal farklılığı getirir. Bir insanın soğuktan titremesi ile kuşun soğuktan titremesi, soğuğun derecesi, insan ve kuş bedeninde yol açtığı sonuçlar vs. farklılık arz eder. Yine aslanın öldürmesi ile insanın öldürmesi için de aynı farklılıklar geçerlidir. Fakat bütün bu farklılıklar, söz konusu olgulara fiziksel süreçlerin ötesinde bir anlamı yüklemeyi ne mümkün ne de gerekli kılar. Bu açıdan bakıldığında

nasıl ki taşa taş, akasyaya akasya ve ceylana ceylan denilmesi, sadece fiziksel bir varlığın adlandırılması olup bunun ötesinde bir anlam ifade etmiyorsa insana insan denilmesi de aynı şekilde fiziksel varlığın adlandırılmasına döner ve bunun ötesinde hiçbir anlam ifade etmez. Pekâlâ, bu durum, en azından olgusal olarak "insanî" nitelemesini karşılamaya yeter mi?

Eğer insanın ben idraki fiziksel süreçlere indirgenebilseydi bu sorunun cevabı olumlu olabilirdi. Fakat insanı, diğer canlılardan ayıran ve "insanî" nitelemesinde içerilen bir özellik vardır ki bu özellik yaşadığımız dünyada canlı veya cansız başka hiçbir nesne tarafından içerilmez: İnsanın kendisinin ve diğer varlıkların farkında oluşu. İşte bu varlık idrakinin kendisi fiziksel süreçlere indirgenebilir değildir. Nitekim İbn Sînâ ben idrakinin vasıtasızlığını ve insanın sadece herhangi bir fiilinden değil, aynı zamanda onda parça olarak düşünebileceğimiz her şeyden önceliğini şöyle etmektedir:

> Bir kimse yetkin bir şekilde bir anda yaratıldığını hayal etsin. Fakat gözü dıştaki şeyleri görmesin. Havada veya boşlukta asılı dursun. Duyumsamasını gerektirecek şekilde herhangi bir hava akışına maruz kalmasın. Organları ayrılmış olsun ve hiçbir şekilde birbirine dokunmasın. Sonra da zâtının varlığının sâbit olup olmadığını düşünsün ve zâtının var olduğundan hiçbir kuşkuya kapılmasın. Bununla birlikte iç ve dış organlarından hiçbirini, ne kalbini ne beynini ne de dıştan herhangi bir şeyi olumlamasın. Aksine sadece zâtını olumlasın ve ona uzunluk, genişlik ve derinlik nispet etmesin. Bu durumda bir el veya başka bir organını tahayyül etmesi mümkün olsa bile onu zâtının bir parçası veya şartı olarak tahayyül etmesin.[2]

İbn Sînâ'nın "asılı adam" veya "muallaktaki adam" olarak meşhur olan bu temsili, ilk bakışta düşünülenin aksine hâli

2 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Kitâbu'n-Nefs*, nşr. George Kanavâtî-Saîd Zâyid, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1975, s. 13.

hazırda bulunduğumuz şartların perde arkasını ifşa etmeyi amaçlar. İlk cümlede "yetkin bir şekilde bir anda yaratıldığını hayal etsin" ifadesi, hususi bir imaya sahiptir. Zira İbn Sînâ'ya göre insanın aklî idraki, ancak duyu araçlarının yardımıyla gelişir ve yetkinleşir. Dolayısıyla duyuların yardımı olmaksızın insan nefsinin (rûh) yetkinleşmesi mümkün değildir. Bu sebeple İbn Sînâ işin başında yetkin olarak yaratıldığımızı *hayal* ettirmeye çalışmaktadır. Fakat yetkinleşme sürecini paranteze almak bir hayal olsa da bu hayalin hayal olmayan bir sonucu vardır: Duyuların insan idrakine katkısının olabilmesi için insanın kendisi olarak teşekkül etmesi gerekir. Bu ise insan dediğimiz şey her ne ise onun bütün duyu araçlarından bağımsız bir özelliğinin olmasını gerektirir. İnsanı diğer nesnelerden ayıran özellik, akletmesi olduğuna göre aklî idrak, varlık bakımından duyu araçlarını önceler.

Duyu araçlarını önceleyen akletmenin iki önemli yönü bulunmak zorundadır. Birincisi şudur: İnsanın zâtına veya kendisine ait bir durum olarak akletme faaliyeti, bütün araçları aşkın olduğuna göre bu eylemden söz etmek insanın kendisinden söz etmek demektir. Çünkü bu araçsız fiildir, dolayısıyla da insanın kendisine özgü hakikatinin kendisi dışında yaptığı bir eylem değil, kendi kendisine tecellisi ve zuhuru olarak kavranabilir. İkincisi şudur: Duyuları önceleyen aklî idrakin nesnesi ise kendisi dışında başka bir şey olamaz. Bu demektir ki aklî idrak, insanın bizzat kendisini kavraması yani kendisinin hem özne hem de nesne olması demektir. Bu bakımdan İbn Sînâ, insanın kendisi dışındaki her şeyden bağıntısını koparsak bile onun var olduğunu kabul ettiğimiz sürece kendisini tasdik etmekten alıkoyamayacağımızı söylemektedir. Bu, varlık yükleminin aynı zamanda benlik idrakini zorunlu olarak içerdiği anlamına gelir.

Nitekim Fahreddîn Râzî mutlak varlık idrakinin apaçıklığını iddia ederken İbn Sînâ'nın ben idrakinin önceliğine vurgusunu "ben varım" önermesine çevirerek varlık idrakinin önceliğiyle birleştirir:

İnsanın kendi varlığını bilmesi, müktesep değildir; varlık ise onun varlığının bir parçasıdır. Parçayı bilmek, bütünü bilmekten önce gelir. Müktesep olmayandan önce gelen ise müktesep olmamaya daha lâyıktır. Şayet "insanın kendi varlığını bilmesi, mükteseptir." denirse biz şöyle deriz: Nefis bölümünde bunun yanlışlığını ortaya koyacağız. Böyle olduğunu kabul etsek bile bu, kastettiğimizi şeyi zedelemez, çünkü biz, delilin varlığını bilmedikçe onunla medlûlün varlığına istidlâl edemeyiz. Her delilin varlığını bilmek ise başka bir delile muhtaç değildir, aksine varlığına dair bilginin bedîhi olduğu bir delilde durmak gerekir. İşte mutlak varlığın bilgisi de böyledir.

Fahreddîn Râzî'nin mutlak varlık idrakinin apaçıklığına dair bu istidlâli Tûsî, Kâtibî, Îcî, Teftazânî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi muhakkikler tarafından varlığın husûlü ile idrakinin birbirine karıştırıldığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Fakat Râzî, eleştirmenlerinin gözden kaçırdığı bir duruma ilişkin farkındalık oluşturma çabasındadır. Zira eleştirmenler, ayrıştırma zafiyetine ilişkin eleştirilerine bizzat kendileri hedef olacak şekilde genelde aklın idraki ve özelde benlik idraki ile genelde başka herhangi bir duyunun ve özelde herhangi durumun idrakini ayrıştırmamaktadır. İnsanın herhangi bir duyusu, algıladığını bilme özelliğine sahip olmadığından duyu araçlarında zafiyet veya hasar bulunduğunda insan bir şeyi algıladığını fark etmeyebilir. Fakat aklın idraki böyle değildir. Akıl, idrak ettiği şeyi, farkındalıkla idrak eder; çünkü akıl aynı zamanda farkındalığa özdeştir ve farkında olunmayan bir şeyin akıl tarafından idrak edildiği iddia edilmez. Bu sebeple "Aklın makûlü idraki, duyunun duyuluru idrakî gibi değildir, akıl idrak ettiği şeyle özdeşleşir ve onun ta kendisi hâline gelir".[3]

Belki burada aklın idrakinin genel ve ayrıntılı oluşu tefrik edilebilir. Zira akıl, bazen bir şeyi bütün ve genel olarak idrak

3 Ayrıntı için bk. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*, çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık 2017, s. 339.

eder. Bu bütün ve genel içinde onun parçaları ve ayrıntıları da idrak edilir. Fakat bütün ve genele ilişkin farkındalık, parça ve ayrıntılar söz konusu olduğunda görülmez. Bunun nedeni, parça ve ayrıntılara yönelik farkındalığın bulunmaması değil, aklın idrakinin dıştan içe veya genelden özele doğru seyrettiği için bütün ve genelin idrakinin parça ve ayrıntının idrakini gölgelemesidir. Aksi hâlde bütünün ve genelin idrak edildiğini iddia etmenin imkânı kalmaz. Bundan dolayı böylesi idraklerde en küçük bir ima, aklın parça ve ayrıntı üzerinde bütünlük ve genellik örtüsünü kaldırmasını sağlar. Bu durum bize aklın idrakinin herhangi bir duyunun idraki gibi olmadığını, duyuların idrakinin aksine idrak edilen şeye dair farkındalık ile bizzat aklî idrak arasında özdeşlik bulunduğunu, farkında olunmayan şeyin hiçbir şekilde akıl tarafından idrak edilmiş olmayacağını gösterir.

Bu noktada yargı gücü ile bir şeyin kendisine ilişkin farkındalığının çok kez birbirine karıştığı ve yargı gücünün gerektirdiği farkındalığın ne türden bir farkındalık olduğu hususunda zaman zaman büyük düşünürleri de kararsız bırakan belirsizlik bulunduğu görülür. Yargıda bulunmak, sadece insana mahsus bir özellik değildir. Hayvanlar da yargı gücüne sahiptir. Genel olarak bütün hayvanların hayatta kalma mücadelesi oldukça karmaşık bir yargı sürecine ihtiyaç duyar. Hatta meşhur felsefe eserlerinde insanın kendisine ilişkin idrakini hayvanların idrakinden keskin bir şekilde ayıran İbn Sînâ, öğrencileriyle müzakere notlarının yer aldığı *Mübâhasât*'daki bir pasajda meselenin daha fazla düşünmeye ihtiyaç duyduğunu dile getirir.

> Soru: İnsan dışındaki diğer canlılar, kendi zâtının şuurunda mıdır? Eğer böyleyse bunun delili nedir?
>
> Cevap: Bu hususta düşünmeye ihtiyaç vardır. Belki onlar, aletlerle kendi zâtlarının şuuruna varıyordur. Belki de orada ortak bir durumun şuuru vardır. Yahut belki de onlar yalnız-

ca duyumsadıkları ve tahayyül ettiklerinin şuuruna varıyordur da zâtlarının, kuvvelerinin ve iç kuvvelerinin fiillerinin şuurunda değildirler. Bu hususta düşünmek gerekir.[4]

Bu metinde tartışılan şey gerçekte şudur: Bir canlı, hayatını ve soyunu idame ettirmek için kaçınılmaz olarak beslenme, büyüme ve üreme faaliyetlerini gerçekleştirmek zorundadır. Bu eylemlere karar vermek farkındalığı gerektirir. Zira canlı, neyin av, neyin avcı, neyin faydasına neyin zararına olduğunun farkında olmadığında en temel ihtiyaçlarını gideremez. Ayrıca temel ihtiyaçlarını giderebilmesi için bu ihtiyaçlarının farkında olması gerekir. Fakat bu farkındalık, kendisinin farkına varmayı da gerektirir mi? İlk bakışta durum biraz karışık görünmektedir. Çünkü bir tür bilinç ve bu bilinci şekillendiren bilgi olmalıdır ki sözü edilen fiiller, canlının hayatını idame ettirecek şekilde yapılabilsin. Dolayısıyla hayvanda bir idrakler bütünü olduğu ve bu idrakleri yöneten bir yargı gücü olduğu kesindir. Önceleri daha ziyade hissi-i müşterek ve hayal ikilisiyle açıklansa da İbn Sînâ yargı gücünü oldukça kesin bir şekilde hiss-i müşterek ve hayalden ayırarak bunların yanı sıra "vehim" adı verilen bir güç bulunduğunu düşünmüştür. İbn Sînâ sonrasında da vehim gücünün felsefe ve kelâm geleneğinde genel kabul gördüğü söylenebilir.

Vehim gücü, karar ve hüküm vermektedir. Karar ve hüküm vermek, belirlenmiş olasılıklar arasından bir şıkkın otomatik olarak tercih edildiği yapay bir süreç değildir. Karar veren fâilin farkındalığı, bu sürece eşlik eder. Süreç, duyusal temas ve duygusal tezahürlerle gerçekleşir. Özellikle duygusal tezahürler, mekanik süreçlere indirgenmeye elverişli değildir. Dolayısıyla duyu araçları da saf alıcılar mesabesinde değildir; bir tür farkındalıkla işleyen daha üst bir karar merciine bağlıdır. Bu sebeple yargı gücü, nesnenin kendisine ilişkin bir farkındalığını da gerektirir gibi görünmektedir. Muhtemelen

4 İbn Sînâ, *Mübâhasât*, nşr. Muhsin Bîdârfer, Kum: İntişârât-ı Baydarfer, 1992, s. 120.

İbn Sînâ'nın kararsız cümleler kurmasının sebebi de budur. Cevaptaki "Belki onlar, aletlerle kendi zâtlarının şuuruna varıyordur." cümlesi, özellikle İbn Sînâ'nın "düşünme, bilme, farkına varma" ile "insan nefsinin kendisi" arasında herhangi bir vasıta bulunmadığı, bu sebeple nefsin kendisi ile kendisine dair idrakinin özdeş olduğu görüşüne işaret etmektedir. Şayet duyu araçları, bir canlının kendisinin şuuruna varmasını sağlıyorsa o canlının öz farkındalığı bulunduğu söylenemez. "Ortak bir durumun şuuruna varmak" ifadesi, hayvanlarda bireysel zâtların ayrışmadan hepsi için geçerli bir durumun olabileceğini ifade etmektedir. Eğer bireysellik yoksa kendisine ilişkin bir şuurun varlığından da bahsedilemez. Cevabın son şıkkında İbn Sînâ, idrak gücünün nesnesi ile idrak gücünün kendisini ayrıştırarak duyum ve hayalin nesnelerinin farkına varılmasının, bizzat duyumun, hayalin ve aklın şuurunda olmayı gerektirmediğini iddia eder. Bu, mekanizme benzer bir açıklamadır ve hayvanın sadece algı nesnesine ulaştığını ifade etmektedir.

Her ne kadar İbn Sînâ kararsız gibi ifade etse de aslında vurgulamak istediği şey, bütün şıklarda aynıdır: Nefsin zâtı ile idraki arasında herhangi bir mesafenin bulunmaması. Nitekim İbn Sînâ aynı sorunun devamında benzer bir soruya tikel bir idrak üzerinden muhatap olduğunda bu durumu daha açık ifade etmiştir.

Sonra benim gördüğüme –bu tikel görmeyi kastediyorum- dair bir şuurum vardır. Kuşkusuz diğer hayvanlar da –şayet kendi zâtlarının şuurunda iseler- bu şuura sahiptir. O hâlde bu anlam hangi güçle idrak edilir ve nasıldır?

Belki ben ve görmem arasında dış bir cismanî alet vardır. Ben ile gördüğümü görmem arasında ise iç bir cismanî alet vardır. Belki zâtımı idrakim ile başkasını görmek arasında veya zâtımı idrakim ile başkasını gördüğümü görmem arasında bir fark vardır. Benimle başkasını görmem veya benden başka

olan başkasını gördüğümü görmem arasında bir aracı aracılık edebilir. Fakat zâtım ile zâtımı idrak etmem arasında bir aracı olamaz.[5]

İbn Sînâ'nın aracısız idraki vurgulamasının nedeni, kendisi idrak olmayan şeyin, kendisini idrak edebilmesinin en iyi ihtimalle araçları gerektirmesi ve araçların da fiziksel süreçlerden tamamen bağımsızlaştırılmaya elverişli olmamasıdır. Bir canlının kendisine ilişkin şuura sahip olması ve bu şuur üzerine tefekkür etmesi için şuurun veya bilincin kendisi ve nesnesini özdeş hâle getirebilecek şekilde saflaşması gerekir. Bilincin saflığı, artık nitelik bakımından daha ötesi düşünülemeyen bir biliş seviyesinde bulunmak demektir. Bu, varlık ile benlik idrakinin özdeş olduğu bir şuur hâlidir. Bu bakımdan Fahreddîn Râzî'nin varlık idrakinin ben idrakinde içerildiği tespitini, İbn Sînâ'nın benlik idrakinin zorunluluğu ve apaçıklığıyla birlikte dikkate aldığımızda, benlik idrakinin aynı zamanda "kişinin kendisinin ve başka şeylerin varlığına" ilişkin idraki olduğunu söyleyebiliriz. Başka bir ifadeyle benlik idraki, metafizik, kelâm ve tasavvuf gibi küllîlik iddiasındaki disiplinlerin ontoloji (*el-umûru'l-âmme*) bölümünde ele alınan varlık, imkân, birlik ve çokluk gibi genel yüklemleri idrak etmeyi içeren mücmel bir idraktir. Fakat ontolojinin bütün kavramlarını varlık kavramında toplamak mümkündür. Bu bağlamda benlik, varlığın farkında olduğu ölçüde kendisinin de farkına varır. Dolayısıyla benlik ile varlık arasında bakışımlı (mütekâbil) bir ilişki vardır.

Burada varlığı, genel bir sübut anlamından tek tek nesnelerin var oluşunu içerecek şekilde genişleyen, nihayet varlığın saf bulunuşuna uzanan esnek bir anlam olarak düşünmek gerekir. Varlığın saflığına doğru ilerledikçe benlik de saflaşır ve yalın bir birlik idrakine dönüşür. Bu demektir ki insanın varlığın muhtelif tahakkuklarını kavraması, aynı zamanda birliği

5 İbn Sînâ, *Mübâhasât*, s. 120.

kavraması demektir. Benlik idraki ile varlık idraki arasındaki bu özdeşlik, varlık idrakinin özellikten tümelliğe evrilmesi sürecinde benlik idrakinin de aynı şekilde özellikten tümelliğe evrilmesini gerektirir. Yani Sadreddîn Konevî'nin dediği gibi insanın birliği (*vahdâniyet*) ve tekliği (*ehadiyyet*), varlık anlamının birlik ve tekliğini kavramayı hem mümkün kılar hem de süreç içinde insanın kavradığı şeyle özdeşleşerek *kavradığı* şeyi, *olduğu* şeye dönüştürür.[6] Nitekim Sadreddîn Konevî insanın varlık hakkındaki tümel bilgisini yine insanda var olan mutlaklık yönüne dayandırır ve varlık olmak bakımından varlığın mutlaklığı ile insanî öznede tahakkuk eden özel varlığın mutlaklığı arasındaki münasebete "özel yön" (*el-vechu'l-hâs*) adını verir.[7] Konevî'nin metafizik bilginin temeli olarak vazettiği bu özel yön, ancak idrak eden bir öznede bilgi ve davranışa kaynaklık edebileceğinden, ahlâkîlik vasfının insanın hem benlik ve mutlaklık idrakine dayandığını hem de bu idrakle birlikte evrildiğini gösterir.

O hâlde benlik ile varlık arasında dört türden bir ilişki vardır: Bakışımlılık, dönüşümlülük, kuşatıcılık ve özdeşlik. Bu demektir ki, ahlâkîlik, sadece insana nispeti itibariyle vasıtasız değildir, benlik ve varlık idrakiyle eşkapsamlı olduğundan kapsamı itibariyle de vasıtasızdır. Dahası, vasıtalı ve vasıtasız irâdî fiiller açıklamasında geleceği üzere, bir vasfın insanî özneye nispeti bakımından vasıtasız oluşu, aynı zamanda taayyün ve tahakkuk bakımından da bir yönden vasıtasız olmasını gerektirir. Çünkü benliğin idrak edilmesinde idrakin nesnesi ile idrak eden nesnenin kendisi arasında herhangi bir vasıta olamayacağından insanın benlik idraki, başka bir vasfı tarafından dolayımlanmış olamaz. Tam da bu nedenle ben idrakini dışlayan herhangi bir isim veya nispetin insanî olmasından

6 Sadreddîn el-Konevî, *İ'câzü'l-beyân fî te'vîli ümmi'l-Kurân: Fâtiha Suresi Tefsiri*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002, s. 66-67.

7 Sadreddîn el-Konevî, *Miftâhu'l-gayb: Tasavvuf Metafiziği*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002, s. 33-34, 62-63.

söz etmek mümkün değildir. Kuşkusuz benliğin bireyi aşan toplumsal bir yönü vardır ve bu yön dikkate alınmadan ahlâkîlik vasfı hakkında söylenenler önemli ölçüde yüzeysellik ve sahtelikte ısrar etmek olur. Fakat bu kitabın üçüncü bölümünde geleceği üzere ahlâkî eylemler söz konusu olduğunda benliğin toplumsallığı, bireyin idraki ve tercihleri tarafından dolayımlanır.

Şu hâlde insana insan adının verilmesinde içerilen en özel ve aslî vasıf, onun kendisi ve başka nesnelerin var olduğuna ilişkin idrak ve farkındalığıdır. Kuşkusuz bu varlık farkındalığı, insana varlığın değişik durumları arasında tercih yapma imkânı bahşeder. Başka bir ifadeyle bu farkındalık insanî öznenin belirli gayeler doğrultusunda eylemesine ve yapabileceği muhtemel fiillerden birini diğerlerine tercih etmesine imkân verir. Tercih aslında sadece insanın değil, hayvanların da yapabildiği bir eylemdir. Bir hayvan da muhtemel durumlardan birini diğerine tercih eder. İnsanî tercihi, diğer canlıların tercihinden ayıran şey, insanın varlığa ilişkin farkındalığının iyi ve kötü idrakini zorunlu olarak içermesidir. Burada iyi ve kötü, yarar ve zarar yahut menfaat ve mazarrat anlamlarını içerse de asıl itibariyle insanın şimdi ve geleceğini kuşatacak şekilde "kendisi içinlik" anlamına gelir. Daha açık bir ifadeyle biz, daima belirli durumlara dair iyi ve kötü idrakine sahip oluruz ama belirli bir iyi ve kötüyü kavramak için "kendinde iyi ve kötüye" dair bir idrakimiz olmalıdır. İyiyi bilmeden bir fiilin iyi olduğunu, kötüyü bilmeden bir fiilin kötü olduğunu bilemeyiz. Bu anlamda iyi ve kötü bilgisi öylesine kaçınılmazdır ki iyi ve kötüye dair ne denli kuşku oluşturursak oluşturalım kelimenin hakiki anlamıyla kendimizi kuşkunun içeriğine ikna etmeyi başaramayız. Çünkü bildiğimizi bilmiyormuş gibi davranamayız. Bu anlamda varlığın farkına varmak, varlığın çeşitli durumları arasında tercihi, *iyi ve kötü* idraklerini zorunlu kılar. Böyle olduğu ölçüde tercih, kaçınılmaz olarak özgürlüğe kapı açar. Çünkü iyiyi iyi olduğu ve kötüyü kötü

olduğu için tercih edebilmek, mevcudu değil, varlık anlamını idrak etmekle gerçekleşir. Dolayısıyla varlığın bilgisi, benliğin bilgisini, benliğin bilgisi tercihi, tercih ise özgürlüğü zorunlu kılar. Bu demektir ki insanın özgür irâdesiyle meydana getirdiği bütün davranışlar, varlık durumları arasında tercihte bulunmak bakımından iyi ve kötü nitelemesine konu olur. Diğer deyişle 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. Kendi varlığının farkında olmayan ve kendisini başka nesnelerden ayrıştırma özelliğine sahip olmayan bir nesnenin ahlâklı olmasından bahsedilemez. Bu bakımdan insan, irâdî davranışlarını gerçekleştirirken insan olmaya ilave herhangi bir sıfatla nitelenme ihtiyacı duymaz. Dolayısıyla insanın şu veya bu şekilde irâdesiyle gerçekleştirdiği herhangi bir fiilin iyi ve kötü yüklemlerinden yoksun kalması mümkün değildir.

Bir fiilin ahlâkîlikle nitelenmesi de iyi ve kötü yüklemleriyle nitelenmesi olduğuna göre insanın ister salt insan olmasından kaynaklansın ister belirli bir sıfatla nitelenmesinin ardından yapılsın irâdî olarak gerçekleştirdiği bütün davranışlar ahlâkîlikle nitelenmeye elverişlidir; hatta ahlâkîlikle nitelenmek zorundadır. Bu durum, ahlâkî yükleminin insanî varlık alanına ait bütün yüklemlerin temelinde olduğunu, başka herhangi bir yüklemle askıya alınamayacağını veya ikincil duruma düşürülemeyeceğini ve nihayet insanın irâdî varlık alanında nitelendiği bütün yüklemlerin bir yönüyle aslî ahlâkîlik yüklemesinin yeni bir taayyünü olduğunu gösterir.

Şu hâlde irâdî fiiller, yapıldıkları zamana, mekâna ve diğer şartlara bağlı kalmaksızın değer yüklü olacaktır. Bu bakımdan herhangi bir insanî fiili niteleyen her türlü vasıf, iyilik ve kötülük anlamında temel ahlâkî nitelemelerin belirli şartlar doğrultusunda özelleşmiş durumlarıdır. Diğer deyişle ahlâkîlik ve diğer değersel nitelemeler yahut aslî yüklem ile o yüklemin

belirli şartlara bağlı olarak taayyün etmiş hâlleri arasındaki ilişki, tek bir anlam ile o anlamın farklı taayyünleri arasındaki ilişkiden ibarettir. Bu durum, insan fiillerindeki iyilik ve kötülük anlamlarının gerçekte tek anlama döndüğünü ve bu açıdan da ahlâkîliğin gerçekte aynı anlam sayesinde aslî konumunu muhafaza ettiğini gösterir. Zira iyilik adını verdiğimiz anlam yalındır (*basît*). Bu yalın anlam, konulara bölündüğü zaman hem anlamlarda bileşiklik oluşur hem konularına bağlı olarak farklı adlandırmalar yapılır. Genel iyilik anlamı böyle olduğu için iyiliğin cinsleri mesabesindeki daha özel iyilik anlamları da böyledir. Mesela sevgi yalın bir anlamdır. İnsan eşini, çocuklarını, arkadaşlarını severken daima aynı sevgi ile sever. Ama aynı sevgi, kime yöneldiğine bağlı olarak hem seven ve sevilende farklı durumlar oluşturur hem de seven ve sevilene nispetle farklı isimler alır. Bu bağlamda sevgi kime veya neye yöneldiğine bağlı olarak kişide farklı duygular meydana gętirir ve şefkat, aşk, merhamet, tutku vb. isimler alır. Dolayısıyla yalın bir anlam, sadece konularından ve alıcılarından dolayı farklılaşır. Bu durum, bir miktar suyun her neye içirilir veya dökülürse o şeyin bünyesine dönüşmesi gibidir. Aynı durum, yalın ve tümel iyilik anlamı için de geçerlidir. Tümel iyilik anlamı, varlık anlamına tekabül eder ve bu iyilik anlamı, insan irâdesiyle inşa edildiğinde insan irâdesine nispetle ahlâkî olmakla nitelenir.

Her ne kadar metafizik açısından bakıldığında iyilik anlamının yalın hâlinin, varlığı kendinden olan bir mevcutta bulunduğunu söylemek gerekiyorsa da bütün insanî inşalar, insan fertleri tarafından gerçekleştirildiğinden iyilik anlamının insanî seviyede en yalın hâli ferdin kendisinde bulunur. Nasıl ki varlığın mutlaklığı Zorunlu Varlık'tan insan ferdine ulaşınca insan mahiyetine göre özelleşiyor ve mutlaklık insan mahiyetine bağlı olarak kayıtlanıyorsa herhangi bir insan ferdinin aklında yahut ruhunda bulunan iyilik anlamı da insanın irâdî tercihleriyle ahlâkî davranışlar olarak özelleşir. Aynı iyi-

lik anlamı, bir davranışta iffet, bir davranışta şecaat ve başka bir davranışta hikmet olur. Yani iyilik anlamı aynı olmasına rağmen davranışlarımız, iyilik anlamının taayyün ettiği kalıplar işlevi görür. Bundan dolayı Platon'dan itibaren ahlâk filozofları, insan güçleri kendilerine yaraşan erdemlerle donandığında bu güçlerin tamamıyla kâim bir üst erdem olarak adaletin oluşacağını söylemiştir. Aslında üst erdemin hakiki ismi iyilik olmasına rağmen onların adalet demesinin nedeni, iyilik anlamının güçler özelinde tahakkukundan sonra oluşmasıdır. Dolayısıyla iyiliğin konularıyla özelleşmesi ve çoğalması, bize mesela cömertliğin, şecaatin veya iffetin aslî isminin iyilik, konularına bağlı isimlerinin cömertlik ve diğer isimler olduğunu gösterir.

Şu hâlde ahlâk, insan irâdesiyle meydana gelen varlığın en genel adıdır ve ahlâkî nitelemesi, bu varlığın "irâdeyle dolayımlanmış" olduğunu ifade eder. Bu bağlamda insan, bireysel ve toplumsal hayatında düşünme, arzu ve öfke güçlerinin kimi gereklerini herhangi bir toplumsal nispeti dikkate almaksızın birey olarak yerine getirirken kimi gerekler de ancak insanlar arası bir yardımlaşma ve bir aradalıkla gerçekleşebileceğinden bunları belirli bir toplumsal-tarihsel ilişkiler bütününe nispetle yapar. Bundan dolayı insanın insan olmaya ilave herhangi bir vasfı nedeniyle yaptığı fiillerde o vasfı kaldırdığımızda fâilin fiili tercih etmesine imkân veren vasıtayı iptal ettiğimizden, ahlâkîliği meydana getiren irâdeyi ve dolayısıyla fiilin kendisini iptal etmiş oluruz. Fakat iptal edilen şeyler, sırasıyla irâde, ahlâkîlik ve fiildir. Yoksa fiil, iptal edildiği için ahlâkîlik iptal ediliyor değildir. O hâlde şimdiye kadar yapılan incelememiz gösterdi ki insan irâdesiyle inşa edilen varlık alanında iyi ve kötü değerlemelerin tamamını içerecek şekilde ahlâkî vasfından daha kapsamlı ve tümel bir vasıf yoktur ve insanın inşa ettiği varlık alanındaki bütün değer ifade eden vasıflar, ahlâkî vasfının bir türevidir.

2.

AHLÂKÎLİĞE İLİŞKİN ARAŞTIRMA YAPAN BİR BİLİMİN KONU VE KAPSAM BAKIMINDAN TÜMELLİĞİ

Ahlâkî vasfının tümelliği, hiç kuşkusuz ahlâka ilişkin bir araştırmanın bütün insanî varlık alanına ilişkin bir araştırma olmasını gerektirir. Dolayısıyla insanî varlığın herhangi bir alanını araştıran kimse öncelikle ahlâkî, ikincil olarak da hukukî, siyasî vb. bir araştırma yapıyordur. Öyleyse ahlâk ilminin konusu ve kapsamını bu sonuç doğrultusunda belirginleştirmemiz gerekir. Bilindiği gibi klasik felsefî ilimler teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayrılır. Varlığı insan irâdesine bağlı olmayan nesneleri inceleyen yahut kendi olması bakımından bir davranışla ilgili olmayan bilimlere teorik bilimler denirken, varlığı insan irâdesine bağlı nesneleri inceleyen veya amacı bir davranış olan bilimlere ise pratik bilimler denir. Pratik bilimler, bireyin, ailenin ve toplumun yönetimi olmak üzere üç kısma ayrılır. Ailenin yönetimini inceleyen disipline

ev yönetimi veya ekonomi, toplum yönetimini inceleyen disipline ise siyaset denir. Kişinin yönetimini inceleyen disipline de ahlâk denilmiştir. Buna göre ahlâk, övülen huyları kazanmak ve yerilen huyları terk etmek amacıyla bu huylara ilişkin bilgidir. Dolayısıyla ahlâkın konusu, huylar ve melekelerdir yahut bunlarla nitelenip nitelenmemesi bakımından insan nefsidir.[8] Başka bir ifadeyle ahlâk, insanın irâdî fiillerini belirli birtakım melekelerden kaynaklanması veya iyi ve kötü değerlerine konu olması bakımından incelemektedir. Bu durumda herhangi bir ahlâkî araştırmada incelenen şey, bir insanın yaptığı irâdî fiillerle yetkinleşme sürecidir. Pekâlâ, insanın yetkinleşme sürecini irâdî fiillerin herhangi bir grubuyla sınırlamak mümkün müdür? Aynı soruyu şöyle de sorabiliriz: İnsanın erdem veya erdemsizliklerle donanma sürecini belirli bir fiiller grubuyla sınırlamak mümkün müdür?

Bu soruların cevabı hem doğrudan bireye hem de topluma nispet ettiğimiz fiiller açısından olumsuzdur. Zira insanî fiillerin gerçekleşme ortamı ve süreçlerini tahlil ve ifade etmek için kullandığımız toplumsal oluşumlar ancak bir birey yahut bireyler tarafından gerçekleştirilir. Bu bağlamda aile, cemaat, cemiyet, sivil toplum kuruluşları, resmî müesseseler ve devlet gibi küçük ölçekli yapılanmalarda en geniş ölçekli yapılanmalara varıncaya değin, bütün irâdî insanî fiiller bireyler tarafından takdir ve icra edilir. Yani bir veya birden çok şahıs, toplumsal yapılanmaları hem kurgulama hem de icra seviyesinde yönetir. Bu yönetim faaliyetinde yer alan bireyler, verdikleri karar ve yaptıkları uygulamalarla kendi davranışlarına iyilik ve kötülük anlamlarını dâhil ederler. Dolayısıyla yaptıkları fiiller, onların yetkinleşmesine veya yetkinleşmemesine katkıda bulunur. Bu bakımından insanî varlık alanlarının bütün

8 İslam ahlâk düşüncesi geleneğinde ahlâk ilminin konusu ve meselelerine ilişkin ayrıntılı bir inceleme için bk. Müstakim Arıcı, "Ahlâk Neyi Bilmektir? Bir İlim Olarak Ahlâk", *İslâm Ahlâk Literatürü Ekoller ve Problemler*, Ed. Ömer Türker – Kübra Bilgin, Ankara: Nobel Yayınları, 2015, s. 43-78.

seviyelerinde fertlerin erdemli yahut erdemsiz fiiller yaptığını gözlemleriz. Söz gelimi bir yargıç, hukukî bir karara varırken; kıtalar arası ticaret yapan bir ticarî müessesenin müdürü, belirli vasıftaki emtianın sevkine onay verirken; bir ordu komutanı ordunun teçhizatı veya herhangi bir çatışma amacıyla sevkiyatıyla ilgili bir karar verirken; bir meclis üyesi yasama organının işlevini gerçekleştirmek amacıyla bir kanun tanzim ederken yahut bir kanuna evet veya hayır oyu kullanırken; bir devlet başkanı ülkesinin iç veya dış işlerine ilişkin bir meselede karara varırken mutlaka yaptığı fiile ahlâkîlik anlamlarını dâhil eder. Bu sebeple de bütün bu şahıslar ya erdemli ya da erdemsiz bir fiil yapıyordur. Bu durum bize ahlâkîliğin insanî varlığın sadece bütün alanlarıyla ilgili olduğunu değil, aynı zamanda bütün alanların temelinde bulunan aslî vasıf olduğunu da gösterir. Diğer deyişle bir fiil, hukukî, siyasî, içtimâî vb. sıfatlarla doğru olarak nitelenebilir fakat bunların temelinde ahlâkîlik vasfı vardır. Zira ahlâkîlik dışındaki vasıflar, bireye vasıtalı olarak nispet edilebilirken ahlâkîlîk ile bireyin kendisi arasında herhangi bir aracı yoktur. Birey, fiilin fâili olması bakımından kendi tercihi sayesinde fiile ahlâkîliği dâhil ettiğinden diğer hiçbir sıfat, ahlâkîlikle nitelenmeye aracılık edemez. Dahası, yukarıda verdiğimiz örneklerde kişinin ahlâkîlik anlamını fiile dâhil edemeyeceğini düşündüğümüz takdirde fiilin insanîliği ve insanîliğe ilaveten aldığı diğer vasıflar da ortadan kalkmaktadır.

Şu hâlde biz klasik anlamıyla insan nefsini yahut bizzat bireyi erdemlerle ve erdemsizliklerle donanması bakımından bir ilmin konusu yaptığımızda erdemlerle ve erdemsizliklerle donanma süreçlerinin tamamını araştırma alanına dâhil ediyoruz demektir. Erdemlerle ve erdemsizliklerle donanma süreci ise açıklandığı üzere, insanî varlık alanının herhangi bir kısmıyla sınırlı değildir. Çünkü ailenin ve toplumun yönetimi aynı zamanda bireyin de yönetimi olmak durumundadır. Hatta her türlü yönetim sürecinde gözlemleyebileceğimiz erdem veya

erdemsizlik anlamları, toplumsal yapının (el-heyetü'l-ictimâiyye) kendisinde değil, bizzat bireyde bulunmaktadır. Çünkü herhangi bir toplumsal inşâ insanî bireyle ilişkisi koparıldığında doğal vakaya dönüşmektedir ve bu durumda doğal olguları nasıl açıklıyorsak onları da öylece açıklamamız gerekir. Fakat aynı olguları bir kez insanla ilişkili hâle getirirsek onların iyilik veya kötülük anlamlarını belirli bağlamlarda somutlaştıran erdem veya erdemsizlik tabloları olduğunu görürüz.

Bu anlamda kendi içinde bir bütünlük oluşturacak şekilde düşünülebilen her türlü toplumsal olgu, insan bireyleri tarafından çizilmiş erdem veya erdemsizlik resimleridir. Temel anlamları insan fertlerinin zihninde bulunan bu resimler, sadece anlamları bakımından değil, doğal bir hareketler bütünü olarak da insan fertlerine bağımlıdır. Bu bağlamda insan ferdi, eyleme anlam vermesi bakımından metafizik, hareket vermesi bakımından ise fiziksel bir fâillikle nitelenmek durumundadır. Kolayca fark edileceği üzere insanın fiziksel fâilliği, metafiziksel fâilliği üzerine kuruludur ve metafiziksel olanı dikkate almadan fiziksel olana ilişkin bir açıklama, insanın bizzat kendisinin inkârı anlamına gelir. Dolayısıyla bir fiille ilişkili olarak zikredeceğimiz bütün nitelemeler, sadece ahlâkîlik vasfının ardından gelmekle kalmaz, aynı zamanda ahlâkî vasfının yeni bir bağlamda kazandığı başka sıfatlar ve özelliklerden ibarettir. Bu anlamda ahlâkîlik yalnızca temelde olan değildir, aynı zamanda görünür ve takip edilebilir olandır; bir yönüyle her bir fiille somutlaşan bir yönüyle de her bir fiilin kendisiyle somutluk kazandığı kurucu anlamdır. Bu durum göstermektedir ki gündelik dilde sadece bireyin kendisine nispet ettiğimiz fiilleri değil, aynı zamanda toplumsal, siyasi, hukukî vb. olmakla nitelediğimiz fiilleri de ahlâkîlikle niteleriz. Bu anlamda söz gelişi hukuk, iktisat ve siyaset ahlâkın başka bir ifadesidir ve ahlâkın alanı, bütün olarak insan fiilleri olmak durumundadır. O halde ahlâkı incelemeyi amaçlayan bir bilim, aslında insanî varlık alanının tamamını

incelemeyi taahhüt ediyor demektir. Çünkü ahlâk filozofu, iyi ve kötü değerlemelerine konu olması bakımından insan fiillerini incelemek durumundadır. Şayet hiçbir insan fiili böyle bir değerlemenin dışında değilse ahlâkî inceleme yapan kimse, bir bütün olarak insanî varlık alanını inceliyor demektir. Bu bakımdan insanî varlık alanının pek çok disiplin tarafından inceleme konusu yapılan küllî bir varlık alanı olduğunu düşündüğümüzde ahlâk disiplininin, insanî varlık alanını inceleyen disiplinler içinde tümel olana tekabül ettiğini fark ederiz.

Ahlâkın bu konumu, klasik felsefî ilimler içinde teorik fiziğin (*es-Semâu't-tabîî*) diğer fizik disiplinlerine nispetine benzer. Bilindiği gibi fizik, hareket ve durağanlığa konu olmaları bakımından cisimleri inceler. Cisimlerde ortaya çıkan bütün durumlar ise hareket ve durağanlıktan ibaret olduğundan hareket ve durağanlığı mutlak olarak inceleyen bir disiplin olarak teorik fizik, cisimlerin hâllerine ilişkin inceleme yapan bütün disiplinlerin üst ilmi olmaktadır. Bu bağlamda mineraloji madenleri, botanik bitkileri, zooloji hayvanları ve psikoloji de insanları inceler. Bütün disiplinler, inceledikleri cisimler grubunda ortaya çıkan durumları gerekçeleri ve oluşum süreçleriyle birlikte tespit etmeyi ve konularına yüklemeyi amaçlar. Madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlarda ortaya çıkan durumlar ise hareket ve durağanlıklardan ibarettir. Yani biz bir bitki tohumunun şu şu özelliklere sahip toprakta ve şöyle şöyle şartlarda çillendiğini, büyüdüğünü, şu şekilde beslendiğini ve şöylece ürediğini araştırıp ortaya koyduğumuzda o bitkinin fiziksel bir varlık olarak hareket ve durağanlıklarını anlatıyoruz demektir. Fakat bir botanikçi olarak yaptığımız inceleme, hareket ve durağanlığın tanımı, imkânı, ilkeleri gibi mutlak olarak hareket ve durağanlıkla değil, belirli bir türde veya türler grubunda ortaya çıkan, bu nedenle de o türe özgü isimler alarak özelleşmiş olan bir grup hareket ve durağanlıkla ilgilidir. Böylesi bir araştırma, hareket ve durağanlıkla ilgili genel hükümleri verili kabul ederek bunların özel

taayyünlerini inceler. Bu bağlamda hareket ve durağanlık bir yönden bir maden, bitki veya hayvanda gördüğümüz durumlarla taayyün ederken diğer yönden o durumların isimleriyle delâlet ettiğimiz anlamlar da hareket ve durağanlıkla taayyün eder. Yani hareket ve durağanlık, cisimde ortaya çıkan herhangi bir araza tekabül etmez, cisimdeki her türlü değişim ve sâbitenin bizzat kendisine tekabül eder. Dolayısıyla her türlü maden, bitki veya hayvan araştırması, genel anlamda bir hareket araştırmasıdır. Bu sebeple hareket ve durağanlığa ilişkin mutlak bir araştırma, bu iki yönden bütün cisimlere ilişkin bir araştırmadır ve cisimlerin daha özel durumları hakkındaki bütün araştırmalar, bunlara nispetle tümel olan söz konusu araştırmanın bir yönden *devam*ında bir yönden de *kapsam*ında bulunur. Şu hâlde hareket ve durağanlığı inceleyen disiplin, özel hareket ve durağanlıkları inceleyen bütün disiplinlere nispetle tümel disiplindir ve bu disiplinin ortaya koyduğu veriler, diğer disiplinlerde ihmal edilebilir değildir.

İşte ahlâk ilminin, insanî varlık alanında araştırma yapan diğer disiplinlere nispeti de böyledir. Nasıl ki fiziğin altına giren tikel ilimler teorik fiziğin incelediği genel hareket ve durağanlığın belirli cisim gruplarına bağlı olarak özelleşmiş hâlini inceliyorsa insanî varlık alanına dair araştırma yapan disiplinler de ahlâkın incelediği irâdî eylemlerin belirli şartlarda özelleşen hâllerini incelerler. Yine teorik fiziğin ilkeleri, diğer fizik disiplinlerinin herhangi birinde ihmal edilmez ise ahlâk araştırmasının ortaya koyduğu ilkeler de insanî varlık alanına dair araştırma yapan bilimlerde ihmal edilemez. Bu sebeple teorik fiziğin, diğer fizik disiplinlerinin konu ve inceleme tarzlarına nispetle tümel olduğuna benzer şekilde ahlâk da bütün insan bilimlerine nispetle tümeldir. Dahası fiziğin incelediği cismi cisim yapan şey hareket ve durağanlık değildir, bilakis hareket ve durağanlık, İbn Sînâ'nın deyişiyle, cisim cisim olarak var olduktan sonra onda meydana gelen arazlardır. Oysa ahlâkî araştırmaya konu yaptığımız şey ile bir fiili

insanî olmakla niteleyen şey özdeştir. Her ne kadar baştan beri ahlâkî vasfından söz ediyorsak da ahlâkîlik bir fiile vasfını veren şey değil, insanîliği inşa eden ve olmadığı takdirde fiile insanî denilme şartlarının ortadan kalktığı aslî anlamdır. Bu aslî anlam, fiile hem ismini hem de tanımını verir. Ahlâkîliğin içlem ve kapsamı da bu aslî anlam oluşuyla açıklık kazanır. Ahlâkî, içlem yoluyla özgür irâdeli bir varlığa delâlet ederken kapsam yoluyla bütün irâdeli fiillere delâlet eder. Bu anlamda irâdî varlık alanına dair bütün araştırmalar, ahlâkîlik araştırmasının hem *kapsam*ında bulunur hem de onun belirli şartlarda ortaya çıkan bir *devam*ıdır. O hâlde insanî varlık alanına dair araştırma yapan bütün disiplinler, esas itibariyle bir ahlâk araştırması yapıyordur ve ahlâkîlik ölçütlerinden bağımsız değerlendirilemezler. Herhangi bir toplumbilim, siyaset veya hukuk araştırması öncelikle bir ahlâk araştırması olduğuna göre ahlâkîliğin ölçütlerinden bağımsız olamayacaktır.

3.

VASITALI VE VASITASIZ İRÂDÎ FİİLLER

Bütün irâdî fiiller insan fertleri tarafından gerçekleştirilmekle birlikte her fiilin gerçekleştirilme ortamı, ferdin kendisi tarafından oluşturulmaz. Bir kısım fiiller, ferdin kendisinin dışında herhangi bir toplumsal aracılığı gerektirmezken bir kısım fiiller, o fiilin vasatını oluşturacak bir toplumsal vasıtayı gerektirir. Bu bağlamda insanın irâdî fiilleri vasıtalı ve vasıtasız fiiller olmak üzere ikiye ayrılabilir. Vasıtasız fiiller, iyi veya kötü değerlerinin fiile katılımı için bizzat insan ferdi olmanın dışında ilave herhangi bir vasfın gerekmediği fiillerdir. Diğer deyişle irâdî fiillerin bir kısmının yapılması için ferdin bir insan olarak bu dünyadaki varlığının dışında kazanması gereken herhangi bir ikincil sıfata gerek yoktur. Bu kabil fiiller, ferdin *yalın hâl*iyle gerçekleştirdiği fiillerdir ve biz bu fiilleri yapan ferdi, *yalın insan* olarak adlandırabiliriz.

İnsanın bir kısım irâdî davranışları da toplumsal yapıların (kurum ve heyetlerin) aracılığını gerektirir. Bu türlü durumlarda vasıtasız fiillerin iyi ve kötü anlamlarını taşımaları

bakımından değerini ifade eden ahlâkî nitelemeler, fiilin yapılmasına vasat oluşturan aracının kurumsal işlevlerine bağlı olarak yeni isimler kazanır. Bu isimler, ahlâkîlik aslî nitelemesinin kapsamına girmesine ve bir uzantısı olmasına rağmen bazen ahlâkîlikle ilişkisi kurulamayacak denli toplumsal işlevlere delâlet edebilir. Diğer deyişle bireyler aracılığıyla gerçekleşen toplumsal eylemler, iyilik ve kötülük anlamlarını taşıması nedeniyle doğrudan ahlâkî fiiller olmakla birlikte bireyler sayesinde varlık kazanan ama belirli bir bireyden de bağımsız olan toplumsal bir yapının aracılığına muhtaçtır. Herhangi bir fert, bu yapıya mensup olmadan o fiili yapamaz, yapsa bile toplumun üyesi fertler tarafından dikkate alınan bir eylemde bulunmuş olmayacağından o fiili yapmış sayılmaz. Bu nedenle de vasıtalı fiillerin isimleri çoğunlukla ahlâkîliğe ilave ikincil vasıflara işaret eder. İrâdî davranışların doğrudan ahlakîlik niteliklerine ilaveten aldığı bu vasıflar, ikincil vasıflar olup ahlâkîlikle dolayımlandıklarından insanî bir fiilin ahlâkîlik vasfına ilave bir vasıf kazanabilmesi için birey dışında insanî veya ilâhî bir vasıtanın birey ile fiili arasına girmesi gerekir. Bu vasıtanın gerçek olması veya öyle olduğunun zannedilmesi arasında, insanî tercihi şekillendirmesi bakımından fark olamaz.

Ancak burada herhangi bir insan ferdinin belirli bir tarihsel-toplumsal ilişkiler ağında var olması ile bu ilişkiler ağının onun yaptığı fiillere kaynaklık etmesini ayırt etmeliyiz. Evet, her bir insan mutlaka bir ilişkiler ağına doğar ve kendi varlığına ilişkin farkındalığını ve bütün fiillerini bu ilişkiler bütünü içinde inşa eder. Her şeyden önce kişinin farkına varmadan öğrendiği ve eşyaya bakışını inşa ve ifade eden dil, fert ile fiilleri arasındaki en aşılmaz vasıta gibi görünür. Lakin insanî öznenin en ayrıştırıcı vasfı, kendisine ilişkin bilinci ve davranışlarını inşa eden her türlü toplumsal özneyi, araçsallaştırabilmesidir. Eğer böyle olmasaydı insanın kendisine ve kendisini kuşatan nesne ve anlamlara ilişkin sorgulayıcı bir araştır-

ma yapması mümkün olmazdı. Bunun nihai nedeni, insanî öznenin karşılaştığı her türlü toplumsal anlamı önceleyen bir dayanak *olması* ve daha üst bir *anlam* olabilme *imkânı*dır. Bu anlamda kendisini ve başkalarını idrak özne olarak insanın fiilî varlığı, sadece kuvvelerinin bilfiil oluşuna dayanak oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda çeşitli süreçlerde oluşan bilfiil durumlarını kontrol etme ve değiştirme imkânını taşır. Tam da bu durum, bize insan fiillerine iyi ve kötü değerlerinin girme sürecini tahlil etme imkânı vermektedir. Bu bağlamda insanın iyi ve kötüye konu oluş süreçleri tek biçimli değildir. Yukarıda belirtildiği gibi fiillerin fâillerine nispeti, bütün durumlarda toplumsal yapıların (heyetler, kurumlar) dolayımıyla gerçekleşmez. Yani fert bir kısım fiillerini belirli toplumsal mensubiyetinden dolayı yapmaz veya ferdin bir kısım fiilleri herhangi bir toplumsal mensubiyetine dayandırılamaz. Bu bağlamda bir insan, bir aileye, köye, kabileye, cemaate, cemiyete, millete veya devlete mensup olduğu için yeyip içmez, cinsel arzularını gidermez, düşünmez; bütün bunlar onun yalın hâliyle insan olmasının eseridir. Fakat beslenme, cinsel arzularını giderme ve düşünme eylemlerinin bir kısmı belirli bir mensubiyeti gerektirir. Böyle durumlarda toplumsal yapı fiilin gerçekleşmesine vasıta olduğu için o eyleme bir isim verme ve öznenin belirli bir sıfatla nitelenmesine kaynak olma hakkı kazanır. Mesela dağ başında koyunlarını otlatan bir çobanın ıslık çalması, kaval çalması, azığını açıp yemek yemesi yahut arzu veya öfke gücünün herhangi bir toplumsal nesneye ihtiyaç duymayan isteklerini gidermesi tamamıyla yalın hâliyle bir fert olarak gerçekleştirdiği fiillerdir. Dahası bu eylemlerin nasıl yapılacağını bir toplum içinde öğrenmiş olması, onu kendi *yalınlığı* ve *yalnızlığı*ndan uzaklaştıramaz. Fakat aynı çobanın bir köyün koyunlarını güttüğü ve bir köyün çobanı olduğu varsayıldığında çobanlık bakımından yaptığı fiiller, kendisiyle güttüğü koyunların sahipleri arasındaki sözleşmeyle dolayımlanır. Yine kendi koyunlarını güttüğü

varsayıldığında koyunları başka insanların arazilerinden uzak tutması söz konusu ise koyunların otlakları hakkındaki tasarrufları, arazî sahiplerinin mülkiyet haklarına ilişkin sözleşmeyle dolayımlanır. Bununla birlikte çoban her iki durumda da gerçekleştirdiği bütün irâdî eylemlerinde kaçınılmaz olarak ahlâkîlikle nitelenir.

Bu durum, insanın bütün eylemlerinin nihai tahlilde düşünme, arzu ve öfke güçlerinin eserleri olduğu kavrandığında daha açık hâle gelir. Mesela insan canlı bir bünyeye sahip olduğu ve beslenme olmaksızın yaşamını sürdüremeyeceğinden beslenmeye muhtaçtır. Bu muhtaçlık, insanın mahiyetindeki imkânın varlıkla yer değiştirmesini ifade eder. Bu sebeple de eksikliği bildirdiği ölçüde imkânın; eksikliğin giderilmesini bildirdiği ölçüde de zorunluluğun başka bir ifadesidir. Bu anlamda beslenme, iradî değil, tam tersine zorunlu bir duruma işaret eder. Fakat beslenme ihtiyacının karşılanması, iradî bir tercihle olacağından insan, farkındalıkla gerçekleştirdiği bütün beslenme eylemlerine iyilik veya kötülük anlamını dâhil eder. İyilik veya kötülük anlamının dâhil edildiği beslenme, kişinin kendi eliyle hazırladığı şeylerle beslenmesi, birinin onun için hazırladığı gıdalarla beslenmesi, birine ait olan gıdayı onun izni olmaksızın alması, birine ait gıdayı onun elinden zorla alması, toplumsal bir organizasyonda görev almasına karşılık gıda bedelini kazanarak gıdayı satın alması vb. birçok yolla olabilir. Birinci durumda insan söz gelişi çiftçilik, ikinci durumda mesela misafirlik, üçüncü durumda hırsızlık, dördüncü durumda gaspçılık, beşinci durumda memurluk, müşterilik ve tacirlik yapar. Fakat bütün bu durumlarda kişi iradî bir eylem yaparak ahlâkîlik yüklemlerine konu olur.

Yine öfke gücünden kaynaklanan saldırı veya savunma eylemlerini düşünelim. Saldırı ve savunma iki birey arasında olabilir; kişisel, ailevî, kabilevî, toplumsal veya millî sorunlardan kaynaklanabilir. Saldırı ve savunma eylemleri, iki aile, iki toplum, iki devlet arasında olabilir. Bütün bu durumlar-

da eylem bireyler tarafından icra edilir. Mesela kişi, savunma ve saldırı eylemlerinde aile veya toplumun bir ferdi, devletin bir vatandaşı olabilir. Karşılıklı çatışmada sadece çatışan biri olmakla kalmayıp çatışmayı organize eden olabilir. Mesela savaşta bir birliğin veya ordunun komutanı olabilir. Savaşın başlama ve bitişini onaylama konumunda bir devlet başkanı veya meclis üyesi olabilir. Bütün bu konumlarda kişi, kendisi, ailesi, toplumu, ordusu veya devlet adına savunma veya saldırı eylemlerini gerçekleştiriyordur. Fakat eylemler, hem karar hem de icra aşamasında insan fertlerinin irâdî tercihlerine muhtaç olduğundan bütün bu eylemlerde fert, ahlâkîlik yüklemlerine konu olur. Diğer deyişle bir ülkenin lideri, siyasî bir karar verirken veya yargı ve yürütmede ona bağlı görevliler onun veya meclisin verdiği siyasi bir kararı infaz ederken aynı zamanda ahlâkî bir tercihte bulunmaktadır.

Bu durum bize bir yandan ahlâkî olanın ferdin bütün fiillerinde sürekli olduğunu gösterir. Zira başına siyasî, iktisâdî, hukukî, millî vb. hangi sıfatı getirirsek getirelim fiil, kaçınılmaz olarak ahlâkî yüklemlere konu olmaktadır. Dahası bizzât fâiline nispeti bakımından fiil, öncelikle ahlâkî, ikincil olarak siyasî, hukukî ve benzeridir. Öte yandan aynı durum bize, bir kısım fiillerin ferdin değişik mensubiyetlerden kaynaklandığını gösterir. Mesela bir öğrencinin sınava girme eylemi, okuduğu okul ile kendisi arasındaki bir mensubiyetten kaynaklanır ve bu nispete konu olmaksızın, sınava girme eylemini gerçekleştirmesi düşünülemez. Böylesi bir mensubiyet olmaksızın gerçekleştirdiği sınava girme eylemi, kendisine uygun olmayan vasatta gerçekleşmiş bir eylemdir. Zira vasatta bulunmasını sağlayan vasıta ile eylemi gerçekleştiren kişi arasında eylemi gerçekleştirmeyi sağlayan bir nispet yoktur. Bu sebeple böylesi bir eylem, vasıtanın kendisi tarafından tanınmaz. Fakat burada dikkat edilmesi gereken şey, eylemin bireyin yalın halinden kaynaklanan ahlâkîliği ile bireyin belirli bir nispet veya bir takım nispetlerle nitelenmiş hâlinden

kaynaklanan ikincil vasıflarının farklılığıdır. İster doğrudan ister dolaylı olsun fiilin ahlâkîliği, herhangi toplumsal durum veya yapı tarafından dolayımlanmaya elverişli değildir. Zira ahlâkîlik hem yalın durumda hem de ikincil durumlarda doğrudan fertten kaynaklanır. Hatta kişi mensubiyeti bulunmayan bir vasatta fiil yapıp da vasıta tarafından tanınmadığı durumlarda bile ahlâkîliğe konu olan bir eylem gerçekleştirir. Böylesi bir eylem, ikincil vasıflardan yoksun olmakla birlikte her hâlükârda ahlâkîdir ve ahlâkî olmasının nedeni, doğrudan birey tarafından yapılıyor olmasıdır. Eğer birey nispetlerle nitelenmiş olarak o eylemi gerçekleştirseydi eylemin nitelikleri temel ahlâkî yüklemesinin türevleri olarak ortaya çıkacak ama bu kez ahlâkî yüklemesi, idarî vasıflarla görünür hâle gelecekti. Mesela tıp fakültesinden mezun olan bir öğrencinin tabip olarak nitelenmesine, öğrencinin o fakülteye nispeti ve dolayısıyla fakültenin müessese olarak varlığı vasıta olur. Fakat kişinin gerek fakülte öğrencisi gerekse tabip iken yaptığı tıbbî fiillere iyi ve kötü anlamını katması, kurum veya yapı tarafından dolayımlanmaz. Kurumlar ve yapılar, fiilin *toplumsal anlamı*nı dolayımlar ama fiilin *varlığı*nı ve *değer*ini dolayımlama özelliğini taşımazlar. Fiilin varlığı doğrudan fert tarafından meydana getirilir ve fert, bilinçli olarak varlık verdiği herhangi bir davranışı *değersizleştirme* vasfını haiz değildir. Bu ise göstermektedir ki insan düşünme, öfke ve arzu gücünün bütün eserlerini, sadece insan ferdi olması bakımından yapmaya ehliyetli değildir; yalın insanlığına ilave bir takım nispetlere sahip olmakla o fiilleri yapma hakkını kazanır. Bu ikinci durumlarda fiilin yapılmasını mümkün kılan mensubiyet, insanın o fiili gerçekleştirmesine ve bu sayede meydana gelecek sıfatlarla nitelenmesine aracı olur.

Burada karışıklığa yol açabilecek muhtemel unsur, iyilik ve kötülük anlamı ile iyilik ve kötülük ölçütlerinin birbirine karışmasıdır. Toplumsal yapılar, iyilik ve kötülük anlamlarını ihdâs etmezler, sadece aracılık ettiği eylemlerde iyilik ve kö-

tülük ölçütlerini tayin eder. İlk bakışta anlaşılmaz görünen bu söz, bireylerin eylemlerinde bulduğumuz erdem ve erdemsizliklerin toplumsal anlamlara nasıl evrildiği dikkatle düşünüldüğünde açıklığa kavuşacaktır. Anlamların bireysel davranışlardaki taayyünleri arasında da bir hiyerarşi düşünülebilir olmakla birlikte şimdilik maksadımıza uygun olarak yalnızca bireysel ve toplumsal taayyünleri ayrıştırmakla yetinelim. Öncelikle belirtmek gerekir ki erdemler ve erdemsizlikler, aslî anlamlarını bireylerin davranışlarında bulur ve bireysel davranışlarla somutlaşır. Bu bağlamda herhangi bir erdem yahut erdemsizlik, bireyin zihniyle kâim olan ama davranışıyla taayyün eden bir anlamdır. Toplumsal yapılar ise anlamların yine bireyler tarafından gerçekleştirilmeye muhtaç ama niceliksel açıdan kimi zaman daha karmaşık taayyünlerine zemin oluşturur. Söz gelişi, bir erdem olarak hayırseverliğin bireyin davranışlarında çeşitli taayyünleri vardır. Muhtaç durumda olan kimseye ve yolda karşılaşılan dilenciye aynî veya nakdî yardımda bulunmak hayırseverlik anlamının çeşitli tezahürlerini oluşturur. Fakat kişinin hayırseverlik kapsamına giren eylemleri yapmasına toplum aracılık ediyorsa bunun adı aracılık eden kuruma bağlı olarak çeşitli isimler alabilir. Aracılık eden kurum bir vakıf, cemaat, yardım derneği, sivil toplum örgütü yahut devlet çapında bir kurum olabilir. Bu durumda ferdin hayır faaliyetleri aracı kurumlarla dolayımlanır. Dolayımlanma bazen öylesine ileri noktaya varır ki bunun adı mesela vatandaşların temel ihtiyaçlarını karşılamakta kendini yükümlü görme anlamında "sosyal devlet"e dönüşebilir. Fakat kurumların araya girmesi, anlamı değil, anlamın tahakkukuna katılımı etkiler. Bu durumu örneğimizde düşünecek olursak şöyle demek mümkündür: Bir kimsenin yolda kalmış birine yardım etmesi ile devletin vatandaşların sağlık güvenliğini sağlamak için gerçekleştirdiği ülke çapındaki organizasyon aynı iyilik anlamını taşır. Yani eylemin toplumun bütün kesimlerini içine alacak kadar geniş ölçekli olması, onun

anlamını değiştirmez, sadece anlamının uygulayıcı fâillerini artırarak onu niceliksel olarak etkiler. Bundan dolayı anlam, birey seviyesinde bozulmaya uğradığı gibi kurum seviyesinde de bozulmaya uğrar. Hatta bireydeki bozulma şartlarının önemli bir kısmı kurumsal bozulma şartlarında da varlığını sürdürür. Bununla birlikte anlamın niceliksel dönüşümünün ortaya çıkardığı bir kısım durumlar vardır ki bunların nitelikle ilgili bir kısım sonuçları da beraberinde getirir.

Bu sonuçların başında fiilin iyilik ve kötülük ölçütlerinin, kurumsal gayelere göre belirlenmesi gelir. Bu bağlamda kurumsal gayeler, bireysel niyetlerinin dondurulmuş hâllerine tekabül eder. Diğer deyişle bireysel fiillerde tahakkuk eden ve bireyin yalın ve karmaşık hallerine bağlı olarak sürekli yenilenen iyilik veya kötülük anlamları, kurumlar tarafından sabit gayelere dönüştürülür ve kurumsal uygulamaları gerçekleştiren bireysel fâillerden de bu gayeleri gerçekleştirmesi beklenir. Böylece gayeler, tıpkı İbn Sînâ'nın gâî illet hakkında söylediğine[9] benzer şekilde fâillerin o fiili yapmasının sebebi hâline gelir. Bireysel irâde kurum tarafından belirlenen gayeye tabi olacağından zayıflar ve kişinin, genel olarak kurumun temsil ettiği insanî öznenin bir uygulayıcısı olması beklenir. Bu sebeple de çoğu durumda başarılı bir uygulayıcı olan bireyin irâdesi, ya kurumun genel irâdesi içinde buharlaşır ya da kurumun irâdesinin bir tikeline dönüşür. Böylesi durumlarda kurumlar tarafından belirlenen gayeler, kurumların işlevlerini oluşturur. Kurumların işlevleri ise kurumların neyse o olduğu forma tekabül eder.

9 İbn Sînâ gaye illetin illet oluşunu şöyle açıklar: "Gaye illeti, şeyliği bakımından diğer illetlerin bilfiil illet olarak mevcut oluşunun sebebidir. Fakat gaye illeti varlığı bakımından diğer illetlerin bilfiil illet olarak varlığının sonucudur. Adeta gaye illetinin şeyliği, onun varlığının illetinin illetidir. Adeta onun varlığı, onun şeyliğinin malûlünün malûlüdür. Fakat gaye illetinin şeyliği, o nefste veya nefs yerini tutan bir şeyde tasavvur edilmedikçe illet olamaz. Gaye illetinin şeyliğinin ancak gaye illetine doğru hareket etmiş veya ona doğru hareket eden illetten başka bir illeti olabilir." İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*, s. 263.

Kurumlar, gaye ve form özdeşliğine sahip olmaları bakımından bir yönden bireyden daha zayıf, diğer yönden bireyden daha güçlü bir hakikati temsil eder. Bir yönden bireyden zayıftır, zira birey tarafından sürekli inşa edilen, yenilenen ve hakiki erdemlere dönüşebilen anlamlar, kurumlar tarafından dondurulur ve ancak bireyler tarafından deruhte edildiğinde tahakkuk eder. Bu sebeple kurumların formlarının gerekleri doğrudan ortaya çıkmaz, taşıyıcı ve uygulayıcı öznelere muhtaçtır. Gaye, işlev ve form özdeşliği, gaye ve işlev arasındaki irtibatın bireysel irâdelerle sekteye uğramadan devam ettirilmesine muhtaçtır. Aracı ve uygulayıcı bireylerde gevşeklik, kurumun gayesinden uzaklaşmasına, işlevlerini görememesine ve nihayet formunu yitirerek yok olmasına neden olur. Fakat bütün bunlardan daha önemlisi şudur: Kurumlar tarafından gaye ve işlev hâline getirilen erdemler, hakiki bir erdem olarak ancak bireylerde bulunur. Daha açık deyişle, kurumsal olarak gerçekleşen iyilik ve kötülük anlamlarıyla yetkinleşen veya yetkinlik yitimine uğrayan özne, hakikatte kurumun kendisi değil, insan fertleridir. Bu durum bize yetkinlik veya eksikliğin tamamıyla ferdî ve dolayısıyla ruhânî olduğunu bir kez daha gösterir. Kurumlar bir yönden bireylerden daha güçlüdür; zira bir iyilik ve kötülük anlamının herhangi bir fertten veya fertler grubundan diğerine intikali, yani erdemin organize tahakkuku, en yetkin ifadesini düzenli işleyen bir toplumsal ve kurumsal yapıda bulur. Bu hâliyle toplumsal düzen, erdemin tahakkukunda daha ileri bir aşamayı da ifade eder: İyilik ve kötülük anlamlarının ayrıntısı, gerçekte toplumsal ve kurumsal yapılarda ortaya çıkar ve fert, bu anlamlar hususunda ayık olmadığı sürece sahte bir yetkinleşme sürecinde oyalanabilir. Bundan dolayı Fârâbî ve İbn Miskeveyh gibi ahlâk filozofları, insanın doğası gereği medenî olduğu yargısını erdemlerin ancak bütünlüklü bir toplumsal düzende kazanılabileceği şeklinde yorumlamışlardır. Şu hlde kurumların cansız nesnelere benzer şekilde form ve işlev özdeşliğine sahip olması, onların hem imkânı hem de yoksunluğunu oluşturur. Bu durum

kelimenin tam anlamıyla bir açmazdır ve kurumlar, nihaî tahlilde üstün erdemlerle donanmış fertlerin varlığına vasat oluşturmadığı sürece bu açmazdan kurtulmanın yolu da yoktur. Diğer deyişle kurum veya toplumsal yapı, erdemin yüksek anlam ve tahakkukuna vasat oluşturarak hem kendisinin hem de erdemin varlığını kim kılar.

4.

VASAT VE UYGUNLUK ÖLÇÜTÜ ARASINDAKİ İLİŞKİ

Vasat oluşturarak hem kendisini hem de erdemin varlığını kâim kılan ve ferdin yaptığı eylemlere aracılık eden kurum ve yapılar, uygunluk ölçütlerini belirleme hak ve sorumluluğunu taşır. *Uygunluk ölçütü*, gaye olan ahlâkî anlamı somutlaştıran eylemin niceliksel takdiridir. Başka bir deyişle uygunluk ölçütü, bir anlamın fiziksel somutluğunun ne olduğunun ve duyulur bir biçime nasıl bürüneceğinin tespitidir. Bu bağlamda eylem hangi şart ve tarzda yapıldığında gayeye uygun düşer sorusunun cevabı, eylemin yapılmasına vasıta olan toplumsal yapı ve kurum tarafından verilir. Daha doğrusu başlangıçta fertler tarafından verilen bu cevap, daha sonra fiziksel varlığını ancak sonuçları itibariyle tecrübe ettiğimiz bir manevî varlığa atfedilir. Bu sorunun cevabı verilmekle de ahlâkî anlamın tikel bir somutluğu fiilen tanımlanmış iken o anlamı somutlaştırma olarak kabul edilmeyen durumlar kuvve hâlinde tayin edilmiş olur. Zira bir tatbik veya fiil belirlendiğinde hangi tür tatbik veya fiillerin, söz konusu ahlâkî anlamın

tatbiki olmayacağı da aslında tayin edilmiş demektir. Fakat bu tayin, çoğunlukla bilfiil değildir; sadece dışarıda bırakma yoluyla olduğundan bilkuvvedir. Sadece nadir durumlarda, ahlâkî anlamın meşru uygulaması tarif edildiğinde ona çok yakın fiil ve uygulamalar da tarif edilerek karışma önlenir yahut başka uygulamaların ahlâkîliğine yönelik bir iddia varsa bunun önü kesilmeye çalışılır. Bu durum, bir yandan erdemin yahut erdemsizliğin kısaca ahlâkî anlamın tahakkukunu güvenceye alırken diğer yandan anlamın gerçekleşmesini sağlayan bireyleri irâde çatışmasına itebilir. Çünkü gayeyi ve o gayeye uygun eylemin tahakkuk şartlarını belirleyen manevî şahsın (kurumsal şahsiyet) temsil ettiği dondurulmuş irâde ile bireyin sürekli yenilenen irâdesi her zaman örtüşmeyebilir. Çünkü manevî şahsa ait irâde, çoğunlukla duyguların tesirinde değildir. Oysa bireyin irâdesi, genelde edilgilere ve özelde duyguların tesirine fazlasıyla açıktır. Manevî şahsın irâdesinde belirleyici unsur, bir erdem ve erdemsizlik olarak cesaret ve korkaklık değil, kudret ve kudretin sınırına ilişkin *bilinç*tir. Yine bu irâdede belirleyici unsur merhamet, şefkat, gaddarlık, gibi erdem ve erdemsizlikler değil, *bilgi*dir. Bilgi *irâde*yi, irade ise *kudreti* harekete geçirir. İrâde yenilenen bir şeydir, bu sebeple kurum tarafından temsil edilebilir ama icra edilemez. Kudret ve bilgi arasındaki erdemlerin tamamı, irâde kapsamına girer.

Burada yalnızca iki durumda edilgilerden bahsedebiliriz. Birincisi, manevî şahsın var oluş krizi yaşadığı durumlarda, bu irâdeyi tahakkuk ettiren bireylerin bizzat manevî şahsı yönlendirecek inisiyatif aldığı durumlardır. İkincisi ise manevî şahsın irâdesini icra eden üst konumdaki bireysel irâdenin toplumsal irâdeyi ikincilleştirecek denli güçlenmesi yahut yetki ve seçimle güçlü kılınması durumudur. Bu iki durumda manevî irâde bireysel edilgilere konu olur. Oysa bireyin edilgilerden arınmış bir irâdesinden bahsetmek imkânsız denecek denli güçtür. Hatta İslam kelâmcıları ilâhî irâdenin bilgi

ve kudretle ilişkisini belirginleştirmek bağlamında irâdenin bütün edilgilerden arınmış bir tercih etme eylemi olduğunu düşünmüşlerdir. Bu anlamıyla irâdenin hangi insanî fiilde tahakkuk ettiğini gözlemek ise müteazzir gibidir. Tam da bu nedenle bireysel iradede edilgiler ve melekeler yani cesaret, korkaklık, şefkat ve gaddarlık gibi gerek anlık duygular gerekse meleke hâline gelmiş erdem ve erdemsizlikler belirleyicidir. Dolayısıyla bireyin irâdesinin eyleme dönüşme sürecinde bilgi-kudret-irâde sıralamasında irâdeye eklenen duygu ve melekeler eylemin anlam ve tahakkukunda belirleyici işlev görür. Bu durumda toplumsal irâde bir yönüyle farazîdir çünkü fiilen irâde eden bir şahıs yoktur; diğer yönüyle mevcuttur zira bireyin iradesine tahakküm eder. Bireyin irâdesi ise kelimenin tam anlamıyla mevcuttur, zira eylemi gerçekleştiren hakiki nedendir. Gaye çatışması, işte bu iki irâdenin çatışmasını doğurur. Dahası, iki irâde örtüşse bile bireylerin uygulamaları, şahs-ı maneviye atfedilen irâdenin beklediği uygunluk ölçütlerini karşılamakta yetersiz kalabilir. Yani ferde ve kuruma nispet edilen gaye ve işlevlerin özdeşliği, mevcut bireysel eylem ile beklenen toplumsal eylemin özdeşliğini doğurmak zorunda değildir.

Anlamın niceliksel dönüşümünün ortaya çıkardığı sonuçlardan biri, tam bu noktada görünür hâle gelir. Toplumsal yapılar ve kurumların aracılık ettiği fiiller, çift irâdeye dayandığı için eylemi doğrudan gerçekleştirenin ahlâkîliği ile manevî ferdin ahlâkîliği olgusal olarak aynı şartlara tabi olmak zorunda değildir. Çünkü çelişkili şekilde bir fiil, iki iradeyle meydana getirilir. Daha önce bu sorunu, muhakkik Eşarî kelâmcısı Ebû İshâk el-İsferâyînî ilâhî ve insanî irâdenin aynı fiilde birleşmesi bağlamında iddia etmiş ve insan özgürlüğünü bu ilke üzerine temellendirmek istemişti. Aynı sorun toplumsal yapı ve kurumların aracılık ettiği fiiller için de geçerlidir. Bu anlamda toplumsal olanın aracılık ettiği eylemler, bilhassa gaye birliği bozulduğunda ve bireyin zihnindeki uygunluk

ölçütleri ile o fiile vasıta olan yapı veya kurumun uygunluk ölçütleri örtüşmediğinde bir zihin parçalanmışlığına yol açar. Çünkü uygunluk ölçütleri, her ne kadar aracı yapı tarafından belirlense de eylemin doğrudan fâili olan birey, daima uygunluk ölçütlerini yeniden üretme ihtiyacı hisseder. Bu anlamda tatbik, bir inşadır. Fakat inşanın, yapı tarafından belirlenen uygunluk ölçütlerini tatbikten temelden değiştirmeye uzanan bir yelpazesi vardır. Bu sebeple fiilde irâde bölünmesi, fiildeki bozulmanın şartlarını da değiştirir. Fiil bireysel seviyede erdemsizlik hâline gelirken toplumsal seviyede erdem olabilir veya toplumsal seviyede erdemsizlik sayılırken bireysel seviyede erdemli olabilir. Yani eylemin doğrudan fâili olan fert, toplumsal yapı veya kurumun uygunluk ölçütlerini karşıladığı hâlde erdemsiz bir fiil yapıyor, davranışına kötülük anlamını katıyor olabilir. Yahut tam tersine uygunluk ölçütlerini yeterince yerine getirmeyen bir fert, eyleme iyilik anlamını kattığı hâlde kurumsal irâde tarafından usulsüz bir fiil yapmakla suçlanabilir. Bu türlü durumlar, ekseriyetle fiilin yapılmasına vasıta olan yapı veya kurumun uygunluk ölçütlerini karşılayacak bir vasat oluşturmakta yetersiz olduğunda ortaya çıkar. Fakat bütün görünümlerinin böyle olduğunu söylemek de yanıltıcıdır. Yani vasıta olan yapı veya kurum yeterli vasatı oluştursa bile yine de ahlâkîlik ve uygunluk ölçütü arasında çatışma çıkabilir. Zira olgusal olarak bireyin değerler dizgesi ile vasatı oluşturan vasıtanın esas aldığı değerler dizgesi farklılaşabilir. Fakat fiile iyi veya kötü değerlerinin katılması, aracısızdır ve bizzat ferdin irâdesinin sonucudur. Bu durum bize biri olgusal, diğeri normatif iki sonuç verir.

Olgusal sonuç şudur: Fert ister vasıtasız ister vasıtalı olsun hiçbir fiilinde tercih hakkı ve sorumluluğunu herhangi bir yapı veya kuruma devredemez veya böylesi bir devir çabasının olgusal bir karşılığı yoktur. Normatif sonuç ise şudur: Herhangi bir yapı veya kurum, kendi irâdesini tahakkuk ettiren bir ferdin veya fertlerin kişisel irâdelerini askıya alma

hakkına sahip değildir. Çünkü aracı yapı ve kurumlar tarafından belirlenen iyilik ve kötülük ölçütleri, nihaî tahlilde ferdin yalın hâliyle fiile kattığı değerlere irca edilebilmek durumundadır. Bununla birlikte anlamın niceliksel dönüşümü toplumsal seviyede erdemli ve erdemsiz olmanın ölçütlerini de değiştirdiğinden bireysel seviyede tahakkuk eden erdemler toplumsallık şartları ıskalandığında erdemsizliklere dönüşür veya bunun tersi olur. Bu dönüşüm ahlâkîliğin ne olduğunu kavramak noktasında öylesine hayatî bir öneme sahiptir ki bu dönüşüm anlaşılmadığında ahlâkî anlam sadece toplumsal seviyede değil, bireysel seviyede de karanlığa bürünür. Bu bağlamda birisi anlamın tahakkuku, diğeri adlandırılmasıyla ilgili iki durumun farkında olmak gerekir.

Ahlâkî anlamın tahakkukuyla ilgili durum şudur: Yukarıda ahlâkî anlamların toplumsallaşma sürecinde birbirinden oldukça farklı taayyünler kazandığı ve taayyünler ne denli farklı olursa olsun eylemin kişi tarafından vasıtasız olarak gerçekleştirildiği, bu nedenle de vasıtasız veya vasıtalı eylemlerinin tamamında erdem veya erdemsizlikle donananın doğrudan fert olduğu belirtilmişti. Fakat ahlâkîliğin istisna kabul etmez bir şekilde ferde nispeti, vasıtalı eylemler söz konusu olduğunda bir farkındalık yitimine yol açabilir. Zira fert, toplumsal yapı ve kurumların aracılık ettiği fiillerde uygunluk ölçütlerini dikkate almadan yaptığı davranışın ahlâkîliği hakkında yeterli bir değerlendirmede bulunamaz. Böylesi durumda fertler, uygulamada ahlâkîliği erdem ve erdemsizliklerin yalın anlamından ibaret görmeye başlar. Söz gelişi kişi, sokaktaki dilenciye verdiği nakdî yardımı cömertlik, hayırseverlik veya yardım görürken aynı anlam, ülke çapında bir sigorta işinde tahakkuk ettiğinde onu farketmeyebilir. Bu sebeple dilenciye para verirken iyilik yaptığını düşünür ama kurumsal organizasyonda taayyün eden iyilik anlamını gözden kaçırarak suistimali meşru görebilir. Yine dürüstlüğün bakkaldan ekmek alırken paranın tamı tamına verilmesini gerektirdiğini bilir

ve ihmal etmez ama yeterli vasatı oluşturan bir kurumda çalışıyorken kurumsal beklentileri karşılayacak bir yetkinlikte olmanın dürüstlük anlamının başka bir taayyünü olduğunu gözden kaçırabilir. Yahut bir yönetici komşunun bahçesinden meyve çalmayı erdemsiz sayabilir ama etraflıca düşünülmemiş bir imar planıyla insanları taş ve beton yığınları arasında yaşamak mecburiyetinde bırakmayı erdemsiz saymayabilir hatta büyük bir erdem kabul edebilir. Bu farkındalık yitimi, bilhassa toplumsal yapı ve kurumların aracılığıyla yapılan fiillerde kişi kendisini bizzât yapı ve kurumla özdeşleştirdiğinde zirveye ulaşır. Çünkü toplumsal nispetler kişide kimlik hâline geldiğinde ahlâkî anlamlar bu kimliklere bağlı olarak yeni bir forma girer. Öyle ki erdem sanılan erdemsizlikler veya erdemsizlik sanılan erdemler ortaya çıkar.

Ahlâkî anlamın genel olarak insanların anlamakta en çok güçlük çektiği değişimi, toplumsal kimliklerin benimsenmesi seviyesinde gerçekleşir. Mesela bireysel olarak mütevazı ve uzlaşımcı bir kişi, bir cemaat, cemiyet, din, milliyet veya devlet söz konusu olduğunda mevhum veya mevcut muhatabını küçümseyen ve saldırgan bir kişilik sergileyebilir. Fakat bu tavrını ailesi, cemaati, cemiyeti, devleti, dini veya milliyeti adına büyük bir erdem olarak algılayabilir. Yine genel olarak insanlar bir kimsenin sahip olmadıklarıyla övünmesini bir erdemsizlik olarak algılar. Ama yukarıda sayılan toplumsal kimliklere mensubiyetten dolayı, söz gelişi, bir kimsenin bizzât kendisinin sahip olmadığı hasletlerle dini veya milliyeti adına övünmesi bir erdemsizlik olarak telâkki edilmez. Hatta bunun bir erdemsizlik olduğu dile getirilse tepki yaratır. Çünkü bu türlü kimlik atıflarının bir topluluğun manevî şahsiyetini oluşturduğu düşünülür ve bu hâliyle olumlu yönleri üzerinde durulur. Doğrusu "biz" şuurunun, böylesi bir birlikteliği sağladığı ve kişileri kendisinin bir parçası hâline getiren şahs-ı manevîyi oluşturduğu da kabul edilmelidir. Fakat toplumsal kimliğin biz şuurunu oluşturmadaki rolü ile

bir sahteliği, gaye sapmasını ve erdemsizliği beslemesini dikkatle ayırt etmek gerekir. Çünkü toplumsal yapı ve kurumlar, niceliksel bir büyümeyle yalın ahlâkî anlamları gaye hâline getirir ve fertler de bu gayeleri tahakkuk ettirmek üzere yapı ve kuruma mensubiyet kazanır. Fakat bu mensubiyet bir kimlik hâline gelince yapı ve kurumun gayesine aykırı arzu ve istekler bu gayenin bir parçasına dönüştürülür. Bu durumda ya fertler yapı ve kuruma tahakküm eder ya da yapı ve kurumun taahhüt ettiği yetkinliğin sahte bir tevarüsü ortaya çıkar. Mesela insan bilimleri alanında araştırma yapan bir enstitüyü düşünelim. Bu enstitüye bir memur, araştırmacı veya yönetici olarak mensup olmak mümkündür. Mensubiyet, kuruma hizmet işlevini sağlamak için bir bağlılık vermelidir ama bu tamamıyla gaye birliği bağlamında bir bağlılık olduğu sürece kurumsal eylemlerde tahakkuk etmesi beklenen erdemlerin gerçekleşmesine hizmet eder. Şayet mensup olan kişiler, buradan enstitünün sınırlarını aşan veya şahsî malı gibi sahiplenmeye varan bir kimlik üretirse kurumun asıl gayesi bireyin fiillerinde sahte bir tahakkuk kazanır ve kurum fertlerin şahsî arzularına hizmet eder hâle gelir. Sözgelişi böylesi bir kuruma yönetici olan kişi, şahsî malı gibi değerlendirdiği sürece kurumun önünü tıkar, kurumsal gelişimi sağlayacak projeleri sadece kendi şahsî ilgileri doğrultusunda değerlendirir, genç araştırmacılara karşı hesabı verilmemiş bir güvensizlik besler. Memur olan kimse şahsî olarak orada bulunmasını kurumsal görevlerinin hakkıyla ifasının önüne alır. Kurumsal başarılar, fertlerin başarısına dönüştürülerek kişisel erdemsizliklerinin gerekçesi hâline getirilir. Yine bir tarikata üye olan bir kimseyi düşünelim. Tarikatın gayesi mensubunun seyrü süluk yapması yani manevî olarak yetkinleşmesidir. Tarikata mensubiyetin bir "biz" şuuru vermesi gerektiği açıktır. Çünkü manevî terakkinin, tarikat üyelerinde, şeyhte, Hz. Peygamber'de (sav) ve Allah'ta fena bulmaya bağlı olduğu kabul edilir. Fakat kişi, tarikata mensubiyeti seyrü süluk gayesinin dışına çıkan bir kimlik hâline getirirse tarikat kişinin erdemsizliklerini

besleyen ve söz gelimi dergâhta bulunduğu sürece sahte erdem görüntüsü vermeyi sağlayan bir uğrak mahalline döner. Öyle ki dedikodu, riya, kibir, haset ve yalan gibi dinin en temel yasakları bizzat dergâhta işlenir hâle gelir. Aynı durum, sadece Allah'a kulluk etmek için bir araya gelinen cami için de geçerlidir. Eğer camiye gitme, sözgelişi kişinin kulluğunu ve âcizliğini Allah'a arz etme ve diğer Müslümanlarla kaynaşma amacının dışına çıkar da hayattaki meşgale boşluğunu doldurmaya dönerse cemaat, rahmet olma amacından sapabilir. Bu mesele öylesine girifttir ki insanın en aslî özelliği olan düşünme faaliyetinde bile etkisini gösterir. Üniversiteyi bitirdikten sonra eğitimini aldığı alanda hayatını idame ettirecek bir iş bulamayan bir genç, yaşadığı maddî sorunları meslekî mensubiyetleriyle birleştirerek durum üzerine kafa yorduğunda kendisinde düşünür olma erdeminin bulunduğunu sanabilir. Hâlbuki çoğunlukla uygun bir iş bulduğunda tamamıyla zihninden atacağı gündelik sorunlarla meşgul oluyordur.

Sözü edilen farkındalık yitiminin daha ileri aşaması, bizzât anlamın taayyününü belirleyen irâdede ortaya çıkar. Bazen niceliksel büyüme, anlamın belirsizleşmesine ve başka anlamların tahakkümüne girerek etkisizleşmesine yol açabilir. Belirsizleşme veya etkisizleşmenin temel sebebi, yalın anlamın dâhil edildiği ilişkiler ağının onun kendisine özgü işlevlerini yerine getirmesine yahut ondan beklenen sonuçların ortaya çıkmasına elverişli olmamasıdır. Bu durumda anlamın inşa süreçlerini tayin eden irâde, anlamı ve işlevlerini koruyarak niceliksel büyüme sürecini yönetemez. Niceliksel büyümenin bu sonucu, anlamın bir işlevinin hatta çoğunlukla bir gereğinin onunla özdeşleştirilmesi neticesinde ortaya çıkar. Bu durum asıl itibariyle anlamın ne olduğuna ilişkin yanlış bilinçten kaynaklanır. Aslında yanlış bilinç, yalın anlam seviyesinde bulunmasına rağmen anlamın gelenekleşmiş tahakkuk türleri, bu yanlışlığın görülür hâle gelmesini engeller. Zira gelenekleşmiş tahakkuk türleri, anadil gibidir. Anadili öğrenen

insanlar, onun gramerine, cümle yapısına ve diğer dillere nispetle özelliklerine ilişkin bir farkındalık kazanmazlar, bütün bunları bir uygulama olarak öğrenir ve yeniden üretirler. Tabii ki kişi, dili bildiğini bilir; kullanımın doğrusunu yanlışından ayırt eder; mecaz, kinaye ve istiarelerde anlam geçişlerini kavrar. Bu anlamda farkındalıktan yoksun bir dil kullanımından bahsetmek mümkün değildir. Fakat uygulama ve üretme pratiklerine ilişkin farkındalık için birinci farkındalığın yanı sıra söz konusu pratikler üzerine ikinci bir farkındalık çabasına ihtiyaç vardır.

İşte ahlâkî anlamların uygulama ve üretimi de benzer farkındalık süreçlerini izler. Kuşkusuz ahlâkî eylemi inşa eden irâdenin bilincinden bağımsız bir eylem, tamamıyla fiziksel hareketlere döner. Bu sebeple herhangi bir ahlâkî eylem, anlama ilişkin bir farkındalıktan büsbütün yoksunlukla yapılamaz. Ahlâkî anlamların iyi ve kötü uçlarının ve uygulamalarının bulunması, bu farkındalığı fâillerin zihninde canlı tutar. Bu bağlamda herhangi bir ahlâkî fâilin bir anlamı kavraması, onun zıtlarını yahut değillemelerini de kavraması demektir. Fakat yalın anlamın gelenekleşmiş tahakkuk biçimleri, bir uygulama ve üretme pratikleri olarak süregider. Dahası dil gibi imkân ve zorunluluklarını kendi içinde taşıyan olgulardan farklı bir şekilde ahlâkî anlamları uygulama ve üretme pratikleri olarak ahlâkî eylemler, imkân ve zorunluluklarını kendi içlerinde taşımaz. Zira ahlâkî eylemlerin anlamları ve dolayısıyla imkân ve zorunlulukları tamamıyla fâillerinin zihninde bulunur. Bu sebeple süregiden uygulama ve üretme pratiklerinde fâiller, anlama ilişkin duyarlılıklarını korurlar ama ayıklıklarını önemli ölçüde yitirirler. Ayıklığın diri tutulması için birinci farkındalığı canlı tutan uyarılara daima ihtiyaç duyulur.

Fakat yalın anlamı uygulama ve üretme pratiklerinin devamını sağlayan farkındalık, yalın anlamın niceliksel büyüme sürecinde korunmasını tek başına sağlayamaz. Niceliksel büyüme sürecinde anlamın özdeşliğini koruması, ikinci türden

bir farkındalığı gerektirir. Bu bağlamda ikinci tür farkındalık, yalın anlamın kendisi ve zıtlarına yönelik bir ayıklığa ve taayyünlerine dair bir duyarlılığa ilaveten değerlerin niceliksel olarak takdirine yönelik bir çaba ve tecrübeyle sağlanır. Böylesi bir çaba ve tecrübeden, dolayısıyla farkındalıktan yoksun niceliksel büyütme teşebbüsleri, şayet öngörülmeyen durumların olumlu katkısı olmazsa, anlamın niteliksel olarak daraltılarak bir işlevine yahut gereğine indirgenmesiyle neticelenir. Bu durumlarda o işlev veya gerek, başka işlev ve gerekleri de içeren anlam yerine konularak diğer işlev ve gereklerin yokluğu ya fark edilmez ya da mevcut işlev ve gereğin sağladığı zihinsel veya maddî konfora feda edilir. Söz konusu zihinsel veya maddî konfor ise başlangıçta bilince eşlik eder. Bu, bir tür huzursuz edici konfordur. Olgunun memnuniyeti ile olmamışlığın tedirginliği bir arada bulunur. Bu sebeple de kimi gerçek kimi sahte sızlanma, yakınma ve eleştirileri barındırır. Fakat sızlanma, yakınma ve eleştiriler tahakkuk sürecine müdahale noktasına varmadığı sürece konfor, bunları kendisinin bir parçası hâline getirerek olağanlaştırır. Olağanlaştırma ise yalın anlamla fasit taayyünün yer değiştirmesine sebep olur. Böylece konformist bilinç süreç içinde aslî bilincin yerini alır ve toplumsal bir seviyede ahlâkî dönüşüm gerçekleşir. Mesela sigorta yalın yardımlaşma anlamının niceliksel olarak büyütülmesiyle ulaşılmış bir uygulamadır. Kuşkusuz bu yardımlaşma anlamının sigorta seviyesinde bir organizasyonda tahakkuku, bir kısım insanların yardımlaşma faaliyetini organize etmelerini gerektirecektir. Bu hâliyle bir kısım insanların sigorta uygulamasından faydalanması kaçınılmazdır. Böylesi bir organizasyondan faydalanma yollarının en makulü, üyelerden toplanan parayı işletmektir. Fakat organizasyonu yapan kişiler, üyelerden topladıkları parayı nemalandırmayı aslî gaye hâline getirip bütün süreçleri bu doğrultuda takip edebilir ve yardıma muhtaç duruma düşen üyelerin yardımına koşmayı ikincil duruma indirgeyebilir. Gaye sapması, organizatörlere sağladığı maddî kazanç ve üyelere sağladığı telâfi konforuy-

la süreç içinde bütün şikâyet ve eleştirileri kendisinin parçası hâline getirir ve eleştirel süreç, aslî anlamı muhafaza etmenin tam aksine çarpıtılmış anlamı besleyen düzenin bir parçası hâline gelir. Bu durumda sigorta üzerinden aslî anlama nispetle haksız nemalanma, aslî anlamdan bağımsızlaşıp müstakil bir anlama gelerek toplumsal düzen içinde manevî bir mekân edinir. Herhangi bir ahlâkî anlam, ahlâkî özne olmadan tahakkuk edemeyeceğinden çarpıtılmış anlamın istiklâli, kendisine uygun zihinsel dönüşüm yaşamış öznelerin varlığını da olağanlaştırır ve meşrulaştırır. Tam da bu sebeple kontrol edilemeyen yahut kontrolü bireysel ahlâkî öznenin tasarrufundan çıkmış niceliksel büyümenin üç yıkıcı sonucu vardır.

Birincisi, anlamın özdeşliğini yok ederek yalın ahlâkî anlamı tanınmaz hâle getirmesidir. Yani böylesi durumda ne iyilik ne de kötülük anlamları tanınabilirliğini korur. Yaşadığımız dünyada bireysel olarak tefecilik çirkin görülürken kurumsal faizin terviç edilmesinin nedeni budur.

İkincisi, yalın insanın hâl değiştirerek çeşitli nispetlerinin bir sonucu gibi davranmasına yol açmasıdır. Zira anlama ilişkin farkındalık öylesine yitirilir ki anlamın doğrudan tatbikçisi olan fertler tanınmaz hâle gelir. Çünkü çarpıtılmış anlam meşrulaştığından insanlar anlamın daha üst bir tatbikini gerçekleştirdiğini savunabilir. Oysa fertler anlamı tatbik ederken yalın anlama nispetle tatbikin öznesi olmazlar.

Üçüncüsü ise anlamın çarpıtıldığı durumlarda ortaya çıkan ve ahlâkî özneyi bir hareketler bütününü gerçekleştirmekten başka neredeyse tamamıyla yok eden farkındalık yitimidir. Niceliksel büyümenin bu sonucu, bütün sonuçlardan daha yıkıcıdır. Cengiz Aytmatov'un "Mankurt" olarak bilinmesine katkı sağladığı bu durum, anlam, güç kullanılarak veya ahlâkî özneyi bütün alternatiflerden mahrum bırakarak meşru hâle getirildiğinde ortaya çıkar. Çünkü eylemi doğrudan gerçekleştiren özne, sadece duygu yitimine değil, aynı zamanda

irâde yitimine de maruz kalır. Bu seviyeden önce çarpıtılmış anlamların meşrulaştırılması, önemli ölçüde bireyin irâdesini de içeren duygu ve duyarlılık yitimi üzerinden gerçekleşirken bu seviyede duygu yitimine bireyin irâdesinin yitimi de eşlik eder. Duygu yitimi, ya tıpkı uzun süre ışık görmeyen bir kimsenin âniden çok yüksek güneş ışığına maruz kalması gibi, çoğunlukla eylemin duyarlılık sınırını yok edecek şekilde icrasıyla ya da kişinin sürekli gördüğü şeyi bir müddet sonra sanki hiç görmüyormuş gibi tepkisiz kalmasında olduğu gibi duyarsızlaşmayı sağlayacak kadar tekrarıyla gerçekleşir. Her iki durumda da kişisel yahut manevî öznenin hâkimiyeti devam ettiği sürece sonuca ulaşılabilir. Baskıcı rejimlerde görülen ahlâkî çöküntünün sebebi budur. Böylesi durumlarda eylemin taayyününü belirleyen irâde, ahlâkî anlamın değişik taayyünlerini yeniden adlandırarak sürekli bir şekilde dili ve dolayısıyla bilgi edinme süreçlerini kontrol etmeye çalışır. Çünkü adlandırma aynı zamanda farkındalığa işaret eder ve insan farkına varmadığı bir şeyi adlandıramaz.

Nitekim Türkçede "ad" kelimesi, söylemek ve demek anlamına gelen "ay" kökünden türemiştir. Çünkü bir şeyin insanın hitabına muhatap olması yani insan idrakine konu olması ona ad verilmesiyle olur. Yine Türkçede ad kelimesinin eşanlamlısı olarak kullanılan isim kelimesinin kök anlamına ilişkin Arap dilbilim okulları iki açıklama sunar. Basra Okulu, "ism" kelimesinin damgalamak anlamında gelen "ve-se-me" kökünden türediğini söyler. Buna göre nesnelere ve anlamlara verilen isimler, onları damgalayıp başka şeylerden ayırt ettiği için onlara delâlet eden lafızlara "ism" denmiştir. Kûfe okuluna göre ise "ism" kelimesi yükseltmek anlamına gelen "se-me-ve" kökünden türemiştir. Buna göre isim vermek nesneleri varlık sahasına yükseltmek olduğu için onlara delâlet eden lafızlara "ism" denmiştir.

O hâlde adlandırma süreci, anlamların farklı taayyünlerinin insan idraki tarafından izlenebilmesi demektir. Adlandırma

sürecini kontrol edemeyen bir ahlâkî tavır, farkındalığını, dolayısıyla da ikincil taayyünler ile birincil taayyünleri birbirine bağlayan anlam özdeşliğini kaybeder. Süreci kontrol eden özne ise ya özdeşliği koruma ya da bozma çabasında olur. Anlamı çarpıtma söz konusu olduğunda adlandırma, yalın hâl ile ikincil taayyünlerin özdeşliğini başlangıçta gizleme ve süreç içinde bozma çabasına dönüşür. Bu durumda kontrol çabasının amacı, eylemi doğrudan tatbik eden öznelerin hakiki anlamda ahlâkî bir özne olmalarının önüne geçmektir. Bu amaçla, en yalın ahlâkî durumdan en karmaşık ikincil taayyünlere varıncaya değin kapsamlı bir adlandırma işlemi gerçekleştirilir. Bu durumun en bariz örneklerinden biri, bir diktatörlükle gerçekleştirilen devrimlerin kapsamlı bir adlandırma faaliyetiyle ikincil taayyünleri, yalın anlamdan koparma teşebbüsleridir. Mesela Sovyet Rusya'sında bunun önemli ölçüde başarılı olduğu söylenebilir.

Adlandırmanın ahlâkî anlamların idrakini dönüştürmesi ve dönüşüm sürecini kontrole imkân vermesi için iki zıt duruma yol açması gerekir. Birincisi, çarpık niceliksel büyüme ile yalın anlam arasındaki irtibatın koparılarak, çarpıtılmış anlamın ahlâkîlik ölçütlerini yeniden tanımlamaktır. İkincisi ise yalın anlamın ikincil taayyünler itibariyle aşırı niceliksel küçülmeye maruz bırakılmasıdır. Bu durumda adlandırma, yalın anlam birkaç taayyünüyle sınırlı tutulur ve bunun dışındaki bütün taayyünler başka isimlerle anılarak çarpıtmaya alan açılır. Mesela sadakanın cami kapısındaki dilenciye verilen bozuk parayla, ibadetin namaz ve oruçla sınırlı tutulması bu kapsama girer. Niceliksel küçültmeyle hedeflenen şey, ahlâkî öznede bir tür boş vermişlik ve aldırmazlık hâli oluşturarak ahlâkî anlama ilişkin farkındalığın alanını daraltmaktır. Bazen niceliksel küçülme, ahlâkî anlamın taayyünlerini meydana getirecek toplumsal düzen bulunmadığında farkına varılmadan kendiliğinden gerçekleşir. Bunun en çarpıcı örneği, yoksulluk olgusudur. Yoksulluğun ileri düzeye ulaştığı ve

asgari geçim standartlarının sağlanamadığı toplumlarda büyük bir ahlâkî yozlaşma baş gösterir. Çünkü insanlar zamanla bir ahlâkî anlamı öylesine yalınlığa ve yalnızlığa mahkûm etmek zorunda kalırlar ki bir müddet sonra o anlamın farklı taayyünlerini tanıyamaz hâle gelirler. Niceliksel küçülme yeterince tahlil edilmediğinde yoksulluk ile yoksulluğun oluşturduğu kültür arasındaki ilişkiyi kavramak mümkün değildir.

Adlandırma faaliyetinde anlamı bozma çabasının en bariz alâmeti, farklı taayyünlere verilen isim ve sıfatların ilişkisizliğidir. Zira delâlet alanları bakımından ilişkisiz kelimeler, ahlâkî davranışlar arasındaki ilişkiyi gizler ve ahlâkî özne özel bir yöneliş sergilemeden yahut uyarılmadan ilişkiyi ya hiç kavrayamaz ya da son derece güçlükle kavrar. Farklı taayyünlere verilen yabancı isimler de taayyünler arasındaki varlık irtibatı çok açık değilse zaman içinde böylesi bir farkındalık yitimini besler. Zira ahlakî özneler, isimlerden varlığa intikal edemez. Benzer bir farkındalık yitimi, farklı taayyünler gelenekleştiği, uygulamaları üzerinden uzun zaman geçtiğinde de olur. Çünkü süregiden uygulamanın doğurduğu sıradanlık, bir tür zihin tembelliğine yol açar, davranış ve uygulamalar birbiriyle ilişkisiz olgular olarak değerlendirilmeye başlar. Bu durum bize ahlâkî anlamın farklı seviyelerde gerçekleşen herhangi bir taayyününe ilişkin değerlendirmede adlandırmanın hayatî bir öneme sahip olduğunu gösterir.

Sadece anlamın çarpıtılması sürecinde değil, aynı zamanda herhangi bir erdemin ikinci taayyünlerini inşa ve üretme sürecinin doğru yönetilmesinde de durum böyledir. Herhangi bir nesne veya alete isim vermeden kökten farklı şekilde erdemleri inşa sürecinde isimler, kurucu bir işlev görür ve ahlâkî öznelerin anlama yönelişinin temel kalıplarını oluşturur. Bu sebeple erdemin kök anlamından türetilmiş isimler, anlamın çeşitli olgulardaki bulunuşunu mümkün ve anlaşılabilir kılar. Çünkü isimler üzerinden anlam ilişkisini takip etmek, dili kullanan her bir fert için ulaşılabilir bir amaçtır. Fakat bu

durum karşımıza ciddi bir sorun da çıkarır. Zira anlamın görünür taayyünlerinden daha derindeki tahakkukunu isimlendirmek için tanıdık taayyünlerinin isimleri kullanılır. İnşanın doğrudan özneleri için yeni fark edilen anlama verilen isim başlangıçta anlaşılabilirdir. Lakin ilerleyen süreçte görünür anlamlar, derindeki anlamların yerini alma eğilimi gösterir. Mesela İslam dininde taharet (temizlik) emredilmiştir. İslam öncelikle kalp temizliğini emretmiş ve bu emirde maddî temizliği anlatan bir ismi kullanmıştır. Yani aynı anlamında daha derinde olanını, daha görünür olandan hareketle adlandırmıştır. Gazzâlî'nin belirttiği gibi sahabe neslinden sonra zaman içinde insanlar temizlik deyince maddî temizliği anlar olmuştur. Bu durum göstermektedir ki bir erdemin bireysel veya toplumsal davranışlara kaynaklık etmesi, olgular arasında benzeşme yaratır. Benzerlik, ahlâkî anlamın uygulamaları arasındaki irtibatı güçlendirir ve anlamın özdeşliğinin takibini kolaylaştırır. Fakat aynı benzerlik süreç içinde iki ciddi soruna yol açar. Birincisi, anlamın farklı taayyünleri arasındaki derecelenmenin gizlenmesidir. İkincisi ise ahlâkî anlamın tatbikinde hem vasat ve vasıtalar arasındaki farkları hem de vasıtasızlık ile vasıtalılık arasındaki farkı örtmesidir. Şimdi her ikisi de ahlâkî anlamın özdeşliğiyle ilgili olan bu iki sorunu tahlil edelim.

5.
AHLÂKÎ ANLAMIN ÖZDEŞLİĞİ

İster erdem ister erdemsizlik olsun ahlâkî anlamlar, baştan beri belirtildiği üzere, çok farklı tahakkuklara sahiptir. Dolayısıyla bir erdem yahut erdemsizliğin bütün tahakkuklarda izini sürmek mümkündür. Mesela bir erdem olarak yardımlaşmanın yahut bir erdemsizlik olarak yalanın türlü uygulamalarını görmek ve hepsinde yardımlaşma ve yalan anlamını bulmak mümkündür. Bu bağlamda "gerçeğe aykırı beyanda bulunmak" anlamında yalanın, bireysel ve toplumsal hayatta çok değişik belirlenimlerine rastlarız. Kişi şu veya bu sebeple hem kendisine hem de başkasına yalan söyleyebilir, olduğundan başka türlü davranabilir, sahip olmadığı bir şeye sahipmiş gibi görünebilir veya tersi olabilir. Bir gazete yalan haber yayımlayabilir. Bir müessese kendinde iyi veya kötü olan bir gayeye ulaşmak için hem yalan haber yayabilir hem de olduğundan başka türlü görünebilir. Bir siyasetçi iktidara gelmek için gerçekleştirmesi mümkün olmayan vaatlerde bulunabilir. Bir devlet toplumu manipüle etmek amacıyla vakıaya aykırı haberler yayabilir. Bir iktidar yahut muhalefet hasmını halk

nazarında itibarsızlaştırmak ve seçimleri kazanmak için tamamıyla vakıaya aykırı beyanat verebilir ve bir şeyi olduğundan önemli veya önemsiz göstererek ilgiyi saptırmak isteyebilir. Bu şıkları alabildiğince artırmak mümkündür. Fakat bütün bu uygulamalarda farklılaşan şey, yalnızca anlamın somutlaşması mıdır, yoksa tahakkuk eden anlamın kendisinde de bir farklılıktan bahsetmek mümkün müdür?

Yalan örneği üzerinden gidecek olursak; biz, yukarıda zikredilen davranışların tamamında vakıaya aykırı bir söz veya tavır görürüz. Dolayısıyla bütün tahakkuklarda özdeş bir anlamdan söz edebiliriz. Bununla birlikte anlamı görünür kılan söz veya davranışlar arasında o anlamın görünürlüğü açısından bir fark da vardır. Zira anlam, hayalde somutlaştığında arzu nesnesi hâline gelir. Arzu nesnesi hâline gelen bir anlam, gaye neden işlevi görerek kişiyi harekete geçirir ve kişinin hareketleriyle de dışta varlık kazanır. Dış varlık ise bir anlamın mutlaka başka anlamlarla terkibe girmesini gerektirir. Çünkü kendisinden başka bir şeye iması bulunmayan bir hareketten bahsetmek neredeyse imkânsızdır. İşte bu noktada anlamın çıplaklığı ile perdeliliği arasındaki fark açığa çıkar. Zira bir kısım taayyünler, hayalin nesnesi olmamış salt anlamı öylesine canlı yansıtır ki anlamın o taayyünle neredeyse özdeş olduğu düşünülür. Bir kısım taayyünler ise hem anlamın tahakkuk ettiği davranış formunun başka anlamlara delâleti hem de anlamı meydana getiren irâdenin davranışına başka anlamları dâhil etmesi nedeniyle anlamı perdeler. Özellikle de vasıtalı fiillerde ahlâkî özne, vasıtaya nispetinden dolayı eyleme ile vasıtayı gaye edinerek eylemeyi bilerek veya bilmeyerek birbirine karıştırabilir.

Vasıtaya nispetten dolayı eyleme, ahlâkî öznenin eylemi yapabilmesinin şartıdır ve gaye, vasıta tarafından tayin edilir. Fakat eylemi doğrudan gerçekleştiren özne, vasıta nedeniyle yaptığı fiilde vasıtanın eylemi mümkün kılan gayesinden başka gayelere yönelir. Mesela kişinin belediye seçimlerinde oy

kullanması, bir ülkenin belirli bir beldesinde vatandaş olarak oturmasını gerektirir. Oy kullanmayı mümkün kılan nispet, fâilin fiili gerçekleştirmesine imkân verir ve oy kullanmanın gayesi, bizzat vasıtayı oluşturan kolektif irâde tarafından tayin edilir. Bu gaye ise bir belediye tarafından tekellüf edilen toplumsal hizmetin icrasıdır. Kolektif irâde tarafından belirlenen bu gaye, oy kullanan fertlere göre değişmez ve fertlerin tercihlerinin de buna göre şekillenmesi beklenir. Bu sebeple siyasî olarak hepsinin davranışı aynı gayeye yönelen tek bir davranış sayılabilir. Fakat oy kullanan bir kişi, kolektif irâdenin gayesinden sapabilir ve söz gelişi belediyede işe girmek yahut belediyeden ihâle almak için belirli bir aday lehine oy kullanabilir ve bu gayeye ulaşmak için de kullanılacak oyların o adaya yönelmesini temin etmeye çalışabilir. Bu durumda kişi vasıtaya nispetinden dolayı oy kullanma fiiline, vasıtanın bizatihi kendisine aykırı bir gaye katmış ve vasıtayı gaye edinmiş olur. Fakat fiilin gerçekleştiği vasat, eylemin anlamını gizleyecek kadar karmaşık olduğundan bu erdemsizlik nadir durumlar dışında görünür hale gelmez.

Bir davranışın bireye nispetinde vasıtalar arttığı ölçüde yaptığı fiildeki erdem veya erdemsizliğin bireyle ilişkili olarak taayyününe vasıtalar ortak olur. Bu bakımdan yalan söyleyen bir kimsenin yalanı yüzüne vurulduğunda utanır, mahcup olur ama yalan haber yayımlanan bir gazetenin haberinin yalan olduğu açığa çıktığında aynı utanç ve mahcubiyet yaşanmaz. Aynı derecelenme, vasıtaların araya girmediği bireysel fiillerde de görünür. Çünkü erdem veya erdemsizliklerin farkına varılan uygulamaları, ahlâkî davranışın hem fâilde hem de tanıklardaki etkisini çıplaklaştırır. Farkına varılmayan uygulamalarda iyilik ve kötülük anlamları, bazen sadece tanıklar için değil, fâil için bile perdelenebilir.

İşte erdem veya erdemsizliğinin görünürlüğünün değişmesi anlamında tahakkuklarda bir derecelenmeden bahsetmek mümkündür. Fakat ister anlamı bütün çıplaklığıyla gözler

önüne sersin isterse vasıtalar araya girdiği yahut davranışı oluşturan hareketler bütünü başka anlamlarla da ilişkili olduğundan anlam perdelensin ahlâkî iyilik veya kötülük anlamı, aslında bütün oluşlarda aynı derecede bulunur. Bu anlamda ahlâkî anlamlarda bir derecelenmeden bahsetmek mümkün değildir. Yani ahlâkî öznenin kendisi bakımından yardımlaşmanın çeşitli taayyünlerinden herhangi biri diğerine nispetle yardımlaşma anlamına daha lâyık değildir. Dolayısıyla ahlâkî anlamlar, meşşâî filozofların kullandığı anlamda müşekkek değildir. Bilindiği gibi meşşâîler müşekkekliğe (*teşkîk*) genellikle varlık anlamının farklı fertlerde tahakkukunu örnek verir. Buna göre varlık, Tanrı'da, ayrık akıllarda ve maddî nesnelerde gerçekleşir. Bütün bunlarda farklı bir varlık anlamı yoktur fakat varlık Tanrı'da zorunlu, diğerlerinde mümkündür ve Tanrı dışındaki nesneler de varlık hiyerarşisindeki yerine göre varlık anlamından farklı pay alırlar. Ahlâkî anlamlarda böylesi bir teşkikten bahsedilemez. Evet, erdem yahut erdemsizliğin kimi davranışlarda o davranışın tamamını kuşattığı kimisinde ise kısmî olarak bulunduğu görülmektedir. Fakat parçalı bulunuşlarda parçalılık, ahlâkî anlamın kısmî bulunuşundan kaynaklanmaz, davranışın bileşikliğinden kaynaklanır. Bu bağlamda davranışlar, anlamların az veya çok birleşmesinden oluşur. Hatta bu, sadece davranışların değil, bütün oluşların genel durumudur. Biz herhangi bir oluştan anlamları çıkardığımızda oluşun kendisini de iptal etmiş oluruz. Bu hâliyle oluşlar ve de insanî hareketler, parçalarına ayrıldığında kendi kendilerini yok eden düzenekler gibidir. Varlıktaki her şey, bir anlam yumağını andırır ve somutlaşma, taayyün, tahakkuk vb. isimlerle adlandırdığımız şey, yalnızca anlamların bir araya gelişiyle görünürlük kazanmasından ibarettir. Dolayısıyla niceliksel değişimler, bir anlamın kendisini ne artırır ne de eksiltir.

Şu hâlde anlam, bölünmeye elverişli değildir ve sadece anlamlarda hakiki yalınlıktan söz edilebilir. Bununla birlikte

hareketlerde bileşime giren anlamların sonuçları değişir. Bu durum, İbn Sînâ'nın tahakkuk eden mahiyetin hükümleri ile zihinde bir sûret olarak bulunan mahiyetin tamamıyla aynı olmasına rağmen ortaya çıkardığı sonuçların farklı olduğu görüşünü andırır. Zira bir erdem yahut erdemsizlik herhangi bir harekete dönüşemese bile bulunduğu zihni erdemli veya erdemsiz yapmaya elverişlidir. Bununla kastım, erdem ve erdemsizliğe ilişkin bilgilerle donanmış bir zihnin ahlâkî anlamlara ilişkin bu farkındalığının onu kendinde erdemli veya erdemsiz yaptığı değildir. Kastettiğim şey, bir anlamın herhangi bir hareket ihtimali olmadığı durumda bile niyet ve hayali harekete geçirebilecek özelliğe sahip olmasıdır. Bu aşamada anlamın özdeşliği sorunu bizi, ahlâkî eylemin fâilin derununda bulunan ikinci bir anlamına ulaştırır. Genel olarak anlam harekete dönüştüğünde eylemin ortaya çıktığı düşünülür. Eylemin delâleti dikkate alındığında bu düşünce doğrudur. Nitekim kelimeler ve anlamlar arasındaki ilişki türlerini inceleyen İslam düşünürleri fiilin belirsiz bir fâile, bir zamana ve bir de oluşa delâlet ettiğini söyler. Mesela "geldi" fiili, bir oluşa, oluşun belirsiz bir fâiline ve oluşun geçmiş zamanda gerçekleştiğine işaret eder.[10] Bu açıklama, dili oluşturan temel birimlerden biri olarak fiillerin delâletine ilişkindir. Yani fiil ancak bir iz ya da alâmet hâline geldiğinde onun delâletinden söz edebiliriz. Şayet oluş sürecini dikkate alacak olursak hiçbir fiilin fâili belirsiz değildir. Fakat bundan daha önemlisi, dilsel bir birim olarak fiilin bitmiş ve tamamlanmış olmasına karşın oluş sürecinin tamamlanmamışlığı da barındırmasıdır. Bu bağlamda fâil, anlamı, harekete dönüştürme sürecini tamamlamayabilir, yetersiz kalabilir, vazgeçebilir, bir engel çıkabilir vs. Fakat bu durum, fâil açısından ahlâkî bir eylemin olmadığı anlamına gelmez. Zira ahlâkî özne, bir eylemi gerçekleştirmekle anlamı, bilgi ve hayalden oluşa dönüştürür. Oluşa dönüşme süreci ise görünür

10 Ayrıntı için bk. Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi*, s. 106, 112; *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, s. 151-152; *er-Risaletü'l-harfiyye*, 56B.

olan hareketlerle başlamaz, hareketlerin de gerisine uzanarak fâilin zihninde başlar. Bu bakımdan fiil yahut eylem adını verdiğimiz oluşun bir ucu bilgide bir ucu da fiziksel olarak tecrübe edilen hareketlerdedir.

Daha önceki açıklamalardan anlaşılacağı üzere hem fâilin hem de fiilin ahlâkîliği, oluşun/eylemin bilgide bulunan ucundan kaynaklanır. İnsanî öznenin ahlâkîliği, anlamı bir mahalden diğerine yani kendi zihninden zihin dışı varlığa taşımasına imkân verir. Her iki mahal de insanî özne tarafından oluşturulmaz. Bu sebeple de ahlâkîlik tamamıyla anlamlarla ve anlamların taşınmasıyla ilgili bir durumdur. Anlamın bir kez harekete geçmesi, kişiyi ahlâkî fâil yapmaya yeterlidir. İster dışta duyu algılarına konu olabilecek hareketler bulunsun isterse bulunmasın fark etmez. Sûfîler bu duruma "gönlü tutmak" tabiriyle işaret etmişlerdir. Bu durum bize fâilinden bağımsız olarak düşünülen fiilin ahlâkîliği ile fâilin ahlâkîliği arasında bir ayrım yapma imkânı verir. Kuşkusuz fiil, fâilden bağımsız olarak düşünüldüğünde ahlâkîliğini yitirir. Fakat bu, fiilin insanî bir fiil olmaktan çıkması anlamında böyledir. Fiili her hâlükârda insanî bir fiil olarak dikkate alıp fâiliyle ilişkisini sorguladığımızda fâilin ahlâkîliğinin, gerçekleştirdiği hareketlerin ahlâkîliğini önceleyebildiği, kimi zaman erdem yahut erdemsizlik anlamını hareketlere dönüştürebildiğini kimi zaman da başka anlamların tesirinde kalarak hiçbir zaman somutlaştıramadığını görürüz. Dolayısıyla ahlâkî bir eylem bulunmasa bile ahlâkî bir davranış olabilir. Davranışı, somutlaşmış hareketleri önceleyen zihinsel ve hayalî hareketleri de içerecek şekilde kullanıyorum. Bu seviyede ahlâkî davranış, ferdin yalın hâlini de önceleyen bir tür ahlâkî yalnızlık hâlinde gerçekleşir. Ferdin yalın hâli, ahlâkî bir yalnızlık değildir. Zira somutlaşmış ve başkaları için görünür hâle gelmiş ahlâkî yaşamın bir yönünü ifade eder. Oysa ahlâkî yalnızlıkta birey, anlamı harekete dönüştürmüş değildir; anlam, hayali bir somutluğa sahiptir ve hayaldeki somutluk, dışta gerçekleşmesi mümkün olmayan bir somutluk da olabi-

lir. Fakat anlam, dışsallaşmadığı hâlde *ahlâkî yalnızlık* hâlinde de kendiliğini korur. Tam da bu sebeple kişi erdem veya erdemsiz niyet ve hayallerden dolayı ahlâkî niteliklerle nitelenebilir. Evet, hareketlere dönüşmediği sürece başka insanlar tarafından ferdin niyet ve hayalindeki ahlâkîlik takip edilebilir değildir fakat ferdin kendisi için apaçıktır. Bu nedenle de ahlâkî yalnızlık, hiçbir dışsallaşmış harekette bulunmayan bir konfor barındırır. Konforludur; çünkü bir erdemin zıddıyla çelişmediği, erdem ve erdemsizliğin birbirinin yerini çabukça alabildiği bir ahlâkî hayata tekabül eder. Ahlâkî yalnızlıkta anlamlar, tam bir kaynaşma içinde bulunmasa da bir tür barış hâlinde bulunur. Öfke, şehvet ve akıl gücüne ait erdem ve erdemsizliklerin hayalde somutlaşmış hâlleri alabildiğine istimal edilebilir. Fakat anlamların barışı, verdiği konfor kadar da rahatsız edicidir. Çünkü ahlâkî öznenin irâdesi ve isteklerinin birbirine karıştığı ve hangi anlamın irâdeye, hangisinin arzuya nesne olduğunu ayrıştırmanın son derece güç olduğu bir ahlâkî düzen barındırır. Ahlâkî yalnızlıkta birey hangi anlamın ahlâkî tercihi olduğunu belirlemekte güçlük çeker. Böylesi bir farkındalık için dışsallaşmış anlamlardan yardım alma ihtiyacı duyar. Dışsallaşmış anlamlar ise çoğunlukla bireyin alışkanlıklarına tekabül eder. Dolayısıyla birey, kendi ahlâkî konumunu tanımlamakta alışkanlıklarını esas alır. Oysa alışkanlıklar belirli bir ortama bağlı olduğu için yanıltıcıdır. Elverişli bir ortamda cesur, cömert, iffetli ve hikmetli davranışlar sergileyen biri, ortam değiştiğinde korkak, cimri, iffetsiz ve sefihçe davranışlar sergileyebilir. Yine elverişli ortamda merhametli, hayâ sahibi ve mütevazı biri, ortam değiştiğinde gaddar, arsız ve kibirli bir kimseye dönüşebilir. Bu nedenle kişinin kendisine ilişkin ahlâkî yargıları, "çoğunlukla gerçekleşen mümkün önermeler" kategorisine girer; olgusal doğruluk barındırır; öngörülebilir ama zorunluluk ve sürekli kesinlikten yoksundur.[11]

11 Mümkün önermeler için bk. Fârâbî, *Şerhu'l-Fârâbî li kitâbi Aristutâlis fi'l-ibâre*, nşr. Wilhelm Kutsch ve Stanley Marrow, Beyrut: Dâru'l-Meşrık, 1986, s. 82-110.

Pekâlâ, bunun sebebi nedir?

Öyle görünüyor ki bunun iki temel nedeni vardır. Birincisi, insanın kendisine ilişkin bilincinin önemli ölçüde saydam olmamasıdır. Birey "ben" derken ilki aracısız varlığına, ikincisi de tecrübî varlığına işaret eder. Bilinç; hayal ve hafızayla ilişkili olduğu ölçüde insanın kendisine ilişkin farkındalığı bir yönden dolayımsız ben bilincini barındırır bir yönden de hafıza ve hayali oluşturan nesne, kişi ve olaylarca dolayımlanır. Kişinin kendinden emin bir şekilde "ben" diye işaret ettiği bütünün önemli bir kısmı, kuvveden fiile intikal etmediği yani özdeşleşmediği durumlardır. Dolayısıyla başkasını bilmeyi içermeyen bir kendilik bilgisi imkânsızdır. Bu sebeple kişi, neyin kendisi neyin başkası olduğunu ayrıştırmakta güçlük çeker. Bu durumun bir sonucu olan ikinci neden ise ahlâkî yalnızlığın yanıltıcı bir yalnızlık olduğudur. Bu, bireyin kendisi dışındaki insanlardan bizzat duyusal algı düzeyinde ayrıldığı ve yalnızlaştığı bir durumdur. Fakat birey, bu durumda, tecrübe alanını inşa eden kişi ve nesnelerle duygusal ilişkisini sürdürür. Zira akıl sahibi olmanın ayrıcı özelliği, İbnü'l-Arabî'nin de düşündüğü gibi, insanî bilincin bütün aşamalarına hayalin eşlik etmesidir.[12] Yani insan, bilinci yerinde olduğu sürece hafıza ve hayalini hiçbir zaman geride bırakamaz ve aklın idrak ettiği anlamlar aynı zamanda hafıza ve hayalinde duyusal olarak da somutlaşır. Bu ise insanın dıştaki hüviyeti bakımından en yalnız olduğu durumda bile kendi zihninde kalabalıklar içinde olması demektir. Bundan dolayı genel olarak tasavvuf geleneğinde kişinin hayalini arındırmadan kemâle eremeyeceği düşünülmüştür. Hayali arındırmanın

12 İbnü'l-Arabî'nin hayal hakkındaki görüşlerine dair en ayrıntılı değerlendirmeler aslında Ekrem Demirli'nin çalışmalarında bulunur. Fakat açıklamalar, Demirli'nin eserlerinde çeşitli vesilelerle dile getirilmiş ve dağınık durumdadır. Bk. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009, s. 77, 173-75, 274, 288-89. İbnü'l-Arabî düşüncesinde hayal ve akıl ilişkisinin oldukça özlü bir anlatısı için bk. Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları, 2012, s. 219-225.

ne anlama geldiği ve mümkün olup olmadığı bir yana ben ve başkası şuuru ile ahlâkî yalnızlık ve *hayalî çokluk* arasındaki bu gerginlik, farkındalığın arzulara yem olmasına neden olur. Diğer deyişle bu seviyede farkındalık, daima değişme ve yitme tehlikesine açıktır. Hayalin nesnelerince tahrik edilen öfke ve arzu, sonuçları öngörmek anlamındaki tecrübî aklı işlevsizleştirir. Çünkü hayaldeki ahlâkî tercih, somutlaşmış hareketlere dönüşen ahlâkî tercihle aynı sonuçları doğurmamakla birlikte ahlâkî açıdan yansız değildir. Hayalî tercihlerin kişinin kendisi için doğrudan, başkaları için de dolaylı sonuçları vardır. Fakat böylesi bir davranışın ahlâkî değeri nasıl kazandığını anlamak için irâde ve hayal ilişkisini ele almamız gerekir.

Baştan beri hayali tercih edilen davranışın somutlaştırılması, irâdeyi de eylemin tercih edilmesi bağlamında değerlendirdik. Oysa hayal ve irâde arasında şimdiye dek işaret etmediğimiz karşılıklı bir ilişki vardır. Hayal, duyu verileri yardımıyla arzuları somutlaştırma veya nesneleştirme özelliğine sahiptir. İbnü'l-Arabî'nin izinden giderek bu somutlaştırmanın kapsamını genişletelim: Sadece arzular değil aklın idrak ettiği her şey, hayal tarafından somutlaştırılır. Bu anlamda hayal ile akıl, idrak edilen nesnelerde aynı şeyi kavramaz ama aynı nesneleri idrak ederler, dolayısıyla da idrak alanları bakımından eşkapsamlıdırlar.[13] Hayal, söz konusu somutlaştırma özelliğiyle irâdenin tercih yönüne etkide bulunur. Çünkü anlam veya arzunun somutlaştırılması, ona yönelik zihnî, duygusal ve duyusal açılma yahut kapanmaya etkide bulunur. Fakat bu somutlaştırma faaliyetinde iki durumu hassas şekilde ayrıştırmamız gerekir. Birincisi, hayalin İbn Sînâcı bir deyişle idrak eden bir güç olarak bizzât kendiliğinden gerçekleştirdiği somutlaştırmadır. Evet, hayal idrak nesnelerine ulaştığında özü gereği onlar arasında birleştirme ve ayrıştırma faaliyeti yapar. Böylesi bir faaliyet için dıştan

13 Bu cümlenin çok önemli metafizik uzantıları vardır fakat tamamıyla konumuz dışında bulunduğu için girmeyeceğim.

herhangi bir desteğe ve yönlendirmeye gerek yoktur. İkincisi ise hayalin idrak nesneleri arasından tercihidir. Bu tercih, hayalin kendiliğinden yaptığı bir şey değildir; en azından dışarıdan yönlendirmeye açıktır.

Hayalin bu ikili durumu, gözün gerçekleştirdiği görme eylemine benzer. Göz idrakine konu olan nesnelerle karşılaştığında onları görmek için göz olmaktan yani kendisi olmaktan başka bir şeye ihtiyaç duymaz. Görülmeye elverişli şeylerden herhangi birini görmesi ise görme eylemini gerçekleştiren öznenin yönlendirmesiyle olur. Bu nedenle de gören göz değil, idrak eden cevherin kendisidir. Öyle ki görüş alanına girdiği hâlde gören özne farkına varmadığı sürece gözün gördüğü söylenemez. Bazen farkındalık, görülen nesneye özel yönelişle bir araya gelmediğinden görme eylemini yönetecek bir taayyün kazanmaz. Bu durumda görme gerçekleşir ama farkındalık perdeli olduğundan gerçekleşmediği sanılır. Fakat kişi görme eyleminden sonra eyleme konu olan nesneler yok iken onları gördüğünün ayrımına varır. İşte hayalin somutlaştırması da böyledir. İbn Sînâcı çizgide düşündüğümüzde hayal somutlaştırmak için kendisi olmaktan başka bir şeye ihtiyaç duymaz fakat hayali yöneten bizzât bilen öznenin kendisidir. Dolayısıyla hayal, bilen öznenin tercihlerini yönlendirdiği gibi hayalin kendisinin yönetimi bizzât bilen özne tarafından gerçekleştirilir. Hayal ve akıl ilişkisini, iç duyuları reddeden mütekaddimûn kelâmcılardan ilham alarak, bir adım ileri götürebiliriz. Buna göre hayal ile bilme, aynı öznenin vasıtasız eylemleridir. Daha doğrusu bilen öznenin bilme tarzlarından biri, idrake konu olan nesneyi somutluğuyla kavramaktır. Akıl duyulur bir nesneyi duyular yoluyla, duyulara konu olmayan nesneyi ise istidlâl yoluyla kavrar. Duyulur olanları, hem duyularla idrak edilen özellikleriyle bilir hem de duyulurlardan soyutlanmış anlamlarıyla bilir. Birinci bilme tarzı, farklı duyu verilerinin bir karışımıyla da olabilir. İşte bu, hayaldir. İkinci bilme tarzı ise filozofların akletme veya taakkûl dediği şeydir.

Şu hâlde bir anlamın somutluğu, bir kez akıl tarafından kavrandı mı akıl hem o anlamın hayaline tahakküm eder hem de anlamın hayaliyle yönlendirilmeye açık hâle gelir. Somutlaştırma; görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma güçlerinin idrakleriyle yapıldığından bu güçlerin idrakinde içerilen duygu, arzu ve hazları da içerir. Bu durum, idrakin ileri aşamalarında hayalî somutlaştırmanın, dış duyuların doğrudan verileri olmaksızın gerçekleşmesini sağlar. Yani akıl, hem doğrudan mevcut hayal verilerini hem de önceki deneyimlerden hareketle somutlaştırılmış duygu ve arzuların türemiş somutluklarını kullanarak anlamları somutlaştırır. Dolayısıyla aklın hayalin yönlendirmesine açıklığı, duyguların ve arzuların yönlendirmesine açıklığı da içerir. İşte irâde dediğimiz şey, aklın somutluğuyla kavradığı anlama ilişkin olumlu veya olumsuz tercihidir. Bu anlamıyla akıldan bağımsız bir irâde tasavvur edilemeyeceği gibi değere ilişkin farkındalıktan bahsettiğimiz sürece irâdesiz bir akıl da düşünülemez. Yine somutluğuyla kavranmamış bir anlama, irâdenin taalluk etmesi mümkün değildir; bir anlamın dışta varlığı zorunlu olmadığı sürece ise irâde, hem varlığa hem de yokluğa taallûk eder. Çünkü akıl, gerçek veya hayalî somutluğunu kavradığı bir anlamı yapmayı veya terk etmeyi; yapageldiği bir fiili terk etmeyi; şimdiye dek hiç yapmadığı bir fiili yapmayı tercih edebilir.

İrâde aklın tercihi olduğuna göre bir anlamın akıl tarafından olumlu veya olumsuz bir tercihe konu olması yani irâde edilmesi, onun bilfiil yapılıyor olmasından başka bir şeydir. Çünkü insanî öznenin çeşitli güçler arasında bölünmüş olması nedeniyle anlamın dış dünyada taayyünü, idrak eden özne olmaya ilaveten hareket gücünü gerektirir. Hareket gücü ise herhangi bir organını oynatamayacak derecede felçli olup zaruri ihtiyaçlarını karşılamak için dahi başka insanların yardımına muhtaç bulunan bir kimsede olduğu gibi bazen hiç bulunmayabilir. Oysa bu durumdaki kişi, yine de irâde etmeye devam eder. Yani hiçbir hareket kabiliyeti

bulunmayan bir kimse, iyilik ve kötülük anlamlarını bizzât kendi zihninde tercih edebilir. Bu bağlamda akıl sadece idrak eden bir güç değil, aynı zamanda bütün idraklerin hakiki ve nihaî mahallidir. Dolayısıyla da hayal ve irâde ilişkisinin gerçek bağlamı aklın kendisidir. Hayal, bir anlamın somutlaştırılmasını sağladığı için irâdeyi yönlendirdiği gibi irâde de somutlaşma öncesi anlamlar arasında tercihi içerdiği için hayali yönlendirir. Burada belirginleşmesi gereken kilit nokta, insan bütününü oluşturan organ ve güçlere ait ihtiyaçların, gerçekleştirilmesi talep edilen istekler olarak akla ulaşmasıdır. Her bir güç, kendi bütünlüğünün gerektirdiği idraki talep eder. Bu bağlamda akıl farklı tarzlarıyla bilmeyi arzularken göz görmeyi, kulak işitmeyi, dil tatmayı vs. talep eder. Bütün bunlar nihaî tahlilde idrak eden öznenin kendisine bağlı olduğundan her birinin hazzı yine akla aittir ve insanî bilinç olmadığında görmenin, dokunmanın ve diğer idraklerin hazzından bahsedilemez. Dolayısıyla aklın iradesinin içeriği de bu talepler tarafından doldurulur. Yani akıl, bilmeyi irade ettiği gibi görmeyi, tatmayı, dokunmayı vs. de irade eder. Fakat akıl, doğrudan ve dolaylı hazlarını yani sadece diğer güçlerin arzularını değil kendi arzusunu da kontrol ve yönlendirme özelliğine sahiptir. Bu bağlamda anlam, duygu ve arzuların somutlaştırılması işleyi, aklın onları yapma veya terk etme iradesini her hâlükârda etkiler. Bu etki bazen aklı, tercih sonuçlarını öngörmekten yahut öngördüğü hâlde dikkate almaktan alıkoyarak belirleme ve araçsallaştırma noktasına ulaşır.

Aklın araçsallaşması durumunun en acımasız sonucu, idrak eden öznede araçsallaşmayan gücün kalmamasıdır. Çünkü insanî özneyi bütünleyen ve diğer güçleri araç olarak kullanabilen yegâne güç, insana tanımını veren akıldır. Akıl araç hâline geldiğinde öznenin bütünlüğü de araçsallaşır. Bazen de söz konusu etki, aklın, bir anlam, duygu veya arzunun somutlaştırılma sürecini önceki idrakleri kısmen yahut ta-

mamen araçsallaştırarak gerçekleştirmesi şeklinde görünür. Bu durumda akıl, önceki idrakleri araçsallaştırdığı ölçüde hayali kontrol etme irâdesi gösterir; hayaldeki terkipleri etkiler; terkibe sokulan anlamlar arasında tercihte bulunur. Böylece hayali oluşturan unsurlar, aklın irâdesi doğrultusunda şekillenmeye başlar. Şayet akıl kararlı bir şekilde bu irâdeyi sürdürürse hayal, belirli anlamların somutluklarıyla şekillenir. Bu süreç, insanî öznenin ben diye işaret ettiği kişiliği ile başkaları diye işaret ettiği hayalî heyetlerin buluştuğu ortak bağlamda gerçekleşir. Hayalî heyetlerin kapsamı oldukça geniştir, çünkü insanın zihninde hem karşılaştığı kişi ve nesnelerin bireysellikleri hem de dıştan aldığı bireyselliklerden türetilmiş somutlaştırmalar bulunur. Bu anlamda aklın hayaldeki yani iç davranışlardaki tasarrufları ile dış davranışlardaki tasarrufları, davranış içerikleri bakımından benzer süreçleri izler. Hayali şekillendiren anlamlar, dış davranışlara dönüştüğünde o davranışlara iyilik ve kötülük değerleri kattığı gibi iç davranışlara da değer katar. Tam da bu nedenle iç davranışlardaki tasarruflar ile dış davranışlardaki tasarruflar, davranışı inşa eden öznenin kendisi açısından aynı değersel ilkelere tabidir ve benzer sonuçlar doğurur. Bu bağlamda iç davranışlardaki tercihler, dış davranışlara dönüşmediği sürece muhatapları açısından aynı sonuçları doğurmaz fakat insanî öznenin iyilik ve kötülük anlamlarıyla donanmasını, ahlâkî açıdan iyi ve kötü yüklemlerine konu olmasını sağlar. Bunun sebebi, ahlâkî tecrübenin inşasında kişinin iradesini şekillendiren ve ben derken kendisini ayrıştırdığı unsurların ahlâkî özneyle birlikteliğinin zaman ve mekân şartına bağlı olmamasıdır. Öznenin kendilik bilinci, hem bütün nispet ve izafetlerinden arınmış olarak kendisini idrakiyle hem de nispet ve izafetlerini idrakiyle birlikte gerçekleşir. Nispet ve izafetler ise kişinin kendisinden başka saydığı ve ahlâkî tecrübenin inşasına katılan ötekilerdir. Çünkü ahlâkî tecrübenin inşasına katılmayan unsurlar, öznenin kendisinde bir izafet ve nispete yol açmaz. Öznede bir

nispet ve izafete yol açmayan nesne veya durumlar ise onun ötekisi veya onun başkası olmaya elverişli değildir. Fakat nispet ve izafetler ile kendilik bilinci arasındaki ilişkiyi kavramak için ahlâkî öznenin birliği yahut özdeşliği sorununu ele almamız gerekir.

6.

AHLÂKÎ ÖZNENİN BİRLİĞİ VEYA ÖZDEŞLİĞİ

Birlik ve varlık kavramları, eşkapsamlı kavramlardır. Var olan her şey, bir yönden birdir ve bir şeyin birliğinden bahsettiğimiz bütün durumlarda onun birliğine uygun bir varlığından da bahsediyoruz demektir. Bu nedenle tıpkı varlık kavramı gibi birlik kavramı da bedîhîdir. Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin Fahreddîn Râzî'den mülhem ifadesiyle "birliğin tasavvuru, zorunlu olarak tasavvur edilen 'benim birliğim' tasavvurunun bir parçasıdır. Yine her bir kimse kendisinin bir olduğunu herhangi bir çaba göstermeden bilmektedir. Sanki birliğin varlıkla eşkapsamlı olduğunu söylemekte varlığın bedîhîliğine kıyasla birliğin bedîhîliğine bir tür ima vardır."[14] Bu bakımdan idrak öznenin varlığına dair idraki ne denli apaçık ise birliğine dair idraki de aynı derecede apaçıktır. Aynı şekilde ahlâkî öznenin bedîhî olan varlık ve birlik tasavvuruna eşlik eden tecrübî ve dolayısıyla kazanılmış varlığına dair idraki ne denli kapalı, perdeli ve uyarılmaya muhtaç ise bu varlıkla eşkapsamlı olan

14 Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 305.

birliğine dair idraki de böyledir. Çünkü tercübî varlık ve birlik, ahlâkî tercihlerle inşa edilir, duyuların, duyguların ve hayalin eserlerini taşır. Böyle olduğu ölçüde de duyu, duygu ve hayalin nesnelerinin, ahlâkî öznede bıraktığı izlerdir. Bu bakımdan ahlâkî öznenin mutlak varlık ve birliği, ahlâkî varlık ve birliğinin temelini oluştururken ahlâkî varlık ve birliğin idraki daima hayalle ilişkilidir. Tam da bu sebeple tecrübî varlık, bir yönüyle çokluğa, bir yönüyle birliğe sahiptir. Aslında her iki yönü de insanın apaçık kavradığı "benim birliğim" tasavvurunun bir parçası veya uzantısı olarak var olur. Zira ahlâkî öznenin çokluk ve başkalık tecrübesi, birlik tecrübesine bağlı, onun bir uzantısı ve parçası olmadıkça tecrübe edilebilir bile değildir. Bu durum, ilkece çokluk ile birlik arasında bir zıtlık olmamasının zorunlu sonucudur. Diğer deyişle çokluk, birliklerden oluşan ve bir araya geldiğinde üst bir birlik tarafından bütünlenmedikçe dışta veya zihinde tek bir şey olarak işaret edilebilir olmayan bir şeydir. Ahlâkî tecrübe söz konusu olduğunda çokluk, duyumları ve duygulanımları içerecek şekilde hayalin ve aklî istidlâllerin idrak eden özneye eşlik etmesiyle mümkün olur. Bundan dolayı birlik ve çokluğun her ikisini de akıl idrak etmekle beraber "birliğin akılda çokluktan daha iyi bilindiği, çokluğun ise hayalde birlikten daha iyi bilindiği söylenir."[15] Şu hâlde ahlâkî özne çift katlı bir birliğe sahiptir. Birincisi, duyumlara, duygulanımlara ve istidlâllere bağımlı olmayan ve her türlü tecrübede varlığını sürdüren zâtî birliktir. İkincisi ise her türlü tecrübenin birinci varlık ve birliğe eklenmesi yahut eklenme çabasıyla oluşan birliktir. Verili, sâbit ve ayrıştırıcı olan birinci birliğin aksine ahlâkî öznenin ikinci birliğe ilişkin tasavvuru başlangıç itibariyle tek tek tecrübelerin bütünlenmesiyle oluşur. Bu açıdan birinci birlik, bölünmeye elverişli değildir; ikincisi ise sadece bölünebilir değil aynı zamanda bilfiil parçalıdır.

Bu noktada gözden kaçırmamamız gereken şey, öznenin birliğinin manevî bir birlik olmasıdır. Çünkü bu birlik; tek tek

15 Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 305.

tecrübelere indirgenemez ve fiziksel süreçlerle açıklanamaz, tam tersine tecrübeleri bütünleyen ve öznenin idrakinden başka bir şeyle kaim olmayan bir birliktir. İdrak eden özneye ait bu birlik, parçalarla tamamlanan ve eksilen her türlü araçsal birlikten farklı olarak başlangıcından itibaren birlik olmak bakımından herhangi bir eksikliği barındırmaz. Bu sebeple sadece ahlâkî fiillerin değil her türlü insanî fiilin kendisine bağlanarak anlam kazandığı ilkeye yani fertte tahakkuk eden insanlık anlamına tekâbül eder. İnsanın birinci varlığa tekabül edecek şekilde ben demesini mümkün kılan bireysellik temelini fertler arasında paylaşılması mümkün olmayan bu anlamda bulur. Bu seviye aynı zamanda, bütün fertlerdeki ortak niteliklerin de temelini oluşturur. Yani çelişkili bir şekilde birinci varlık ve birlik, ferdin hem aynılığının hem de başkalığının kaynağıdır. Aynılığının yani özdeşliğinin esasını oluşturur, zira başka bir ferdin bizzât onda ortak olması mümkün değildir. Başkalığının esasını oluşturur, zira insan türüne ait bütün vasıflar bu varlık ve birlik anlamlarının bir türevi olarak ortaya çıkar. Yine bu nedenle söz konusu ikili durum, insanî özneye ait idraklerin hem öznelliğinin hem nesnelliğinin kaynağıdır. Zira varlık anlamının insanî öznede kazandığı birlik seviyesi, insan fertleri arasında anlam bakımından özdeş ama taayyün bakımından farklıdır. Bu durum, birbiriyle aynı görünen sayısız parmağın bir diğerine indirgenmesi mümkün olmayan farklılık barındırmalarına benzer.

Söz konusu var ve bir oluş durumunun idrak eden öznede ortaya çıkardığı ilk sonuç, varlık ve birliğin anlamlarının kavranmasıdır. Varlık ve birlik anlamlarının ise birincisi içsel ikincisi dışsal olmak üzere iki tür idraki vardır. İçsel (vicdânî) idrak, kendi varlık ve birliğini idraki iken dışsal idrak, kendisi dışındaki nesnelerin varlık ve birliğini idrakidir. Eğer özne kendinde bir varlık ve birliğe sahip olmasaydı kendisi ve başka nesnelerin varlık ve birliğini idrak edemezdi. Bununla birlikte başka nesneler, kişinin kendi varlık ve birliğinin

farkına varmasında uyarıcı bir işlev görür. Dolayısıyla başkası olmayan bir idrak mümkün değildir. Başka bir ifadeyle idrak daima başkalaştırmayı gerektirir. Durum, kendilik idrakinde de böyledir. Kişi kendi varlığını idrak ettiğinde kendisini başkalaştırır ve hayalde somutlaştırır. Bu sebeple içinde yaşadığımız dünyada insandan başka bir ayna bulup kendini seyreden bir canlı yoktur. Kendini seyir, ayna işlevi gören bir objeyle bedenini seyretmek şeklinde düşünülebileceği gibi şiirden fabla, hatta resme, romandan sinemaya ve mantıktan metafiziğe insanî tefekkürün ürünü olan her şeyde insanın görülmesi şeklinde de düşünülebilir. Şu hâlde her ne kadar öznenin kendisine dair idraki, başka nesnelerin idrakini zât bakımından öncelese de bunlar arasında dönüşümlü bir uyarıcılık ilişkisi vardır. Kendi ve başka arasındaki bu ilişki, daima dönüşümlülük ilkesine göre devam eder ve birinin ötekinden kopması, ancak ötekiyle ilişkisinde uyarılabilecek kendilik bilincine de yabancılaşmasına yol açar. Fakat bu seviyede 'başka'nın öznesi, insan olmak zorunda değildir, herhangi bir mevcut olabilir. Bu sebeple dönüşümlülük ilkesi şartlar her ne olursa olsun mevcutlar arasında düzenliliğin kavranmasına yani varlık anlamının yayılımındaki düzenliliğin görünmesine yol açar. Dolayısıyla bu seviyede birlik ve varlık tecrübesi, ahlâk kapsamında görülmesi mümkün olmayan unsurları da içerir ve bizim ahlâkî olmayan vasıflarımız da "benlik" şuuruna dâhildir.

O hâlde insanî öznenin ayrıştırıcı özelliği, zâtî birliğini tecrübelerini içerecek şekilde genişletebilmesi yani "benim varlığım" ve "benim birliğim" tasavvurlarındaki bölünmez varlık ve birlik idrakini zaman içinde tecrübelere taşıyabilmesidir yahut zaman içinde tecrübelerini kendi varlık ve birliğinin bir parçası hâline getirebilmesidir. Bu taşınma, görünüşte öznenin korunup yüklemlerin değişimiyle gerçekleştiği izlenimi verir. Yani özne konumundaki "ben" lafzî özdeşliğini korurken varlık, ikinci varlık durumlarıyla yer değiştirir. "Varım"

yüklemi, söz gelişi Türk'üm, babayım, çiftçiyim, cesurum, başbakanım gibi ikinci varlık yüklemlerine dönüşür. Bir yüklemin ikinci varlık durumunu ifade etmesi, Fârâbî'nin ifadesiyle "Ben çiftçiyim" önermesindeki yüklemin "çiftçi olarak varım" anlamına gelmesidir. Bu durumda yüklem genişlemesi yahut varlığın yalınlıktan birleşikliğe geçişi, tıpkı bedenin aldığı gıdayı kendisinin bir parçasına dönüştürmesi gibi aklın tecrübe verilerini kendisinin bir parçasına dönüştürmesi şeklinde gerçekleşir. Yine analojiyi sürdürecek olursak tıpkı bedenin kendisinin bir parçasına dönüştürdüğü gıdayı kimi zaman tüketmesi ve yitirmesi durumunda olduğu gibi birleşik varlık yüklemleri de yitirilebilir. Fakat ikinci varlık yüklemlerinin kalıcılığı veya yitimi, sıfattan sıfata çok ciddi değişiklikler gösterir. Çünkü birlik aktarımı, başlangıçta sözünü ettiğimiz benlik ve varlık idrakine dayalıdır.

Zâta ait birliğin tecrübe verilerine aktarımı, bu verilerin içeriklerinin birinci aşamada müstakil mevcutlar olarak, ikinci aşamada ise kendi mevcudiyetinin bir parçası olarak idrak edilmesiyle gerçekleşir. Öznenin bütün ahlâkî tercihleri, asıl itibariyle ikinci birliği, birinci birliğe dâhil etme, dolayısıyla da nesnelere bağımlı varlık yüklemlerini kendi varlığında mutlaklaştırma çabasıdır. Tecrübî varlık ve birliğin birinci varlık ve birliğe dâhil edilmesi, tecrübe edilen şeyin somut varlığından bağımsızlaşma ve onun benzerini içerecek duruma gelme ameliyesidir. İslam düşünürleri bu durumu tecerrüd (soyutlanma) ve küllîleşme (tümelleşme) kavramlarıyla ifade etmiştir. Çünkü tecrübî varlıkla donanma süreci, hem tecrübe edilen şeylerin somut varlığına bağımlılıktan kurtulmayı hem de onların soyutluklarıyla nitelenmeyi doğurur. Mesela bir marangozun ahşabı işlemeyi öğrenmesi, onun ahşabın somut varlığından bağımsız olarak onu bilmesi, türlü formlarda tasarlaması ve böylece ahşap özelinde zihnen bağımsızlaşması demektir. Bu nedenle de tecrübelerin idrak eden özneyi tamamlaması, ya onunla özdeş bir varlık ve birliğe dönüşme şeklinde ya da çeşitli derecelerde aslî varlık ve

birlik formuna eklenme şeklinde olur. Eklenme durumları bir yönden çatışma bir yönde de tamamlayıcı bir dinginliğe yol açar. Zira idrak eden öznenin aslî varlık ve birliği, ikinci varlık ve birlik tecrübelerinin tamamından farklı bir karaktere sahiptir. İkincinin kesintili, bölünebilir, ihmal edilebilir, değiştirilebilir olmasına karşın, birincisi sürekli olup özne var olduğu sürece zorunludur, yalındır, başka bir şeyle değiştirilemez, ihmali yitirilmesi anlamına gelir. Bu özellikleriyle aslî varlık ve birlik bir tür tamlığı ifade eder. Fakat bu tamlık, taşıdığı varlık ve birlik anlamına özdeştir. Çünkü neyse o olmak için bir anlam olarak dışta tahakkuk edişinden başka bir şeye ihtiyacı yoktur. Bir anlam oluşu nedeniyle herhangi bir ikincil tecrübe anlamın anlama dâhil olması yoluyla ona dâhil olmadıkça asla onunla özdeşleşemez. Başka bir deyişle filozofların dile getirdiği soyutlanmanın gerçekleşmesi, ahlâkî öznenin bir anlamı bilinçli bir şekilde davranışlarına aktarımı yetmez, bunun yanı sıra ahlâkî anlam dediğimiz şeyin onun aslî varlık ve birliğinin bir parçası olmasını, daha doğru bir ifadeyle özdeşleşmesini gerektirir.

Bu bağlamda sonradan eklenen herhangi bir anlam, ahlâkî öznenin kendisi hâline gelmedikçe ahlâkîliğin tam olarak meydana geldiği söylenemez. Zira fiil, ancak tek bir anlamdan çıktığında benin özdeşliği iddia edilebilir. Bu anlamda benin özdeşliğini temin eden şey, öznenin bir anlam olmasıdır. Dolayısıyla idrak eden özne, kendisine katılan herhangi bir şeyi salt bir anlama dönüştürmediği sürece onunla hakiki *bir*leşme gerçekleştiremez. Sözü edilen birleşme, tuz gölüne düşen herhangi bir nesnenin belirli müddet sonra tuza dönüşmesine benzer. Bunun gibi öznenin varlık ve birlik derecesi, idrak ettiği her anlamı belirli bir müddet sonra bizzât kendisinden ayrı olarak işaret edilmeyecek şekilde kabul etme imkânına sahiptir. Fakat bu sadece bir imkândır. Çünkü öznedeki varlık ve birlik anlamı, İbn Sînâ'nın dediği gibi, tahakkuk etmişliği içinde sonsuz bir kuvveye sahiptir. Kuvve ise varlığa bakan yönüyle gücü, yokluğa bakan yönüyle eksikliği ve tamamlanmamışlığı

ifade eder. Ahlâkîlik, yokluğa bakan yönden kaynaklanır ama varlığa bakan yönle tahakkuk eder. Dolayısıyla ahlâkî özne, var olduğu sürece gerçekleştirdiği bütün tecrübelerle tamamlanma ve tahakkuka muhtaçtır. Tamamlanmak ise yukarıda sözü edilen anlama dönüştürme faaliyetiyle ilerleyen bir süreçtir. Bu nedenle de aslî anlama eklenecek her türlü varlık ve birlik tecrübesi, onun mevcut durumuna açık veya gizli bir başkaldırıyı gerektirir. Çünkü birinci varlığın birliği şahıs olarak birlik iken ile ikinci varlık tecrübelerinin birliği itibari birlikleridir. Birinci varlık, kendisi ile bölünmeme yüklemi arasında ayrım yapılabileceğinden ötürü, sırf birlikten ibaret değildir. Yani birden çok şey arasında ortak olmaması bakımından onun şahsı birlikle nitelenir. Bu birlik, kesinlikle parçalara bölünmeyi kabul etmeme anlamında hakiki bir birliğe sahiptir fakat kendisi sırf birlik anlamından ibaret değildir. Çünkü bölünmeme mefhumundan başka bir mefhuma sahiptir; hakiki birliği nedeniyle duyusal işareti kabul etmez ve konumsuzdur. Bu sebeple de müteahhirûn dönemi düşünürlerinin neredeyse ortaklaşa kabul ettiği gibi ahlâkî özne ayrıktır ve dışta bir anlam olarak bulunur. Oysa ikinci varlık ve birlik tecrübeleri, iki yönlüdür. Birincisi bunların somutlukları; ikincisi ise somutluklarını sağlayan anlamlarıdır. Yukarıda da belirtildiği gibi duyu algılarına konu olan somutlukları açısından bölünebilirler. Taşıdıkları anlamlar ise tıpkı ahlâkî öznenin zâtı gibi bölünmeye elverişli değildir. Zira ahlâkî anlamlar, ahlâkî davranışlara adını ve tanımı veren formlardır. Anlam, ahlâkî öznenin zihninde nasıl soyut olarak var ise aslında dışta da soyut olarak bulunur. Çünkü bir davranışın anlamı, duyularla algılanmaz ve duyusal olarak gösterilebilir bir şey değildir. Evet, davranış somutlaşır ve biz bu somutlaşma durumuna maddîleşme de deriz. Fakat o davranıştaki anlam yalnızca akıl tarafından kavranır.

Dahası, bizim somutlaşma adını verdiğimiz durumların tamamı yalın anlamların bir araya gelişinden ibarettir. Çünkü duyular, idrak eden öznenin kendisi dışındaki şeylerle irtibat

kurmasına vasat oluşturur ama herhangi bir nesne, oluş veya vakanın içerdiği bütün anlamlar akıl tarafından kavranır. Dolayısıyla dış dünyada duyunun aracılık ettiği şeylerin varlığından bahsedebiliriz ama duyunun kavradığı şeylerden bahsetmemiz mümkün değildir. Bu bakımdan herhangi bir anlamın somutlaşması, kendisini çevreleyen anlamların oluşturduğu yoğunluktan kaynaklanır. Nitekim anlam yoğunluğu azaldıkça şeyin duyusal idrake konu olma vasfı da azalır ve nihayet duyu algısının ulaşamayacağı sınıra vardığında duyusal idrak sona erer. Ahlâkî davranışlar da bir anlamlar dünyasında somutlaşırlar. Bu anlamlar dünyasını, kendisi de bir anlam olan ahlâkî özneden ayrıştıran şey, ahlâkî öznenin bir anlam olduğunu idrak ederek başka anlamları kavrama, bunlar arasında tahlil ve terkip yapma ve kaynağı bizzât kendisi olan anlamlar üretme özelliğidir. Bu bağlamda ahlâkî özne, diğer anlamlardan mütekaddimûn kelâmcılarının ifadesiyle sahip olduğu sıfatlarla veya vahdet-i vücudcu sûfîlerin ifadesiyle donandığı ilahî isimlerle ayrışır. Bunun nasıl olduğu metafizik bir tartışma olmakla birlikte ahlâkı ilgilendirdiği kadarıyla şunu söylemekle yetinebiliriz: Nesneden özneye doğru hareket edip nesne yönünden baktığımızda şayet dışta tahakkuk eden şeyler birer anlam olmasaydı anlamları anlama özelliğine sahip bir öznenin idrakine konu olmazlardı. Aynı durum, özne yönünden de ifade edilebilir: Şayet idrak eden özne bir anlam olmasaydı dışta tahakkuk etmiş anlamları kavrayamazdı. Her ne kadar özne ve nesneden her birinin anlam oluşu, diğerinin anlam oluşuyla temelleniyor görünse de bu, babalık ve oğulluğun tanımında olduğu gibi sadece tarafların düşünülmesi açısından kullanılan bir beraberlik kısırdöngüsüdür (devr-i maiyyet). Müteahhirûn kelâmcıların ortaya koyduğu üzere beraberlik kısırdöngüsü, taraflardan her birinin varlığı diğerinin varlığı üzerine kurulduğundan, geçersiz değildir.[16]

16 "**Eğer şartın** meşrûta **önceliği zorunlu görülmüyor** da şart olmaksızın meşrûtun varlığının imkânsız oluşuyla yetiniliyorsa **bu, mümkündür. Buna örnek,** birbirine dayalı **iki tuğladan her birinin duruşunun diğeriyle**

İkinci varlık ve birlik yüklemlerinin bölünebilirliği işte tam sözü edilen somutlaşma seviyesinde gerçekleşir. Tecrübî varlık, birbirinden farklı pek çok anlamın bir araya gelmesiyle meydana geldiğinden bölünür ama bölündüğü parçalar, hakikatte birbiriyle benzeşebilecekleri gibi hakikatçe farklı da olabilirler. Benzeşmeleri hâlinde anlamların birleşimi, bölünmeyen parça görüşünü savunan kelâmcıların anladığı şekilde, bilfiil var olan anlam parçalarının bir araya gelerek birbiriyle bitişip bir bileşik anlamı meydana getirmesi şeklinde olur. Diğer deyişle ahlâkî tecrübeyi meydana getiren anlamlar, toplanma yoluyla (*ictimâî*) birlik oluştururlar. Bununla birlikte anlamlar, kelâmcıların bölünmeyen parçaları gibi değildir. Evet, kendiliklerinde bölünmezler ama birbirleri tarafından içerilme özelliğine sahiptirler. Bu, bir anlamın diğerine indirgenmesi anlamında bir birleşme değil, daha genel olanın daha özel olanı içermesi anlamında bir birleşmedir. İçerme ve içerilme ilişkisi nedeniyle anlamlar, kimi zaman açığa çıkar, kimi zaman da gizlenir. Bu durum, daha ziyade Nazzâm'ın zuhûr-kümûn teorisine benzer şekilde anlamların bir kısmının diğeri içinde bilfiil bulunması yoluyla olur. Fakat anlamın anlamda bulunuşu, dış duyularla gözlenebilir bir şey olmadığından yalnızca akıl tarafından kavranır, muhayyilede temaşa edilir ve sonuçları üzerinden takip edilebilir. O hâlde anlamlar, daima gerçek bir bitişiklik kazanıp birlik oluşturmaya muhtemeldir. Böylesi bir birleşme, daha genelin daha özeli içermesi ve, tıpkı suyun suya karışarak tek bir su oluşturması gibi, daha özelle görünürlük kazanan veya onunla görünür hâle getiren bir genel anlamın ortaya çıkması yoluyla olur. Birliğin bu tarzına bitişiklikle birlik denilebilir. Bu iki tarz birliğe giren anlamların, ahlâkî özneyle birleşmesi de ya daha önce belirtildiği şekilde onunla özdeşleşmesi ya onunla

---

olmasıdır. Çünkü iki tuğladan her birinin durması, diğerinin duruşu olmaksızın imkânsızdır. Bu türlü durumlara 'beraberlik kısırdöngüsü' denir ve bunda herhangi bir imkânsızlık yoktur." Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 936. Metinde kalın harflerle yazılı ifadeler musannif İcî'ye aittir.

toplanma birliği oluşturması ya da onunla bitişiklik oluşturması şeklinde olabilir.

Şu hâlde ahlâkî öznenin tecrübelerle donanma süreci, temelde üç tür birliğe elverişli görünmektedir. Birincisi ahlâkî özneyle özdeşleşmedir. İkincisi, ahlâkî özneye eklenerek içtimâî birlik oluşturmadır. Üçüncüsü ise ahlâkî özneyle birleşerek hem onu görünür kılma hem de onunla görünür hâle gelmedir. Kimi tecrübeler ahlâkî özneyle özdeşlik birliğine elverişli iken bir kısım tecrübeler sadece ikinci veya üçüncüye, bir kısım tecrübeler ise her ikisine de elverişlidir. Burada tayin edici olan, ahlâkî öznenin bütün tecrübeleri önceleyen aslî formudur. Herhangi bir anlamın, aslî forma katılmaya ve onunla özdeşleşmeye elverişli olup olmaması onun hangi kategoride bulanacağını ve her ne kadar bütünüyle öngörülmeye açık değilse de, öznenin yaşadığı tecrübelerle oluşturduğu birlik tarzını da tayin eder. Aslî forma katılmaya elverişli olmayı belirleyen şey ise tecrübenin ahlâkî öznenin hangi özelliğinin bir uzantısı olduğudur. Yani herhangi bir tecrübe, öznenin cinsinden, faslından, tanımlayıcı olmamakla birlikte ayrıştırıcı ve sürekli olan bir vasfından, sürekli ama tanımlayıcı ve ayrıştırıcı olmayan bir vasfından, hem tanımlayıcı ve ayrıştırıcı olmayan hem de sürekli olmayan bir vasfından kaynaklanıyor olabilir. Mantıkçıların beş tümeliyle ifade edecek olursak öznenin cinsinden, faslından, türünden, hâssasından veya arazlarından dolayı eklenen tecrübeler arasında özneyle özdeşleşme, onunla toplanma veya bitişik birlik oluşturma noktasında çok ciddi farklar vardır. Bu durum aynı zamanda ahlâkî öznenin tecrübesinin ona nasıl yükleneceğini de belirler.

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere tecrübelerden alınan birliklerin ahlâkî özneye yüklenmesi, derecelidir. Bir kısım tecrübeler, diğerlerine bakarak ahlâkî özneyle birleşme anlamını daha güçlü bir şekilde hak eder. Çünkü öznenin aslî formuna katılıp onunla özdeşleşen anlamlar artık ayrılmayı kabul etmez şekilde birleşir. İnsanlığın ayrıcı husu-

siyeti olan düşünme vasfının bir uzantısı olarak ortaya çıkan böylesi anlamlar, öznenin şahıs bakımından birliğine dâhil olur, "ben" lafzıyla işaret edilen özneye mahsus kimliğin bir parçası hâline gelir ve "o, odur" yoluyla özneye yüklem olur. Ahlâkî özneyi kendisi kalarak dönüşüme uğratan işte bu özelliklerdir. Bu nedenle de anlamı donanma süreci dikkate alındığında insanlık formunun bizzât kendisinden kaynaklanmasıyla çelişecek bir tarzda bütün insanî eylemler içinde en sancılı olanlar bunlardır. Çünkü bu özellikler, ahlâkî eylemleri hem gerçekleştirmeyi hem de bütün belirli eylemlerden bağımsızlaşmayı gerektirir. Diğer deyişle ahlâkî özne, alışkanlık seviyesinin ötesine geçer ve geri dönmesi neredeyse imkânsız denecek şekilde o özellikle donanır. Zira bu özellikler tam anlamıyla öznenin metafizik yönünde tahakkuk eder. Nitekim İbn Sînâ idrak eden öznenin dönüşmesini şöyle anlatır:

> "Aklî idrake gelince o, (idrak edenle) uyumlu (mülâim) şeyin hakikatini ve idrak edilene özgü iyiliği elde eder. Oysa şehvânî idrak yüzeyseldir, uyumlu (mülâim) şeyin hakikatine ulaşamaz.... Aklın idrak ettiği şey bütündür, duyunun idrak ettiği şey ise bütünün bir kısmıdır... Aklın aklettiği makûl sûretler, onun zâtı haline gelir ve böylece akıl, o güzelliği zâtı nedeniyle görür; onun idrak ettiği de zâtıdır. Dolayısıyla idrak eden ve idrak edilenden her biri diğerine racidir."[17]

> "Akıl, kalıcı tümel şeyi idrak eder, onunla birleşir ve bir şekilde onun ta kendisi haline gelir ve onun geçici tarafını değil, künhünü idrak eder. العقل يعقل ويدرك الأمر الكلي ويتحد به ويصير هو هو على وجه ما ويدرك بكنهه لا بظاهره".[18]

Bununla birlikte onların ahlâkî özneye yüklenmesi, İbn Sînâ'nın kullandığı anlamda zâtî'nin yüklemesi kapsamına girmez. Zira bunlar, İbn Sînâcı anlamda bir ferdin mahiyetini oluşturan bir parça olması anlamında zâtî değildir. Bu sebeple

17 İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-me'âd*, s. 111-112.

18 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 339.

olsa gerek İbn Sînâ *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*'te savunduğu âkıl-mâkul birliği görüşünü aynı külliyatın *Kitâbu'n-Nefs* kısmında şöyle eleştirir:

> "Nefis zâtını tasavvur eder ve onun zâtını tasavvuru, onu akıl, âkil ve makûl yapar. Ama nefsin bu sûretleri tasavvuru, onu böyle yapmaz. Çünkü o, bedende olduğu sürece her ne kadar bir kısım şeylerde fiile çıksa da daima bilkuvve akıldır. 'Nefsin zâtı, makûllerin ta kendisi olur' sözüne gelince bana göre bu, imkânsızdır. Çünkü ben, onların 'bir şey, diğer şey olur' sözlerini anlamıyorum ve bunun nasıl olacağını düşünemiyorum. Şayet bu, şeyin bir sûretten soyunması, sonra diğer sûreti giymesi ve ilk sûretle birlikte bir şey ve diğer sûretle birlikte bir şey olması ise gerçekte birinci şey, ikinci şey hâline gelmemiştir. Aksine ilk şey ortadan kalkmış, onun yalnızca konusu veya bir parçası kalmıştır. Şayet böyle değilse nasıl olduğuna bakalım. Bu bağlamda şöyle deriz: Şey, başka bir şey olduğunda başka şey olduğu durumda ya vardır ya da yoktur. Şayet varsa ikinci şey de ya vardır ya da yoktur. Eğer varsa o ikisi iki ayrı mevcutturlar, tek bir mevcut değil. Şayet yoksa bu mevcut, var olan başka bir şey değil yok olan bir şey hâline gelmiştir. Hâlbuki bu, makûl değildir. Şayet birinci yok olmuşsa başka bir şey olmamıştır, aksine yok olmuş ve başka bir şey meydana gelmiştir. Öyleyse nefis nasıl olur da şeylerin sûretleri olur![19]

Bu eleştirinin nedeni, idrak eden öznenin donandığı anlamlarla dönüşümünün özdeşliğini koruma kaygısıdır. Çünkü sözünü ettiğimiz anlamlar, zâtı tanımlayan bir özellik olmadığı gibi zâtın parçası olmadığı hâlde zât kullanılmaksızın tanımlanamayan bir vasıf olması anlamında zâtî araz da değildir. Çünkü bu anlamlarıyla zâtî ile zâtî araz ayrımları, var oluş sınırları belirli ve tamamlanmış bir mahiyet kavramına dayalıdır. Oysa gerek İbn Sînâ gerekse Gazzâlî, Fahreddîn Râzî, Tûsî, Taşköprülüzâde ve Kınalızâde gibi ahlâk düşünürleri-

19 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Kitâbü'n-Nefs*, s. 239-40.

nin kabul ettiği üzere insanın ahlâkîliği onun tamamlanmamış olduğuna dayalıdır. Bu bağlamda İslam düşünce geleneğinde âkıl-mâkul birliği ve tecerrüd (bilen-bilinen birliği ve soyutlanma) bağlamında zât ile özdeşleşen anlamlara işaret edilmişse de bu birlik ve soyutlanma durumuna idrak eden özneden türetilen bir isim verilmemiştir. Bu sebeple Arapçadaki "zât" kelimesinin Türkçedeki karşılığı olarak kullandığımız "öz" kelimesinden hareketle özdeşleşme ismini kullanmayı tercih ediyorum. Çünkü kazanılan özellik, öz olmasa da öze dâhil olan, ahlâkî öznenin diğer türdeşlerine nispetle özü tanımlayıcı olmayan ama özü, adeta kendi başına bir tür hâline getiren bir özdeşleşmeyle öznede yer bulur. Bundan dolayı adeta bir hayvan ferdi gibi davranmaktan varlığın bütünlüğüne ilişkin bir şuura ulaşmaya varıncaya değin geniş yelpazeyi dikkate alan Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî ve Fahreddîn Râzî insan fertleri arasında türsel farklılık olduğunu iddia etmiştir. *Şerhu'l-İşârât*'ta bu düşünceyi daha ihtiyatlı bir dille söyleyen Râzî, *Kitâbu'l-Firâse*'de ihtiyat kaydını bırakarak dile getirir:

> Başka kitaplarda açıkladık ki insan nefislerinin türce bir olduğunu gösteren kesin bir delil yoktur, aksine galip zan, onların farklı olabileceğidir. Durum böyle olunca bir kısım nefisler, bu amaç (yani metafizik bilgi) için güçlü bir istidada sahip olabilirken bir kısım nefisler de bunun için hiçbir istidada sahip olmayabilir. Bu iki taraf yani yetkinlik ve yoksunluk tarafları arasında güçlülük ve zayıflık bakımından muhtelif ara durumlar vardır.[20]

> Üçüncü fasıl, bu ilmin (firâse ilminin) açıklaması hakkındadır. Bil ki, bu ilim iki kısımdır. Birincisi, ortada herhangi bir cismanî alâmet ve duyulur bir işaret yokken kalpte bu insanın hali ve sıfatına ilişkin şöyle şöyle bir hâtırın meydana gelmesidir. Bunun sebebi, natık nefislerin cevherlerinin mahiyetlerinin farklı olmasıdır.[21]

20 Fahreddin Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, nşr. Rıza Necefzâde, Tahran: 1386, II, 603-604.

21 Fahreddîn Râzî, *Kitâbu'l-Firâse*, Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 2002, s. 13.

Fahreddîn Râzî'nin birinci metinde tam da bir ârifin metafizik bilgiye ulaşması sürecini izah etme sadedinde dile getirdiği görüşler, belki türsel birliği savunan sûfîlerce kabul edilmeyecektir ama Konevî gibi vahdet-i vücudcu sûfîlerin metinlerinde Râzî'yi haklı çıkaracak ayrıntılar bulmak mümkündür. Zira Sadreddîn Konevî, sıradan insanların, velilerin ve peygamberlerin ruhlarının ayrı ayrı isimlerin tecellisi olduğunu söyler. Buna göre her ne kadar genel insanlık hakikati kevn-i câmi olmakla bütün ilahî isimlerin tecelligâhı ise de peygamberlerin ruhları, küllî isimlerin tecellisidir. Mesela Hz. Peygamber ism-i câmî olan Allah isminin tecellisidir. Bu durum, insan fertlerinin genel olarak ilâhî sıfatların bütününe mazhar olduğu ama fertler arasında mazhar oldukları sıfatların hükümlerini tahakkuk ettirme noktasında kapanması imkânsız farklar bulunduğu anlamına gelir. Sûfîler bu farklılığa insan fertlerinin tam da kevn-i câmî olan insanlık hakikatinde ortak olmalarından ötürü mahiyet farklılığı dememişlerdir. Fakat Râzî'nin bahsettiği farklılık da zaten bundan ibarettir. Bu durumda tartışma anlamda birlik, isimlendirmede farklılıktan ibaret olacağından lafzî bir tartışmaya dönüşmektedir.

Bu tespitin bizim buradaki tartışmamız açısından önemi, insanlık formuna katılan anlamların süreç içinde insan fertleri arasındaki farklılıkların mahiyet farklığını akla getirecek noktaya ulaşmasıdır. Çünkü İbn Sînâ'nın da söylediği gibi böylesi anlamlar, onun ta kendisi hâline gelir. Burada kilit soru, böylesi bir değişimde özdeşliğin nasıl korunduğudur. Acaba ferdin "ben" lafzıyla işaret ettiği şey, aslında kökten bir şekilde değiştiği hâlde sâbit olduğu mu vehmedilmektedir? Başka bir ifadeyle benliğin özdeşliği aklî midir yoksa vehmî midir? Aslında bu soru, bir güvenin kelebek olma sürecinde özdeşliğini koruyup korumadığına benzer. Nitekim İbn Sînâ insan ferdinin kemâl sürecinde ilerleyip zirveye tırmanışını anlatmak için güve örneğini

verir.[22] Bilindiği gibi yapraklara bırakılan kelebek yumurtaları bir müddet sonra çatlayarak tırtıllar ortaya çıkar. Yaprakla beslenen tırtıllar yaklaşık iki haftada büyürler ve bu sürede birkaç kez deri değiştirirler. Ardından derileri kalınlaşan tırtıllar bir yaprak sapına baş aşağı asılarak koza adı verilen bir kabuk oluşturur. Bir hafta kadar bu kabuk içinde kaldıktan sonra yetişkin bir kelebek olurlar. Sonra kozasından aşağı sarkık vaziyette durarak kanatlarına kan pompalarlar. Ardından iki saat gibi kısa bir sürede kuruduktan sonra kelebek olarak uçarlar. İşte insan ferdinin özdeşleştiği anlamlarla yetkinleşme süreci de buna benzer. Biçimsel benzerliğe rağmen insanî öznenin var oluşunun başlangıcındaki bilgisizliği ile metafizik bilgiye ulaşması arasında yukarıda sözü edilen aşamalar kadar fark var görünür. Fakat insan, bir dil içinde doğar ve bu dille birlikte insana varlık bilgisi armağan edilir. İnsanın bütün öğrenme süreçleri, kendisine armağan edilen varlık bilgisini ayrıntılandırmaktır. İlk bakışta zannedilenin aksine insan, mevcuttan vücuda gitmez, tam tersine vücuddan mevcuda gider. Bu sebeple İbn Sînâ'nın "varlık olmak bakımından varlık ya mümkün ya da zorunludur" cümlesi, olguyu dile getiren her söz gibi bir kez işitildikten sonra asla ihmal edilemez şekilde etkilidir. Dolayısıyla ben idrakine dâhil olan anlamlarla yetkinleşme süreci, ben idrakinin dışa doğru genişlemesi değil, tam tersine içe doğru genişlemesidir. Yani bir arının peteğindeki gözlere bal doldurması gibi insan da olduğundan başka bir şey olarak yetkinleşmez, genel varlık idrakini tümelleştirip anlamlı hâle getirerek yetkinleşir. Ben'in çerçevesi daima aynı kalır, çünkü çerçeve, varlık anlamının kendisidir. Bu sebeple ben'e dâhil olan anlamlar, benlikte ne denli devrimsel değişim yaparsa yapsınlar benlik inşası ana çerçevesini korur. Bu bakımdan benliğin sürekliliği, gücünü varlığın zorunluluğundan alırken benliğin inşası, gücünü insanın müstakbel var oluşunun imkânından alır. Varlığın zorunluluğundan beslenen benliğin ana çerçevesini dikkate aldığımızda daima

22 İbn Sînâ, *Mübâhasât*, s. 277.

özdeşlikten bahsederiz. Çünkü değişenleri içeren ve katılanları kendisine dönüştüren sabit bir cevher vardır. Ama benliğe katılan tecrübelerin oluşturucu gücünü dikkate aldığımızda "ben" lafzının sadece lafzî bir ortaklıktan ibaret olduğunu söylemeye meylederiz. Çünkü dâhil olan anlamların çeşitliliği, benliğin dışavurumunu kimi zaman öngörülemez biçimde değiştirir. Peki, bunlardan hangisi doğrudur? Doğrusu, tasvir edilen sınırlar dikkate alındığı sürece yani cevherin varlığı ve lafzî ortaklık yalnızca bir meyil olarak kaldığı sürece her ikisi de doğrudur ve öznenin değişim süreçlerine ilişkin farkındalığı korumanın başka yolu da yoktur.

İnsanın diğer canlılarla ortaklığından yani canlılığından kaynaklanan fiillere gelince ahlâkî öznenin bu fiiller yoluyla temas ettiği anlamlar sadece o fiil olarak değerlendirildiği sürece en güçlü hâliyle bir alışkanlık oluşturur. Bu nedenle de her ne kadar dilde "o, odur" yüklemesiyle ahlâkî özneye yüklense de gerçekte böylesi bir yüklemeye elverişli değil, türeme yoluyla yani "o, onunla nitelenir" veya "o, onda bulunur" yoluyla yüklenmeye elverişlidir. Böylesi durumlarda ahlâkî öznede meydana gelen birlik, alışkanlığın derecesine bağlı olarak, ya toplanma yoluyla (*ictimâî*) ya da bitişiklik yoluyla (*ittisâlî*) oluşan birliktir. Bu fiillerde ahlâkî özneyle herhangi bir özdeşleşmeden bahsedilemez. Bunun nedeni, ahlâkî öznenin böylesi fiillerde tahakkuk eden anlamlarla özdeşleşme özelliğinin olmaması değildir. Çünkü ahlâkî özne, metafizik bir tümelliğe sahiptir: İdrak ettiğimiz mevcutlar dünyasındaki bütün sıfatlar, idrak eden öznede yer alır. Öyle ki biz, insanî idrakten daha yetkin bir idraki tahayyül dahi edemeyiz. Bütün ilahî nitelikler insan fertlerinde gördüğümüz ama sınırsızlığını Tanrı'da bulmayı istediğimiz niteliklerdir. Kısaca insan âlemde her ne var ise onu temaşa edebileceğimiz bir tümellik kapasitesine sahiptir. Bu sebeple varlığın tümelliğiyle eş kaplamlı olma özelliğine sahip olmayan hiçbir anlam, insanî öznenin kendisi olmaya evrilebilecek bir özellikte olamaz. İşte

sözü edilen anlamların insanla özdeşleşmemesinin nedeni, onların ahlâkî öznenin varlık gücüne tekabül edecek bir varlık anlamını taşımamasıdır. Diğer deyişle varlığın düşük formları oluşudur. Arzuların sahteliği, geçiciliği, yalancı itminanı, ahlâkî öznenin yalınlığa seyreden tekâmül sürecinin aksine bileşikliğe muhtaçlığı, onların öznenin tümelliği içinde erimesine engel olur. Bu nedenle böylesi fiillerden türetilen isimler, öznenin ta kendisi olmaya evrilebilecek bir durumu değil, idrak eden öznede yerleşen bir anlamı ve öznenin bu anlamla nitelendiğini dile getirir. Mantıkçıların ifadesiyle bu türlü isimler, iştikâkın yüklemesi tarzında yüklem olurlar.

Bununla birlikte cismânî arzular, insanın idrak ettiği anlamların taayyün etmesini veya dışsallaşmasını sağlayan temel araçlardır. Şehvet ve öfke gücünün eserleri olarak meydana gelen fiiller, sadece bir şehveti ve öfkeyi değil, aklî bir anlamı da tahakkuk ettirir. Bir kısım fiillerin şehvetin, bir kısmının öfkenin ve bir kısmının da aklın eseri olmasını değil, aynı fiilde sayılan güçlerin eserlerinin buluşmasını kastediyorum. Söz gelişi cömertlik eylemi, akıl gücünün eseri olmakla birlikte arzu gücünün haz almasını ve öfke gücünün de cesaretini içerir. Aynı eylemde her üç gücün de payı vardır ve bu güçlerden birinin iptali fiilin yapılmasını engeller. Eylemlerin insanı yetkinleştirmesindeki sorunlar da tam olarak bundan kaynaklanır. Zira eylemdeki arzu ve öfke gücünün payları, akıl gücünün payını neredeyse tamamıyla yok etme derecesi ile bütünüyle aklî bir eyleme dönüştürmeye araç olması arasında çeşitlenen bir yelpazeye sahiptir. Mesela cömertlik fiilinin biçimi tamamıyla aynı kalmasına ve fiile aklî bir anlamla başlanmış olmasına rağmen arzu gücü gösteriş, başa kakma, tamamen şehevî bir haz alma veya onunla başka bir hazza ulaşma gibi maksatlarını fiile karıştırabilir. Bu durumda aklî güç süreç içinde fiile kaynaklık etme vasfını kaybetmeye yüz tutar ve görünüşü açısından yetkinlik vermesi beklenen fiil, yetkinlik vermediği gibi ısrarla sürdürüldüğü takdirde

kişideki yetkinleşme arzusunun yönünü de değiştirir. Yahut tam tersine arzu gücü hazzını, fiili olabildiğince aklî anlamın yetkin bir gerçekleştirmesinde bulabilir. Diğer deyişle arzu gücü, tamamıyla akla tabi olabilir. Bu durumda şehvet gücünün arzusu, aklın kendisi veya maksatları hâline gelir.

Aynı durum şehvet gücünün bir başka ifadesi olan öfke gücü için de geçerlidir. Görünüşte aklî bir maksadı gerçekleşmeyi amaçlayan hatta başlangıçta bu amaca yönelen bir fiil, öfke gücünün intikam hazzını gerçekleştirmekten başka bir işlev görmeme noktasına varabilir. Öfke gücü hazzını aklî anlamı gerçekleştirmekte bulduğunda ise öfkenin temel hazzı olan intikam, aklî maksatların gerçekleştirilmesi için saik işlevi görür. Bunun en meşhur örneği, vicdanlar üzerindeki baskıyı kaldırmak için yapılan cihattır. Aklî maksadın şehvet gücüne bağlanmasının örneği ise vicdanlar üzerindeki baskıyı kaldırmayı yahut zulme uğrayan insanlara yardımı amaçlayan bir mücadeleye maddî bir menfaat sağlamak veya savaşmak hevesiyle girilmesidir.

Burada dikkatten kaçırılmaması gereken şey, insanî eylemlerdeki gaye veya niyetlerin değişkenliğidir. Bir eyleme sevkeden ve fâili o fiilin fâili yapan gaye veya niyet, süreç içinde yerini başka bir gaye veya niyete bırakabilir. Bu durum, tam da Kâdî Abdülcebbâr'ın söylediği gibi bir eylemin çeşitli vecihleri olduğunu hatıra getirmektedir. Her ne kadar Kâdî yarar ve zarar unsurunu dikkate alarak teoriyi kurmuş olsa da eylemin iyilik ve kötülüğünün onun gerçekleşme şartları ve sürecine göre belirleneceğine dikkat çekmiştir.[23] Gerçekten de eylemler, hem ilkeleri hem de gerçekleşme sürecinin tamamlanması anlamında gayeleri bakımından sürekli bir akış hâlinde bulunurlar. Zira eylemin anlamı, hem fâil yönünden hem de bizzât eylemin gerçekleştiği şartlar yönünden sabitlenmeye elverişli değildir. Fâil yönünden değildir,

23 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi'-tevhîd ve'l-adl*, nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kahire: Vizâratü's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, 1963, VI, 48-56.

zira fâildeki anlam sürekliliğe elverişli olduğu gibi şartlar tarafından yönlendirilmeye ve değiştirilmeye de açıktır. Şartlar yönünden değildir; çünkü şartlar hem değişime hem de fâilden etkilenmeye açıktır. Dolayısıyla fâil ile fiilin gerçekleştiği şartlar arasında karşılıklı etki-edilgiye açık bir ilişki vardır. Bu etki-edilgi ilişkisi, ahlâkî öznenin birliği sorununun iki katmanlı olduğunu gösterir. Birincisi baştan beri sözünü ettiğimiz cevherî birliktir. İkincisi ise şimdi geldiğimiz noktada karşımıza çıkan arazî birliktir.

Cevherî birlik, başlangıçta insanlık formunun içerdiği sıfatlarla temsil edilir. Fakat sıfatlar ahlâkî kişilik bakımından bir imkân ve ihtimali ifade eder. Bu imkân ve ihtimal, tecrübelerle varlık bulur. Varlık kazanma sürecinde sıfatların her bir fertteki yegâne kombinasyonu ise öznenin duygusal eğilimlerini oluşturur. Fakat bu duygusal eğilimlerin dışavurumu hiçbir şekilde öznenin doğallığında içerilmez. Mesela insan, sevdiği bir yakınını kaybettiğinde üzüntü duyar. Kaybettiği şeyin yokluğunun getireceği mahrumiyetlerin farkında olarak üzülmek, insanî formun içerdiği bir sıfattır. Kimi insanlar daha duygusal ve kimileri daha soğukkanlı olabilir ve üzülme halini değişik yoğunlukta yaşayabilirler. Bununla birlikte üzülmenin dışavurumu yani üzülmeyi ifade eden insanî eylemler, tamamıyla tecrübî olarak inşa edilir. Kocasını kaybeden ve daha yoğun üzüntü yaşayan bir kadın, bütün üzüntüsünü içinde yaşadığı ve belli belirsiz gözyaşı akıttığı hâlde aynı durumda bulunan hatta duygusal yoğunluğu daha az başka bir kadın üzüntüsünü saçını başını yolarak veya cinnet geçirerek gösterebilir. Bu sebeple insanlık formunda doğrudan içerilen sıfatlar ile bu sıfatların tecrübeyle varlık kazanması sürecinde kazanılan ikincil sıfatlar arasında köklü bir ayrım vardır. Birincil sıfatlar, bütün insanlar arasında ortaktır, nesnel atıfların temelini oluşturur ve en küçük bir uyarılmayla aktifleşir. Bu sebeple de insanî varlık alanı esas itibariyle bu sıfatlar tarafından inşa edilir. Bütün tecrübeler bu sıfatlar içinde varlık

ve anlam kazanır. Bu seviyede öznenin ahlâkî birliği, biriciklik anlamında birlik değildir; başlangıçta da sonda da özneler arasında paylaşılan ve vahdet-i vücutcu anlamıyla aşkın bir birliktir. Yani insanî öznenin kendisini ve varlığı idraki başından beri metafiziktir ve dışta sübut anlamında mutlak varlığın idrakiyle başlar. Dolayısıyla bu anlamda mutlak varlığın idraki olmadan insanlık formunun bir öznede bulunduğundan bahsetmek mümkün değildir. Tam da bu sebeple bir dil içre doğan her insana mutlak varlığın idraki bahşedilmiştir ve daha önce de belirtildiği gibi bizzât bu idrak ahlâkın metafizik temelini oluşturur.

Ahlâkî öznenin tecrübî varlığı kazanması süreci, biricikliğini kazanma, duyarsız nesnellikten bencil öznelliğe geçiş sürecidir. Diğer deyişle özne, eyledikçe kendisi olan ve kendisi gibi eylemeyenlerle gerçek bir irtibat kuramayacağı bir tecrübî dünyaya adım atar. Bu, ahlâkî öznenin kendisini keşfedebileceği bir süreç olabileceği gibi başlangıçtaki metafizik idraki unutacağı ve tamamıyla ben idrakine fiziksel nesnellik kazandıracağı bir süreç de olabilir. Aslında ahlâkî öznenin her türlü farkındalığı metafiziktir. Çünkü insanî öznenin herhangi bir nesneye dair idraki zorunlu olarak mutlak varlığa dair idrakinin bir uzantısı olarak ortaya çıkar ve bu anlamıyla fiziği aşkındır. Bu aşkınlık iyi veya kötü olmakla nitelenebilecek herhangi bir hareketler bütünüyle yok edilebilecek bir şey değildir. Hangi fiil olursa olsun şu veya bu şekilde mutlak varlığın bir somutlaşmasıdır. Bu durum, kendi olması bakımından her türlü mevcudiyet durumunun küllî karakteridir. İster bu aşkınlığın bulunduğu varlık bunu fiilen idrak etsin isterse etmesin durum değişmez. Çünkü aşkınlığın nedeni ve garantisi, belirli bir mevcudiyet formunu taşıyan cüzî nesnenin kendisi değildir, tam tersine mevcudiyet kazanan varlık anlamının kendisidir. Fiiller arasında farklılığa sebebiyet veren şey, bir kısım fiillerin varlık anlamına dair insanî farkındalığı zayıflatmasıdır. Çünkü insanî farkındalık anlamın tümelleşmesiyle

artar. Bu anlamda insanlık formunun içerdiği sıfatlar, fizikten metafiziğe yönelecek bir kapasiteye sahiptir.

Söz gelişi insan, tıpkı bir hayvanın ihtiyaç duymadığı şeye tamamıyla ilgisiz kalması gibi mal varlığına ilgisiz kalıp belirli maksada mebni olmaksızın sırf eblehlikten dolayı malını yitirebileceği gibi insanî bir farkındalıkla ihtiyaç fazlasını infak da edebilir. İnfak ederken gösteriş yapabilir, bir beklentiye girebilir, hiçbir beklenti olmaksızın sırf insanlık vazifesini yerine getirmek için yapabilir yahut ister bir ödev olsun isterse manevî bir beklenti olsun hiçbir bir maksat gütmeden sırf Allah için yapabilir. Bu son durumda Allah için yapmanın sevincini yaşayabilir veya mülkün nihaî sahibinin Allah olduğuna inanarak infakı yapanın aslında kendisi değil Allah olduğunu idrak edebilir. Bu durumlarda gösteriş için yapılan infak ile son infak hâli hareket bakımından birbirinin aynı olabilir. Fakat insanlık gereğini yerine getirme noktasında ahlâkî öznedeki davranışlar özdeş değildir. Sözü edilen infak durumları arasında ahlâkî özneyi kendisi dışındaki anlamlara bağımlılıktan kurtaracak ve gerçek anlamda tümelleştirecek olan hangisi ise o davranışlar bütününden "o, odur" yoluyla yüklem yapılabilecek sıfatlar türer. Diğer fiillerden türeyen sıfatlar da varlık anlamının mevcudiyet kazanması olmakla birlikte dereceli olarak ahlâkî özneyi daha özel anlamlara bağımlı hâle getirir. Yani mutlak varlıktan yola çıkan özne, varlığın mutlaklığına doğru seyretmesi gerekirken mutlaklığı daraltma yönünde seyreder. Herhangi bir ahlâkî anlamda kötülükle nitelenmesinin sebebi budur. Bu bakımdan iyiliğin değişik tezahürleriyle donanan ahlâkî özne süreç içinde insanlık formunda içerilen sıfatların tümelliğini en üst seviyede idrake yol alır. Bu, mutlak varlık idrakinden varlığın mutlaklığını idrake geçiştir. Yani başlangıçta mevcutlara bölünen bir yüklem olarak idrak edilen varlığın tek bir Varlık idrakine dönüşmesi ve sıfatların asıl itibariyle bu Varlık'ın, mamur mevcutlar sahasındaki en üst görünüşü olduğunun idrak edilmesidir. Bu durumda

ahlâkî özne gerçek anlamıyla metafizik bir özneye evrilerek biricikliğini tümel öznede bulur. Bu seviyede "ben" nesnel Varlık'a tekabül eder.

Ben'in nesnel Varlık'a tekabülü metafizik anlamda, insanî öznenin ve idrakimize konu olan her mevcudun imkânının ve zorunluluğun tekliğinin kavranması iken ahlâkî anlamda iyilik iradesinin Mutlak'a aidiyetinin kavranmasıdır. İslam metafizik gelenekleri bu durumun metafizik yönüne "tevhid-i zât" (öznenin tekliği), ahlâkî yönüne de Nakşibendîliğin ifadesiyle "terk-i terk" (sahipliği bütünüyle bırakıp Varlık'ın mahremiyetine sığınma, kulluk) adını verir. O hâlde insanlık formunun bizzât kendisi kuvve hâlinde tümeldir ve ahlâkî özne tecrübî varlığı tikel anlamlardan bağımsızlaşacak şekilde donandıkça bilfiil tümelleşir. Öznenin özdeşliğini yani başta, ortada ve sonda "ben" demesini mümkün kılan kuvveden fiile intikal eden şeyin bir "cevher" olmasıdır. Bu cevher, insanlık formunda içerilen sıfatları tümelleştirme yönünde tahakkuk ettirildiğinde başlangıçtaki yalın varlık anlamının özdeşliğini korur; çünkü kazanılan ikincil anlamlar, varlık anlamına eklenebilir. Şayet söz konusu sıfatları tümelleştirme yönünde ilerleyemezse tecrübî varlık, süreç içinde neredeyse tamamıyla arazî yüklemlerden ibaret hâle geleceğinden ben'in özdeşliği cevherî bir özdeşlikten ziyade arazî bir özdeşliğe dönüşür. Ferdin "ben" diye işaret ettiği şey, aslında sâbit bir cevherden ziyade, ister hâl ister meleke olsun şu veya bu şekilde değişime açık bir sıfatlar veya arazî anlamlar bütününe dönüşür. Bu durumda kuvveden fiile intikal süreci, her ne kadar insanlık formunun sahip olduğu özellikleri sıfat olarak donanma oluşu bakımından ben'in geliştirilmesi olsa da insanî cevherin varlığın mutlaklığından mutlak Varlık'a geçme kapasitesine nispetle bir özdeşlik yitimi olarak tahakkuk eder. Aslında söz konusu arazî yüklemlere dönüşen var oluş durumları kendinde varlığın mutlaklığını özelleştiren ve tahakkuk ettiren du-

rumlardır fakat varlığın bu formları, insanî cevherin sahip olduğu formu soyutlaştırma ve onu mutlak varlığa yaklaştırma yönünde ilerletmez. Çünkü böylesi durumları oluşturan tikel anlamlar, meydana gelmek için insanî öznenin yalınlığına aykırı bir birleşikliğe ihtiyacından ötürü öznenin şahsî veya cevherî birliğine katılmaya elverişli değildir. Bu sebeple bir ayette şöyle denir: "Allah'ı unutan ve bu sebeple Allah'ın da onlara kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın. Onlar yoldan çıkmış kimselerdir." (Haşr 59/19). Ayette geçen "yoldan çıkma" (fısk), var olma yolunda şaşırıp kalmak ve tikel mevcudiyetler için mutlağı yitirmek anlamına gelir. Nitekim Kuran'da bu durumu ve aksini ifade eden temel ifadeler hidayet ve dalalet kelimeleridir. Bilindiği gibi hidayet yolu bulmak ve dalalet de yolu şaşırmak demektir. Buradan hareketle ahlâkî öznenin arazî birliğini bir tür unutkanlık ve şaşkınlık olarak adlandırmak mümkündür. Bu unutkanlık ve şaşkınlık durumunda tek tek tecrübeler arasında gerçekte birlik bulunmamasına rağmen ahlâkî özne, arzuları ile tecrübeleri arasındaki, dolayısıyla da tecrübelerin birbiri arasındaki münasebeti kavrar. Bilindiği gibi münasebet, farklı şeylerin bir şeye nispette ortaklığıdır. İnsan tecrübeleri ise idrak eden özneye nispette ortak olduğu için birbiriyle uyumlu inşalar olarak görünür. Bu sebeple ister cevherî birliğe katılsın isterse arazî birliğe eklensin ahlâkî tecrübelerin tamamı ben'in şu veya bu derecede farkındalıkla gerçekleştirdiği genişleme çabasından ibarettir. Dolayısıyla ahlâkî öznenin farkındalığı, şahsî bir birliğe katılma özelliği ile bilinçsizce yapılan hareketlere uzanan çok geniş bir yelpazede derecelenir.

Şu hâlde ben idrakinin genişleme tecrübelerinin tamamı aynı türden değildir. Kimi genişleme süreçleri yaratıcı kimisi de tüketicidir. Bu farklılık, ikinci varlık ve birlik tecrübelerinin eklendiği varlık ve birlikle özdeşleşme ve onun aslî formunu geliştirme özelliğine sahip olup olmamasından yahut

idrak eden öznenin özdeşliği kavrama noktasındaki yeterlilik veya yetersizliğinden kaynaklanır. Zira tecrübî varlık ve birlik, her türlü tecrübeyi önceleyen birinci seviyeye uyumlu hâle getirilmediği sürece onu doğuracak yeni farkındalık, öncekini gölgeleyen ve unutturma eğilimi taşıyan bir farkındalık olacaktır. Bu nokta öylesine önemlidir ki aslî insanlık anlamının korunması ve geliştirilmesi ile insanî farkındalığın önemli ölçüde hayvanî algılara dönüşmesi, bu ayrımda ortaya çıkar. Bu durum, bedenin aldığı gıdalarla dönüşmesi sürecine benzer. Bedenin aldığı gıdaların bir kısmı büyüme sürecinde insanlık anlamının içerdiği kuvvelerin yetkinleştirilmesi işlevi görür. Bir bebek olarak dünyaya gelen insan ferdi, aldığı gıdaları bedensel varlığının bir parçası hâline getirerek gelişir, olgunlaşır ve erişkin bir insan olur. Bu süreçte gelişimi sağlayacak gıdanın altında ve üstünde gıda ya ölüme ya da çarpık gelişime yol açar. Alınan gıdaların işlevleri, bedenen olgunluğa ulaştıktan sonra da koruma, bozma ve yok etme sınırlarında varlığını sürdürür. Benzer şekilde ilk varlık ve birlik, insan ferdinde ortaya çıkacak varlık durumlarının tohumunu oluşturur. Fakat bu tohum, maddeyle kâim yahut ilişkili olsa bile maddî değildir. Oysa ikincil varlık ve birlik idrakleri ekseriyetle maddî idraklerden yola çıkar. Bu idrakler, aslî varlığın imkânlarını fiile dönüştürdüğü sürece onun ayrılmaz bir parçası hâline gelir ve idrak eden öznede bir varlık genişlemesi meydana getirir. Varlık genişlemesi, bir yönüyle, görünür kılınmış veya kılınmamış davranışlarla idrak eden öznenin yüklem genişlemesine tekâbül ederken bir yönüyle de öznenin şahsî birliğine katılan yüklemler sayesinde cevhersel gelişime tekâbül eder. Öznenin cevherinin ve yüklemlerinin genişlediği bir ahlâkî tecrübe hayatından bütünüyle yoksun ortalama bir sağlıklı insan ferdinden bahsetmek hiç kuşkusuz mümkün değildir. Çünkü bu dünyada hayatı idame ettirmek için bir dereceye kadar cevhersel bir gelişim kaçınılmazdır. Ama varlık genişlemesi, esas itibariyle şahsî birliğin bir türevi ve uzantısı hâline geldiği ölçüde

cevhersel gelişim devam eder ve geri dönüşü imkânsız bir süreçte ilerler. Bu sebeple cevhersel dönüşümü mümkün ve zorunlu kılan anlamların (i) bir kısmı, bir kez cevhere yüklem olduktan sonra neredeyse olumsuzlanamaz. Bunlar bir kez dâhil olduktan sonra benle özdeşleştiği için ayrılması mümkün olmayan vasıflardır. Böylesi anlamlardan sürekli yüklem olan isimler türetilir. Klasik İslam filozofları ruhun meleke hâline gelmesinden söz ettiklerinde bu anlamlarla donanmayı kastederler. Bu nedenle Fârâbî, ahlâkın ilk kavram ve önermelerinin bedîhî olduğunu söyler. Öyle ki ahlâkî özne bir kez anlamlarla donandıktan sonra davranışlarıyla tahakkuk ettirmese bile onlardan yoksun kalamaz. Temel iyilik anlamlarının tamamı bu kısma girer. Ahlâkın evrenselliğini temin eden de bu kabil anlamlardır. (ii) Bir kısım anlamlar, ayrılması imkânsız olmamakla birlikte çok güç olan vasıflardır. İnsanın yetiştiği çevrede farkında olmaksızın donandığı bakış açıları ve davranış kalıpları bu kısma girer. Ahlâkî özne bu kısma giren anlamlarla öylesine donanır ki tam bir farkındalıkla terk irâdesi sergilemediği sürece onlardan kurtulmak istese de kurtulamaz. (iii) Bir kısım anlamlar cevhere dâhil olmasına rağmen tekrarlanmadığı ve meleke hâline gelmediği takdirde yiterler. Bunlar ben'e dâhil olup ayrılabilen vasıflardır. Cevheri dönüştüren anlamların çoğunluğu böyledir. Aslında bu kısma giren anlamlar, ikinci kısımdakilerle aynı özelliklere sahiptir. Fakat ikinci kısımdakilerin donanma sürecinde bilinçli bir meleke hâline getirme çabası yoktur; kazanım süreci farkındalıkla yürümez ve kazanılmadığı sürece farkındalığa konu olması bile çok güçtür. Oysa bu kısımda kazanım süreci farkındalıkla yürür ve sebeple öznede bulunuşu git geller içerir.

Varlık ve birlik tecrübesinin genişlemesi insanî formun ayrıcı özelliğiyle türdeşliğe sahip olmadığında ise yukarıda belirtilen unutkanlık halini doğurur. Fakat bu durum, cevherî ve arazî yüklemlerin ahlâkî fiilde bir araya gelmeyeceğini göstermez.

Aksine ahlâkî yaşamda cevherî dönüşümü sağlayacak anlamlar daima arazî anlamlarla karışık var olur. Mesela adalet erdemi ahlâkî öznenin cevheriyle ilgili bir erdemdir ve kişi adil olduğunda adalet anlamı, onun sadece yüklemi olarak kalmaz, aynı zamanda ahlâkî özneyi süreç içinde adaletin kendisiyle özdeşleştiği bir cevhere dönüştürür. Fakat adalet bir davranış olarak daima arazî anlamlarla karışıktır. Adaletin davranışlar yoluyla tahakkukunun ise birçok farklı uygulaması vardır. Söz gelişi kişi bir devlet başkanı olduğunda adalet anlamını tahakkuk ettirip ettirmemeyle yüzleşir. Adil olması hâlinde başkanlık sıfatı ile adillik sıfatı aynı anda tahakkuk eder. Fakat başkanlık sıfatı, ahlâkî öznenin cevherine katılmaya elverişli değildir. Bu sebeple öznede var olduğu sürece özne onunla nitelenir ama özne var olduğu sürece onunla nitelenmeye elverişli değildir. Oysa adalet, hem öznenin kendisini dönüştüren hem de özneyle birlikte dönüşüp onun cevherine katılarak öznenin herhangi bir fiilini değil, kendisini niteleyen, bu sebeple var olduğu sürece zorunlu olanlar sınıfına dâhil olabilen bir anlamdır. Bunun sebebi, adil eylemlerde öznenin bizzât kendisinin etkin olması ve maddî arzuların yönlendirmesiyle hareket etmemesidir. Tam da bu nedenle insanî öznenin cevherine katılan anlamların tanımları, insanî özneyi ve fazlasını kuşatır. Cevheri dönüştürme özelliğine sahip olmayan arazî yüklemlerin tamamı aslında başkanlık sıfatına benzer. Evet, aralarında büyük farklar vardır. Bir kısım arazî anlamlar, sürekli tekrarlandığında neredeyse cevheri dönüştüren sıfatlar gibi cevher var olduğu sürece cevhere yüklem olurlar. Bir kısım arazî anlamlar ise tamamıyla geçicidir ve bunların cevherin sıfatı olmayacağı aşikârdır. Mesela erdemlerin zıddı olan zulüm, iffetsizlik, oburluk, korkaklık gibi anlamlar birinci kısma girer. Bir kimse zulüm kapsamına giren fiilleri alışkanlık hâline getirdiğinde onun bizzât kendisinin zalim olduğu düşünülür. Fakat böylesi anlamlar, aslında ahlâkî öznenin kendisinin değil, arzularının etkin olduğu ve öznenin araçsallaştığı anlamlardır. Diğer deyişle bütün arazî anlamlar ne denli

özneye yerleşik görünürse görünsün öznede gerçek anlamda cevherî bir dönüşümün olmadığı, tam tersine arzulardan gelen taleplere karşı ahlâkî öznenin edilgenleştiği ve talepleri yönetmekten ziyade taleplerin tutsağı olduğu durumlardır. Bundan dolayı İbn Sînâ *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*'in sonunda erdem ve erdemsizlikleri ele alırken nefsin etkenlik ve edilgenliğine dikkat çeker:

Ahlâk (hulk), bir düşüncenin öncelemesi olmaksızın kimi fiillerin nefisten kolaylıkla meydana çıkmasını sağlayan bir melekedir. Ahlâk kitaplarında iki zıt ahlâk (hulk) arasında "ortada olma"nın (tavassut) kullanılması emredilir, yoksa "ortada olma melekesi' hatta "ortada olma" meydana gelmeden "ortada olma"nın fiillerini yapmak değil. "Tavassut melekesi" adeta hem düşünme gücü ve hem de hayvanî güçler için beraber bulunan bir melekedir. Hayvanî güçlere gelince, bu durum, onlarda teslimiyet yapısının meydana gelmesiyledir. Düşünme gücüne gelince, bu, onda hâkimiyet ve edilgenlik güçlerinin meydana gelmesiyledir. İfrat ve tefrit (uçlarda olma) melekesi de, düşünme ve hayvanî güçler için beraberce fakat bu nispetin aksine göre mevcuttur. İfrat ve tefritin hayvanî güçlerin gereği olduğu malumdur. Hayvanî 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 (inkıyadî) yapılardan kurtulmak ve "egemenlik ve nezihlik" yapısını sağlamakla birlikte, nâtık nefsi yaratılışı üzerinde bırakmaktır. Söz konusu yapı, nâtık nefsin cevherine zıt değildir ve onunla beden yönüne sapmaz, bilâkis o, kendi yönündendir. Çünkü ortada olandan daima iki uç olumsuzlanır (selb edilir). Sonra, nefsin cevherini kaplayan ve meşgul eden de bedendir. Beden onu kendisine özgü arzudan ve kendisine

ait yetkinlikten; gerçekleşmişse yetkinliğini fark etmekten veya eksik kalmışsa "yetkinliğin üzüntüsü"nü hissetmekten alıkoyar. Bu durum, nefsin bedene yerleşmiş ve ona gömülmüş olmasına bağlı değil, aralarındaki ilişkiden kaynaklanır. Bu ilişki, nefsin bedeni yönetmek, onun eserleriyle, kendisine ulaştırdığı arazlarıyla ve onda yerleşik beden kaynaklı melekelerle ilgilenmeye dönük yaratılıştan gelen arzusudur. Bedene bitişmek nedeniyle meydana gelen meleke kendisinde bulunduğu halde nefs bedenden ayrılırsa, bedendeki hâline benzer bir durumdadır. Bu hâli eksildiği ölçüde, yetkinliğine doğru arzuyla hareketinin farkına varır. Bu hâlinden ne kadarı onunla kalırsa, mutluluk mahalline büsbütün ulaşmaktan perdelenir. Burada üzüntüsünü artıran karışık hareketler meydana gelir.[24]

İbn Sînâ'nın vurguladığı hâkimiyet ve teslimiyet yapıları ile insan ruhunun cevheri arasındaki ilişki, esas itibariyle iyilik anlamlarının nefsin cevherine katılma özelliğine, kötülük anlamlarının nefsi sadece arzulara tabi kıldığına işaret eder. Bu nedenle bedenden ayrıldıktan sonra ahlâkî kusurların nefste yalnızca bir eksiklik durumu oluşturduğunu söylemektedir. Yine İbn Sînâ'nın ifrat ve tefrit kabilinden aşırılıkları bağlayıcı durumlar, vasatları da nefsin bağlayıcı yapılardan kurtulup kendi yaratılışıyla baş başa kalması olarak ifade etmesi, arazî anlamların nefsin cevherine aykırı ve ona katılmaya elverişli olmadığını, cevherî anlamların ise nefsin aslî varlığıyla uyumlu olup ona katılarak bireyselliğine dâhil olduğunu ifade eder. Şu hâlde kötülük anlamları, nefsin cevherinde yer edemeyeceğine göre nefse yani ahlâkî özneye nispetle daima arazî durumlar olarak kalacaktır.

Bu noktada ahlâkî anlamlar arasında sadece iyiliklerin değil kötülüklerin de dereceli tahakkuk ettiğini gözden kaçırmamak gerekir. Yukarıda belirtildiği üzere iyilik ve kötülük anlamları birbiriyle karışık olarak tahakkuk etmektedir. Bu,

24 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 400-401.

kötülük anlamlarının ahlâkî öznenin gaye ve yetkinliğinden bağımsız olarak kendiliklerinde bir oluş ve bozuluş vakaları olarak iyilik sayılabilmesinden tamamen başka bir şeydir. Kötülük ve iyilik anlamlarının karışık olarak taayyününün sebebi, yalnızca herhangi bir iyilik ve kötülük fiilinde insanî öznenin kendisinin saf iyilik ve kötülük anlamlarını tahakkuk ettirmede nadiren başarılı olması değildir. Karışıklığın temel sebebi, içinde yaşadığımız dünyada saf cevher ve saf arazın bulunmamasıdır. Bütün cevhersel anlamlar, dış dünyada mutlaka arazî anlamlarla birlikte meydana gelmek durumundadır. Diğer deyişle herhangi bir ahlâkî anlam, taayyün ettiğinde nesneleşir. Bir kez nesneleştikten sonra öznenin kendinden dışa taşıdığı anlam, öznenin kontrol etmekte güçlük çekebileceği bir anlamlar dizgesine konuk olur. Bu sebeple öznenin ruhunda cevher olan bir anlam, dışa taşındığında özneye nispetle cevhersel olmaya devam etse bile içinde bulunduğu anlamlar dizgesinde arazîleşebilir. Dahası özne bir anlamı dışsallaştırırken onun cevherselliğini kontrol edemeyebilir. Hatta bu, sadece anlam, özne dışında bulunmak anlamında dışsallaştığında değil, öznenin vehmi ve hayalinde bulunmak anlamında da dışsallaştığında da olur. Çünkü özne, vehmini ve hayalini kontrol edemeyebilir. Bundan dolayı gerek iç gerek dış davranışlarda iyiliğe kötülüğün ve kötülüğe iyiliğin karışması daima muhtemeldir ve ahlâkî duyarlılığı güçlü bir özne, sadece cevhersel anlamlara mastar olan özne değil, aynı zamanda cevhersel anlamları hem kendi vehmi ve hayalinde hem de dış dünyada bulunduğu anlamlar dizgesinde kontrol edebilen öznedir.

O hâlde ister iyilik ister kötülük olsun bir ahlâkî anlam ile onun tahakkukları arasında çoğunlukla dereceli bir ilişki vardır. Aynı anlamın tahakkuku olan fiillerin bir kısmı, anlamı daha güçlü ve daha saf bir şekilde görünür kılarken kimi fiiller daha zayıf ve daha bulanık bir şekilde görünür kılar. Fakat ahlâkî fiillerin bu özelliği, cevhersel dönüşüme yol açan

anlamlar ile arazî değişime yol açan anlamlar arasında değişmez. Cevhersel dönüşüm ile arazî değişimde asıl etkili olan şey, anlamların ahlâkî öznenin cins, tür ve şahıs birliğine katılmaya elverişli olup olmamasıdır. Yani herhangi bir eylemle taayyün eden bir anlam, ahlâkî öznenin cinsteşleriyle mi, türdeşleriyle mi yoksa fert olarak kendisiyle mi birliğine katkı sağlamaktadır? Klasik ahlâk düşünürleri bu üç durumdan ilkini hayvaniyet, ikincisini meleklik veya bilfiil akıl olmak, üçüncüsünü de şahsî kabiliyet olarak ifade etmişlerdir. Buna göre tahakkuku olduğu anlama nispetle cevhersel dönüşüm sağlayacak bir fiil, ahlâkî öznenin türsel birliğine katkı sağladığı hâlde şahsî birliğini dönüştürmede daha az etkili olabilir. Yine bir ferdin cinssel birliğine katkı sağlayacak, hayvanî yönünü geliştirecek ve melekî yönünü zayıflatacak bir fiil, başka bir fertte sadece melekî yönün gelişmesine engel olmaktan çıkmaz, tam tersine melekî yönü destekleyebilir. Dahası, sadece cinssel birliğin geliştirilmesi, türsel birliği zayıflatırken türsel birliğin gelişmesi cinssel birliği güçlendirir. Yine şahsî birliğin dikkate alınmadığı bir türsel birlik gelişimi, şahsî birliğin imkânlarını zayıflatırken şahsî birliğin gelişmesi hem türsel hem de cinssel birliği güçlendirir. Bunun nedeni, cins, tür ve şahıs arasında mantıkçıların dile getirdiği tarzda daha özelin daha geneli tazammun yoluyla içerme ilişkisinin bulunmasıdır. Bu bağlamda bir kimsenin kendi kabiliyetine en uygun ilmi, sanatı veya zanaatı bulması onun bireysel kabiliyetlerini daha mükemmel geliştirmesine imkân verir. Bireysel kabiliyetin gelişmesi ise o ilim, sanat veya zanaat ölçeğinde ondaki insanlık hakikatinin ifşa olmasına yani daha kusursuz şekilde kuvveden fiile intikaline yol açar. Çünkü her bir ferdin kendisine mahsus tarzda doğuştan gelen özellikleri ile sonradan kazandığı özellikleri olabildiğince kusursuz bir tamlayıcılık kazanarak bireydeki insanlık hakikatini ifşa eder. İnsanlık hakikatinin ifşası da ondaki hayvanî yetilerin kuvveden fiile intikal sürecinde daha kapsamlı ve güçlü bir

işlevselliğe sahip olması demektir. Bu durum, iyilik anlamlarında ferdin cevherinin ruhanîleşmesine ve maddeden bağımsızlaşmasına ama aynı zamanda çelişik bir şekilde ruhanî diriliğinin maddî canlılığını güçlendirmesine yol açar.

Cevhersel dönüşüme yol açmayan kötülük anlamlarında da benzer durum geçerlidir. Bunların bir kısmı şahsî birliğin, bir kısmı türsel birliğin ve bir kısım da cinssel birliğin gelişimine engel olur. Fakat kötülük anlamlarını taşıyan ahlâkî fiillerin etkisi, iyilik anlamlarındakine nispetle tersi bir süreç izler. Cinssel birliğin gelişime engel olan bir kötülük anlamı, türsel ve şahsî birliğin gelişimini de engeller. Bundan dolayı uyuşturucu kullanmak, bir ferdin hayatında hırsızlık yapmaktan daha yıkıcı sonuçlar doğurur. Çünkü önce insan hayatını idameyi sağlayan farkındalığı, ardından da insan hayatını yok ederek ferdin hem türsel hem de şahsî birliğinin bütün gelişim imkânlarının önünü keser. Yine insanın düşünme gücünün gelişmesini engelleyen kötülükler, düşünme gücü geliştiğinde kişide ortaya çıkacak şahsî kabiliyetleri de engeller. Bu durum, bize öznenin ahlâkî birliğinin, onun metafizik birliğinin bir uzantısı veya başka bir yönü olduğunu bir kez daha gösterir. İdrak eden özne, varlık ve birlik yüklemlerini genişletirken cevhersel dönüşümü sağlayan anlamlar ile arazî anlamları tahakkuk ettirmenin gerilimini yaşar. Genişleme sürecinde ahlâkî özne hem arazî anlamlar içinde cevherî anlamı gerçekleştirme çabasını göstermekle hem de ahlâkî tercihlerinde açılma ve kapanma süreçlerini kontrol etmekle yükümlüdür. Zira ahlâkî tercihlerde özne kendisini daima bir şeye karşı açar ve başka şeylere kapatır. Diğer deyişle ben idrakinin genişlemesi, bir yönüyle inkâr ve uzaklaşma bir yönüyle de ispat ve yakınlaşma sürecidir. Dahası hayatın bütününe yayılmış açılma, ispat ve yakınlaşma ile kapanma, inkâr ve uzaklaşmanın nesneleri, hayat boyunca dönemsel değişimlere uğrar. Söz gelişi bir bilim ve zanaattaki eğitim süreci, gündelik hayatta pek çok şey arasında bölünebilecek açılma ve

kapanma tecrübelerini disiplin altına alınarak idrak eden öznenin açılma ve kapanma süreçlerini o bilim ve sanatı kesbetmek amacıyla yönetmeyi amaçlar. Tasavvuftaki sülûk tecrübesi, gündelik hayatın bütününe yayılmış bu inkâr ve ispat sürecini belirli bir yöntem uyarınca şeyh ve mürit tarafından karşılıklı farkındalıkla kontrol edilen bir dönemde gerçekleştirme çabasını ifade eder.

Sözü edilen bu uzaklaşma ve yakınlaşma yahut inkâr ve ispat olgusu, özneyi bir tür telafi çabasına maruz bırakır. Zira ahlâkî özne, şahsî birliğini sadece arazî anlamlardan soyutlanma olarak gördüğü ölçüde arazî anlamlar ağına düşer. Çünkü bu durumda şahsî birliğin genişleme süreci, bireyselleşme ve yalnızlaşma olarak tahakkuk eder. Bireyselleşme ise arazî anlamların cevherî anlamlar olarak görülmesi körlüğünü doğurur. Oysa hakiki ahlâkî yetkinleşme, genelden özele doğru seyreden birleşme sürecine imkân verir. Bu bağlamda öznenin başlangıçta salt kendisi olarak var olan birliği, cinssel ve türsel birlik seviyesinde hem başkası hem de kendisi olmaya varır. Bunun ardından gelen şahsî birlik seviyesinde ise özne salt kendisi olmaya varır. Fakat bunun tersi bir süreç izleyerek şahsî birlikten türsel ve cinssel birliğe doğru seyreden kötülük anlamlarının zayıflatıcı bir etkisinin aksine bu kendilik, aynı zamanda başkası olan bir kendiliktir. Çünkü öznenin inkâr ederek soyutlanması başkasını inkâr ve yok ederek var olma çabası iken içererek soyutlanması başkasıyla birlikte gerçekleşen bir var olma çabasıdır. Bu sebeple de öznenin varlık ve birlik tecrübelerinin genişlemesi, sadece iyilik anlamları için gerçek bir olguya delâlet eder. Yine iyilik anlamlarında genişleme, kimi zaman niceliksel bir büyümeyi de içerse bile kesinlikle niceliksel bir büyüme değildir. O, mantıkî tümellikle nitelenen bir anlamın tek bir anlam olduğu hâlde sayısız ferde nispet edilebilmesi gibi sayısız şeye nispeti ifade eden bir durum da değildir. Çünkü böylesi bir tümellik, daima anlamın kendisi dışında idrak eden bir özneye ihtiyaç duyar. Söz ko-

nusu genişleme, daha ziyade öznenin cevherinin tecrübe ortaklığı yoluyla başkasını içerecek şekilde kendi birliğini ifşasıdır. Genişleme tecrübesinin en yanıltıcı yönü, erdem olarak kabul edilen anlamların aklî soyutluğunun yüceltilerek bir anlamın muhtemel çeşitliliğinin ve dolayısıyla tecrübe derinliğinin yok edilmesidir. Bu durum bizi yalın ahlâkî anlamın ikincil taayyünlerine vasıta olan şeyin karakteri hakkında yeniden düşünmeye sevk etmektedir.

7.

AHLÂKÎ ANLAMIN DARALTILMASI

Ahlâkî fiil, hiç kuşkusuz fâilin bilgisi ve kudreti tarafından öncelenir. Bu sebeple davranışa ilişkin bilgiden bütünüyle yoksun bir ahlâkî özne düşünülemez. Dahası, ister felsefî ister dinî olsun her türlü ahlâkî öğretinin dile getirdiği üzere, ahlâkî davranışa ilişkin bilgi, bilgi olarak kendisinin değil, uygulanmasının amaçlandığı bir bilgidir. Bu bağlamda bir insan yoksula yardım etme fiilini gerçekleştirmesi için öncelikle bu fiile dair şu veya bu şekilde bir bilgiye ve yardım edebilmek için kudret veya imkâna sahip olmalı, ardından da bu fiili gerçekleştirmelidir. Fakat ahlâkî fiili gerçekleştirmenin temelini oluşturan bu bilgi, ahlâkî anlamın kavramsal saflığı ile olgusal çeşitliliği arasında sürekli bir gerilimin müdahalesine açıktır. Bu durum, anlamın kavranmasının ahlâkî öznede yol açtığı sınırlama ve dondurma eğilimini doğurur. Aslında anlam, dıştaki şeyler gibi ölçülebilir değildir, yani anlamın bir miktarı yoktur. O hâlde nasıl olur da anlamın sınırlanmasından ve dondurulmasından bahsedilebilir? Bu sorunun cevabı, anlamın kavramsal saflığı ile formel bilgisi arasındaki ayrımda

yatar. Kuşkusuz herhangi bir anlamın akıl tarafından idraki, onun bir form olarak kavranmasını gerektirir. Aklın kavrayışının bir tür sınırlama ve kuşatma gerektirdiği düşünülürse bir anlamın dış varlıkta girdiği birleşimlerden ayıklanarak kavranması yahut ona hayat veren bileşiklikte kavranması, her hâlükârda bir sınırlama gerektirir. Bununla birlikte aklın kavradığı form olarak anlam ile bu form sayesinde bilinen anlam, birbirinden başkadır. Aklın kavradığı form olarak anlam, düşünme gücünün somutlaştırıcı işlemlerine konu olur. Çünkü düşünme gücü, bir formu daima onun sınırlı taayyünlerinden hareketle kavrar ve düşünme gücünün o formu hatırlaması, daima somutlaştırıcı etkenlere ihtiyaç duyar. Oysa idrak eden öznenin bu form sayesinde bildiği anlam herhangi bir şekilde müdahaleye elverişli değildir. Bilen özne onunla diğer anlamlar arasındaki ilişkilere ve onun somut tahakkuklarına müdahil olabilir. Fakat bilen ve eyleyen özne, kendinde anlama müdahalede bulunma imkânına sahip değildir. Bu anlamda zihindeki sûret daima bir yönüyle gaye bir yönüyle araç işlevi görür. Gaye işlevi gördüğü durumda eyleyen öznenin nesnesi olurken araç işlevi gördüğünde düşünen ve bilen öznenin nesnesi olur. Çünkü bilgisel sûret olmaksızın özne herhangi bir ahlâkî eylem gerçekleştiremeyeceğinden ahlâkî bir eylemin gayesi o sûretin veya anlamın kendisine ulaşmaktır. Diğer yandan o sûret, sûreti olduğu şeyin bilinmesine ayna işlevi gördüğünden İbn Sînâcı mahiyetin aracıdır. Nitekim İbn Sînâ dışta şeylerden soyutlanan anlamın bireysel bir akılda olması bakımından tikelliğine dikkat çeker ve bu anlamda yalnızca mantıksal bir tümellikten bahsedilebileceğini söyler:

> Varlıkta canlının birden fazla tarzı bulunduğu gibi, akılda da böyledir. Çünkü akılda daha önce belirttiğimiz soyutlama tarzıyla soyutlanmış canlı sûreti vardır. Canlı, bu açıdan *aklî sûret* diye isimlendirilir. Yine akılda canlının sûreti, tek tanımla çok şeyle örtüşmesi yönünden bulunur. Bu durumda tek sûret, akılda birçokluğa izafe edilir. Canlı, bu itibarla

tümeldir ve tümel canlı, canlılardan herhangi birisine, yani sûretini bir şekilde hayalinde canlandırdığın herhangi birine nispeti değişmeyen akıldaki tek anlamdır. Sonra akıl onun anlamını arazlardan soyutlar ve akılda bizzât bu sûret meydana gelir. Bu sûret, canlılığın dıştaki bir mevcuttan alınan veya bizzât kendisi dışta olmayıp hayal onu üretmiş olsa bile dıştaki bir mevcudun yerini tutandan alınan herhangi bir şahsî hayalden soyutlanmasından meydana gelmiştir. Bu sûret, fertlere nispetle tümel olsa bile, kendisinde bulunduğu cüzî nefse göre tekildir ve akıldaki sûretlerden birisidir. Ayrıca tekil nefsler sayıca çok oldukları için, bu tümel sûretin sayesinde tekil olduğu yönden sayıca çok olması mümkündür. Onun dışa kıyasla olana benzer şekilde nefslere kıyasla başka tümel bir anlamı vardır ve bu anlam, nefste, dışa kıyasla tümel olan bu sûretten, ona ve başkasına yüklem olmakla ayrılır.[25]

Bu pasaj, bilgiye konu olan anlamın bireysel bir zihinde bulunuşu bakımından tekil olduğunu, bireysel zihinlerde bulunan anlamların ise anlam olmak bakımından birliğini vurgulamaktadır. Başka bir ifadeyle bireylerin zihinlerinden bulunan anlamlar, varlık bakımından çok olsalar da bilgi bakımından birdirler. Kutbüddîn Râzî akıldaki form ile o form sayesinde bilinen anlam arasında bir ayrım yaparak İbn Sînâ'nın ayrımını daha da belirginleştirir. Ona göre;

> Sûret, eşadlılıkla iki anlama söylenir. Birincisi, akılda meydana gelen ve akletmenin aleti olan bir niteliğe söylenir. İkincisi ise bilinene yani o suret aracılığıyla zihinde ayrışan şeye söylenir. Kuşkusuz birinci anlamıyla sûret, bireysel bir nefiste bulunan bireysel bir sûrettir. Fakat tümellik, ona ilişmemektedir. Aksine tümel, ikinci anlamıyla aklî sûrettir. Zira tümellik, akla yerleşmiş bir araz olan canlı sûretine ilişmez, aksine bu sûretle akılda başkalarından ayrışmış olan canlı sûretine ilişir.[26]

25 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 181-82.

26 Kutbüddîn Râzî, *Risale fî tahkîkil'l-külliyât*, nşr. ve çev. Ömer Türker (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), s. 22-23.

Kutbüddîn Râzî'nin tümelin ne olduğuna ilişkin bu pasajı, aslında İbn Sînâ'nın tümelin dışta bulunuşu hakkında *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*'in beşinci makalesindeki ayrıntılı açıklamalarının özlü bir ifadesidir ve esas itibariyle zihindeki bilgisel form sayesinde bilinen şeyin epistemolojik birliğini vurgulamaktadır. Diğer yandan İbn Sînâ'nın yukarıda alıntılanan pasajı, zihindeki anlam ile dışta o anlamın nesneleşmiş tahakkuklarının ontolojik paralelliğini dile getirmektedir. Fakat İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımı, Kutbüddin Râzî'nin bilgisel formu sayesinde bilinen anlam ile dışta nesneleşmiş tahakkuklar arasında ontolojik paralelliğin ötesinde bir birlik olduğunu da ima eder. Nitekim Fahreddîn Râzî'nin varlık-mahiyet ayrımına ilişkin tahlillerindeki en büyük başarısı, anlam ile nesne arasındaki ontolojik paralelliğin içerdiği özdeşliği keşfetmesidir. Bilindiği gibi İbn Sînâcı mahiyet, dışta somut ve zihinde soyut bulunurken kendinde sadece neyse o olarak bulunur. Dolayısıyla mahiyetin dışta bulunuşu bireysel somutluklarla çevrelenmiş olmasını gerektirdiği gibi bireysel bir zihinde bulunuşu da mutlaka birtakım durum ve anlamlarla karışık olmasını gerektirir. Bununla birlikte hem zihindeki bireysel anlamla hem dıştaki bireyle var olan kendinde mahiyettir.

İbn Sînâ'nın tahlili buraya kadar olmakla birlikte bu tahlil onun kabul etmeyeceği, hatta kendinde mahiyetin dışta varlığını savunan Fahreddîn Râzî'nin dahi kabul etmekte zorlanacağı daha ileri bir noktaya taşınabilir görünmektedir. Şöyle ki zihindeki mahiyet ile dıştaki mahiyet arasında kelimenin tam anlamıyla ontik bir birlik vardır. Tek bir şey, hem zihni hem de dışı kuşatmakta ve hiçbiriyle sınırlanmamaktadır. Bu durum, bir yandan herhangi bir anlamın bilinmek için kuşatılabilir bir özü olmasını gerektirir diğer yandan da herhangi bir özcülüğe karşıt olarak anlamın varlığının kuşatılamazlığını ifşa eder. Aslında İbn Sînâ felsefesi bu tahlile imkân veren birtakım imalar içerir. Zira İbn Sînâ *Talikât*'ta şeylerin fasılları bilinmediği için onların fasıllarının gereği olan bazı vasıfların

yani idrake konu olabilen bir kısım özeliklerinin fasıl yerine konulduğunu ifade eder:

> Biz, şeylerin yalnızca hâssalarını, lâzımlarını ve arazlarını biliriz. Her bir şeyi kaim kılan ve onun hakikatine delâlet eden faslı bilmeyiz, aksine onların bir kısım hâssalara ve arazlara sahip şeyler olduğunu biliriz. Biz, İlk'in, aklın, nefsin, feleğin, ateşin, havanın, suyun ve toprağın hakikatini bilmediğimiz gibi arazların hakikatini de bilmiyoruz. Bildiğimiz tek şey, bu özelliğe sahip ve bir konuda bulunmayan bir şey olduğudur. Hâlbuki bu, onun hakikati değildir. Cismin hakikatini de bilmiyoruz, aksine yalnızca bu hâssalara yani uzunluk, genişlik ve derinlik özelliklerine sahip bir sebep olduğudur. Canlının hakikatini bilmiyoruz; canlı adına bildiğimiz, onun idrak ve fiil hassasına sahip bir sebep olduğudur. Oysa bunlar, canlının hakikati değildir. Hakiki faslı bilmiyoruz. Bundan dolayı şeylerin mahiyetleri hakkında ihtilaf çıkmaktadır. Çünkü herkes, diğerinin idrak etmediği bir lâzımı idrak etmiş ve o lâzımın gereğince hükmetmiştir. Biz, belirli bir şeyi tespit ettiğimizde onun bir haâssaya veya hâssalara sahip olduğunu biliyoruz. Sonra bildiklerimiz aracılığıyla başka hâssaları olduğunu biliyoruz. Sonra onun varlığını (enniyyet) biliyoruz. Mesela nefis, mekân vb. hakkında durum böyledir. Biz bunların varlığını onların zâtından değil, bildiğimiz şeylere olan nispetinden veya sahip oldukları bir araz ve lâzımdan biliyoruz.[27]

Bu tespit, İbn Sînâ'yı Yeni Eflatunculuğa bağlayan felsefenin bütünü dikkate alınarak düşünüldüğünde belki onun kendisinin de tam olarak farkına varmadığı bir duruma dikkatimizi çeker. Çünkü Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre metafizik illet bütün bakımlardan bilfiil olduğundan onda herhangi bir ayrışma bulunmaz. Yani ayrık akıllarda kavram ve önerme bilgisi bulunmaz; onlardan gelen mutlak iyilik anlamı, tamamıyla alıcının hazırlığına bağlı olarak özelleşir ve türsel hakikatlere

27 İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 34-35.

dönüşür. Dahası aynı durum, insan aklında meydana gelen kavramlar için de geçerlidir. Nasıl ki mutlak iyilik anlamı, alıcı maddenin hazırlığına bağlı olarak türsel hakikatlere dönüşüyorsa alıcı madde konumundaki insan aklına gelen feyiz de onun hazırlığına bağlı olarak türsel hakikatlerin kavramlarına dönüşür. Bu demektir ki dışta tahakkuk etmiş bir hakikatin insan aklında meydana gelmesi, insanın maddenin hazırlığına benzer bir hazırlık seviyesine ulaşmasıyla olur. Böylece insan, mutlak feyzin bir fertte somutlaşmış yani dondurulmuş hâlini kavrar. Zihindeki bilgisel formun, kaçınılmaz bir somutluğu içermesinin gerçek nedeni de budur.

Diğer yandan Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre bir insan bilgisel formlarla donanma sürecinde ilerledikçe kavramsal çokluğa boğulmaz, tam tersine Faal Akl'a benzeyerek varlık anlamının, eşdeyişle iyilik anlamının, tümelliğine doğru seyreder. Yani fertlerde tahakkuk eden mahiyet ve özler, ilerleyen bilgilenme sürecinde yerini özleri içeren tümel bir varlık anlamına bırakır ve İbn Sînâ'nın deyişiyle ârif, varlıkta birliği temaşa etmeye başlar. Bu birlik, idrakte kademeli olarak genelden daha genele doğru seyreder ve nihayet mutlak birliğe ulaşır. Burada can alıcı nokta, ârifin veya bilen öznenin temaşa ettiği birliklerin dış varlıkla örtüşmesidir. Yani ârifin bu temaşası, sadece onun idrakinde gerçekleşen bir hâdise değildir, aynı zamanda dış varlığa örtüşür. Dolayısıyla bizzât dış varlık, bize başlangıçta özler ve mahiyetler olarak görünen ama ilerledikçe genelliğini ve nihayet ontolojik tümelliğini sunan bir birlikten müteşekkildir. Bu durumda başlangıçta bir mahiyeti sadece bilgisel bir form olarak bilen filozof veya ârif, süreç ilerledikçe mutlak birlik, varlık veya iyilik anlamını herhangi bir mahiyet ve özü aşacak şekilde idrak ederken bu mutlak anlam bir taşıyıcıyla özelleştiği takdirde onu bu taşıyıcının mahiyeti olarak bilir. Bu aşamada mahiyetleri bilmek, mutlak iyilik anlamının izafe edildiği durumlardaki taayyünlerini bilmek demektir. Bu bilgi ise kaçınılmaz olarak nesnenin idra-

ke görünen özellikleriyle olacak yani İbn Sînâ'nın dediği gibi gerçekte fasıl olmayan vasıflar fasıl yerine konacaktır. Aslında İbn Sînâ'nın varsaydığının tam tersine gerçekte fasıl olan bir özellik yoktur. Çünkü faslın gereği sayılan özelliğin ilkesine her ulaşıldığında türsel hakikatten bir adım geriye gidilerek o türü ve başkalarını kuşatan daha genel bir hakikate ulaşılacaktır. Çünkü mutlak varlık anlamı, belirli durumlarda özelleştiğinde fiilleriyle kavranan bir hakikat olarak taayyün eder.

İnsanın yetkinleşmesinin önündeki en büyük imkân ve aynı zamanda da en büyük engel işte varlık ve taayyün arasındaki bu ilişkidir. Çünkü dıştaki taayyünler, bilgisel formlara dönüştüğünde o formlarla bilinen şey, sadece İbn Sînâ'nın mahiyeti değildir. Bu mahiyetle birlikte onu ve başkalarını içeren daha genel bir varlık anlamıdır. Bu genel varlık anlamı, gözden kaçırıldığı ve ona yönelik bir zihnî yöneliş bulunmadığında idrak eden özneye nesnenin mahiyeti ve özü olarak görünen özellikleri, bilgisel formdan öte bir statü kazanarak her türlü taayyüne tahakküm eden bir öze dönüşür. Çünkü bu durumda Kutbüddîn Râzî'nin sözünü ettiği bilgisel form, kendisi sayesinde bilinen anlamı bir kısım işlevleriyle sınırlayarak onun tazammunlarına perde olur. İşte ahlâkî anlamın bilgisel formlarla sınırlanması ve tazammunlarının perdelenmesi de benzer süreçleri izler. Herhangi bir ahlâkî anlam, idrak eden özne tarafından kavrandığında onun zihninde nitelik kategorisinde mütalaa edilebilecek bilgisel bir form meydana gelir. Bu formun üç özelliği vardır: Öznellik, sınırlılık, olgusallık. Form özneldir, çünkü bu anlam bilgisel bir form olduğu sürece ve o ölçüde öznenin hafızasında yerleşmiştir. Form sınırlıdır, zira önünde ve orada duran belirli oluşlara tekabül eder. Form olgusaldır, çünkü daima olmuş bitmiş vakalarla ilgilidir. Dolayısıyla da onun delalet alanı bu olgularla kuşatılmış ve sınırlanmıştır. Tam da bu nedenlerle özne, o anlamı gerek dış şartlarla gerekse kendi zihindeki diğer olgusal tasavvurlarla ilişkili olarak kavrar.

Bu bağlamda İbn Sînâ'nın anlamın bireysel bir zihinde bulunan tekil bir form olduğu sözü, muhtemelen onun farkındalıkla kastetmediği bir kısım öznellik imalarını barındırır. Çünkü bilgisel formun bulunduğu zihin, o form üzerinde bir takım birleştirme ve ayırma işlemleri yapar. Formun yer aldığı terkiplerin diğer maddeleri ise o zihinde bulunan başka bilgisel formlardır ki bunlar, tamamıyla anlamı hapseden duyu algıları ve hafızayla desteklenen olgusal tasavvurlardır. Anlamın dondurulmasının nedeni, işte bu olgusal tasavvurların çoğunlukla idrake tahakküm etmesidir. Aslında bu öznellik, ahlâkî öznenin hayatında umulandan daha fazla işlevseldir. Çünkü olgusal tasavvurlar, tecrübî akıl denilen şeyi oluşturur ve insanın olaylar arasındaki irtibatı kavramasını veya anlamlar arasında ilişki kurmasını sağlar. Diğer deyişle bu tasavvurlar olmaksızın insan, bir anlamın nasıl şeyleştiğini ve hangi taayyünün hangi taayyünle ilişkisi olduğunu kavrayamaz. Dolayısıyla onlar, insan için bağ vazifesi görürler: Ahlâkî özne onlar sayesinde davranışların dışsal sınırlarını tayin eder ve davranışlar arasındaki ilişkiyi kavrar. Arapçada akıl kelimesinin kök anlamının bağ olması da tecrübî aklı oluşturan tasavvurların bu kayıtlayıcı özelliğine dikkat çeker. Fakat bu tasavvurlar, bir zihin tarafından oluşun kendisiyle özdeşleştirildiğinde nazarî akla kayıt hâline gelir.

Ahlâkî anlamın dondurulması tam da bu noktada gerçekleşir. Ahlâkî anlamın dondurulması, söz konusu bilgisel formun öznelliği, olgusallığı ve sınırlılığı içinde kavranmasıdır. Dahası, bilgisel formun öznelliği, olgusallığı ve sınırlığı, bireyden kolektif özneye doğru seyreden bir yapı arzeder. Yanıltıcı nesnellik, makûllük ve genellik de öznenin sözü edilen genelleşmesinden kaynaklanır. Ahlâkî özne birey olarak belirlendiğinde herhangi bir anlamın o bireye özgülüğünü ve onun tecrübeleriyle kuşatılmışlığını görmek daha kolaydır. Daha kolay olmasının nedeni, aklın sadece anlam ile bireyin şartları arasındaki irtibatı görebilme imkânı değildir, aynı

zamanda anlamın bireye özgülüğü üzerine yoğunlaşabilme cesaretidir. Çünkü idrak eden özne, olgusal tasavvurları belirli bir birey veya durumla ilgili olarak kavradığında bu tasavvurlar ona öznel boyutunu görme imkânı da verir. Fakat anlamın taşıyıcısı belirli bir bireyden bir topluma veya belirli bir durumdan birçok olguyu içeren ve daha kalabalık bir kitleyi ilgilendiren durumlara taşındığında tasavvur hâlâ olgusal olmasına rağmen idrak eden öznenin zihninde sahte bir aklîlik ve nesnellik oluşur. Bu nedenle zihninde bilgisel form olarak bulunan olgusal tasavvurlar, kendinde mahiyetler olarak görünür. Dahası, taşıyıcılarının niceliği ve tahakkukunun kapsamı bakımından genelleşmiş anlamın ilişkili olduğu çıkar ve zararlar ağı, özneyi herhangi bir ahlâkî anlamla ilgili zorunlu, mümkün ve imkânsız yüklemlerini mevcut durumla bilinçli olarak sınırlamaya sevkeder. Bu sebeple olgusal tasavvurlar belirli bir durum veya olayla ilgili olduğunda ahlâkî öznenin gösterdiği aklî cesaret, anlam kolektifleştiği zamanda yerini olguların donukluğuna bağlı güvene bırakır. Böylesi durumda idrak eden özne, anlamın tümelliğini, onun taşıyıcı fertlerinin niceliksel çokluğuna ve olgusal tasavvurlardan hareketle oluşturulmuş toplumsal yapıya ekseriyetle gönüllü olarak feda eder. Özellikle de olgusal tasavvurlar, âdet, töre, gelenek ve sarsılmaz görünen toplumsal yapıya dönüştüğünde bu böyledir. Bununla birlikte olgusal tasavvurlar, tam da Kutbüddîn Râzî'nin söylediği şekilde kendilerinden hareketle kavranılabilen daha genel bir anlamın bilinmesine vesile olan anlamlardır. Çünkü duyu algıları idrak eden özneye daima duyunun farkına vardığından daha fazlasını getirirler. Başka bir ifadeyle akıl, duyu verilerinden birbiriyle çeşitli yönlerden ilişkili bir anlamlar öbeğine ulaşır. Öbekte bulunan her bir anlam, orada bulunması bakımından bir şey iken kendisi olarak varlığı bakımından başka bir şeydir. Öbekte bulunması bakımından olgusal dünyaya bağlı ve onun şekillendirdiği bir anlam iken kendisi olması bakımından olgusal dünyayı aşkın ve onu şekillendiren bir anlamdır. Kutbüddîn Râzî'nin bilgisel

form sayesinde bilindiği söylediği sûret işte bu aşkın anlamdır. Gerçekte insanî idrak bu anlamlara ulaştığı seviyede tam olarak işlevselleşir. Dolayısıyla bu anlamlar, olgusallıkla sınırlanmadığı takdirde özelden genele geçişi mümkün kılarlar ve dış dünyada daha önce hiç duyumsanmayan durumları ifşa ederler. Diğer deyişle dışta ve zihinde terkibe girerek birbirini sınırlayan somut anlamlardan farklı olarak özellik-genellik ilişkisi gerçekte bu aşkın anlamlar arasındadır. Bu sebeple, herhangi bir anlam bu seviyede kavrandığı takdirde akıl, en genel varlık anlamına evrilebilecek bir anlama ulaşır.

Burada hayatî nokta, söz konusu anlamların genel varlık anlamına evrilebilecek oluşudur. Açıktır ki bir şeyin başka bir şeye evrilebilmesi için hem kendinde bir belirleniminin olması hem de bu belirlenimin nihaî bir belirlenim olmaması gerekir. Başka bir ifadeyle şeyin bir yönden belirli bir yönden belirsiz olmasıdır. Bu açıdan anlamların olgusal tasavvurları, onların değişik sınırlardaki belirlenimine tekabül eder. Oysa kendinde anlamlar, bilinen ama sınırlandığı zaman kendindeliğini yitiren şeylerdir. Yani kendinde anlam kavranılan bir şey olmaktan ziyade irtibat kurulan bir şeydir ve insanın kendinde anlama tahakküm edip onu bir kavrama dönüştürme imkânı yoktur. Dolayısıyla kendinde anlam bilindiğinde insan idraki sadece onunla irtibat kurar. Aslında olgusal tasavvur kavrandığında kendinde anlamla da irtibat kurulmuş olur. Karışıklık, olgusal tasavvurla kurulan nispet sayesinde elde edilen şeyin kendinde anlam olduğunun düşünülmesinden kaynaklanır. Oysa kendinde anlam şayet biliyorsak karşılaştığımızda tanıyacağımız ama belirli bir formla sınırlayamayacağımız bir şeydir. Bu bağlamda olgusal tasavvur, bildiğimiz ve karşılaşınca tanıyabileceğimiz anlamın, bir forma sokulmasından ibarettir. Hiç kuşkusuz nesneleşmiş şey bir forma sahip olur ama dışta nesneleştiğini veya nesne olduğunu söylediğimiz bu şey nesneleşmesini sağlayan o formla sınırlı değildir. Çünkü bu form, anlamın başka anlamlarla girdiği terkibin bir sonucu olarak

ortaya çıkar. Anlamın görünürlük kazanması tamamıyla terkibin eseridir ama terkip, anlamların birbirine nispetinden oluşan göreli bir durumdur. Bu nedenle de terkibin çözünmesi bizi bir nesne olarak anlamın kendisine ulaştırmaz, sadece anlamın belirli bir durumdaki görünürlüğünü ortadan kaldırır. Bu sebeple anlamların tanımları, soyut ve sınırlı bir çerçeve oluşturduğu sürece sadece kendinde anlamı tanımaya vesile olur. Oysa kendinde anlamın formu ve içeriği birbirine özdeştir. Ona form denmesinin nedeni, biliniyor ve bilindiği sürece bilfiil var olmasıdır. Bilinmediği takdirde anlamın varlığından ve dolayısıyla görünürlük kazanmasından bahsetmek imkânsızdır. Bu durum, yapay nesneler ile onları üreten insan idraki arasındaki ilişkiden anlaşılabilir. Zira insanın ürettiği herhangi bir nesnenin insan tarafından bilinmediği sürece varlığından bahsetmek imkânsızdır. Söz gelişi bilgisayar anlamını bilen bir insanî özne olmadığı sürece bilgisayarın varlığı kesinlikle yoktur. Dolayısıyla bilgisayar bilindiği için vardır ve onun varlığı tamamıyla bilgisiyle özdeştir. Bilgisayar anlamının bilinmesi ve var olması da bilgisayarı aşkın bir özneyi gerektirir. Aynı durum bütün anlamlar için geçerlidir: Dışta nesneleşen ve bizim varlığımızdan bağımsız olarak var olan anlamlar, hem onları hem insanı bilen aşkın bir öznenin bilgisi olmak durumundadır. Aksi hâlde hiçbir anlamın varlığından bahsedilemez.

O hâlde insanî öznenin inşa ettiği varlık alanı olması hasebiyle ahlâkî anlamların insanî özneyle ilişkisi, yapay nesnelerin insanla ilişkisine benzer. Nasıl ki yapay bir nesnenin anlamı insanî öznenin bilgisinde bulunmadığı takdirde onun varlığından bahsetmek imkânsızsa insanî bilinçte bulunmayan bir ahlâkî anlamdan bahsetmek de imkânsızdır. Bu, ahlâkî anlamın hem icadı hem de ibkâsı için böyledir. Buradan ahlâkî anlamın insanî özneyle ilişkisi bakımından birkaç önemli sonuç çıkar.

Birincisi: Ahlâkî anlam, insanî özneyi aşkın olamaz, tam tersine insanî özne ahlâkî anlamı aşkın olmalıdır. Bu bağlamda ahlâk ve insan arasındaki ilişkinin mantıksal ifadesi, ya tam

girişimlilik ya da eşitlik olmalıdır. Yani insan anlamı, ya ahlâkî anlamları ve fazlasını içermeli ya da ahlâkî anlamlarla eşkapsamlı olmalıdır.

İkincisi: İnsanî öznenin bilincinde bulunmayan bir ahlâkî anlam var olamayacağına göre insan bilinci ve bilgisindeki daralma kaçınılmaz olarak ahlâkî varlık alanının da küçülmesi demektir. Bunun tersi de böyledir.

Üçüncüsü: Ahlâkî anlam insan tarafından icat ve ibkâ edildiğine göre insanî öznenin ahlâkî anlama ilişkin bilgisi, başka herhangi bir anlama ilişkin bilgisinden esaslı olarak farklıdır. Zira ahlâkî anlamın kendindeliği hem insan tarafından kavranmak hem de insanda bulunmak zorundadır. Oysa doğal anlamlar insan tarafından bilindikleri takdirde insanî varlık alanına yükselmekle birlikte onların varlığını doğayı aşkın bir öznenin bilgisi temin edebilir.

Dördüncüsü: Ahlâkî öznenin ahlâkî anlamı daraltması, genelden özele doğru bir seyir izler. Yani insan önce kendinde ahlâkî anlamı kavrar sonra da onun tezahürlerini kavrar. Dahası ahlâkî anlamların kavranması, sadece bir anlamın kendinde hâlinden daha özel belirlenimlerine doğru seyretmekle kalmaz, bunun yanı sıra en genel ahlâkî anlamdan daha özel ahlâkî anlamlara doğru seyreder. Tuhaf bir şekilde herhangi bir insan ferdi, önce iyilik anlamını ardından iyiliğin daha özel durumlarını öğrenir. Dahası iyiliğin ne olduğunu bilmeyen bir insanın, bütün insanların eşit şekilde bildiğini iddia edebileceğimiz komşuya veya yolda kalmışa yardımın iyi olduğunu bilmesi veya öğrenmesi imkânsızdır. Bu noktada bireyin ahlâkî anlamı uygulamada öğrenmesi kafa karışıklığına neden olabilir. Evet, biz insanlar iyilik ya da kötülük anlamlarını tikel ve belirli uygulamalarda öğreniriz. Bu durum, önce uygulamanın gerçekleştiği, ardından anlamın oluştuğu izlenimini verir. Fakat şu soruyu sorduğumuzda durumun böyle olmadığı anlaşılır: Herhangi bir iyilik ya da kötülük pratiği, iyilik

ve kötülük anlamı bilinmeden yapıldığında onu iyilik veya kötülük pratiği sayabilir miyiz? Ahlâkî bir eylemi, herhangi bir eylemden ayıran şeyin, öznenin o eyleme değer katması olduğu sürece bu sorunun cevabı olumsuzdur. Çünkü birey, fiilin değerini kavramadığı sürece onun yaptığı fiil basitçe bir eyleme hâlinden ibarettir. Kuşkusuz bireylerin fiillerdeki iyilik ve kötülük değerlerine ilişkin kavrayışları farklı olabilir ve bu durum pek tabii ki fiilin ahlâkîlik derecesini de belirler. Lakin iki derece arasında ne kadar farklılık bulunursa bulunsun bu farklılık, idrak seviyesinde bir farklılık olduğu sürece sadece bir derece farkına işaret eder. Dolayısıyla bireyin iyilik anlamına ilişkin kavrayışı, herhangi bir iyilik eylemini o iyiliğin bir tikeli olarak kavramasını önceler.

Beşincisi: İnsanî özne, ahlâkî varlık alanını aşkın olduğu sürece insan için ahlâkî iyilik hem apaçık olmalıdır hem de insanın bütün ahlâkî potansiyeli genel iyilik anlamında içerilmelidir. Diğer deyişle iyilik anlamı, insanın gördüğü bütün durumlarda tanıyabileceği şekilde formsuz bulunduğundan bir yandan insanî öznenin olgusal belirlenimlerde karşılaştığı iyilik formlarını içerecek bir "genişliği" bir yandan da o formlar tarafından içerilebiecek bir "derinliği" haizdir. Fakat insanî özne, diğer canlılar arasında iyilik anlamının farkına varma ve kuşatıcılığını idrak etme özelliğine sahip yegâne canlı olduğu kadar varlığını ve kendisi adına iyiliğini kavradığı anlamı, belirli durumlara hasrederek onun kuşatıcılığını kendisi aleyhine gözden kaçıran da yegâne canlıdır. Çünkü haz ve menfaat inancı örtüşmediği sürece "olan" ile "olması gereken" arasında bir çatışma süregider. Bu bakımdan ahlâkî özneler, iyilik ve kötülük anlamlarının olgusal tasavvurlarını almakla, karşılaştıklarında tanıyacakları bir genel anlamı da elde etmiş olmalarına rağmen çeşitli gerekçelerle "olan"ı, "olması gereken" olarak görmeye meylederler. Böylesi durumlarda olgusal tasavvurda içerilen genellik, genişlik ve derinlik ahlâkî öznenin zihninde saflaşmaz.

O hâlde herhangi bir ahlâkî anlamın üç seviyeli bir kavrayışından bahsedilmelidir. Birincisi anlamın olgusal tasavvuru, ikincisi anlamın soyut bir form olarak kavranması, üçüncüsü ise anlamın kendinde kavranmasıdır. Herhangi bir iyilik veya kötülük anlamı, olgusal tasavvur seviyesinde kavrandığında genelliğe elverişli bir şekilde kavranmış demektir. Diğer deyişle ahlâkî anlamın olgusal tasavvur seviyesinde kavranması, anlamın belirli türden tahakkuklarla sınırlı olarak bilgiye konu olmasıdır. Söz gelişi cömertliğin ve adaletin yahut cimriliğin ve zulmün olgusal tasavvuru, daima sınırlı türde cömertlik, adalet, cimrilik ve zulüm durumlarını ifade eder. Anlamın genel ve kendinde hâlleri olgusal tasavvurun oluşumuna sebep olan adetler, alışkanlıklar, gelenekler, törenler gibi ahlâkın kalıplaşmış uygulamaları içinde gizlenir. Ahlâkî anlamın daraltılmasının ilk aşaması budur. Çünkü anlamın daraltılmasına vesile olan uygulama, en genel ifadesiyle gelenek hâline gelmiştir. Gelenekleşen bir uygulama, gücünü sadece (i) süregiden uygulamasından almaz, bunun yanı sıra (ii) kimlik oluşturmasından, (iii) geniş anlamıyla menfaat ilişkilerini düzenlemesinden ve (iv) insanların erdem ve erdemsizliklerinin görünürlük sınırlarını belirlemesinden alır. Hatta süregiden uygulama, varlığını gerçekte son üç unsura borçludur. Çünkü son üç işlevi yerine getirmeyen bir uygulamanın gelenekleşmesi mümkün değildir. Bununla birlikte anlamın varlığı hareketlerle taayyün ettiğinden hareket hem anlamın varlığının ölçüsü olur hem de sürekliliğini temin eder. Bu sebeple uygulama üzerinden uzun zaman geçmesi, ahlâkî öznelerin kimlik, menfaat ve erdemleri, uygulamanın gücüne atıfla dile getirmesine imkân verir. Dolayısıyla hareketin ölçüsü olarak zaman, Kindî'nin dediği gibi[28] mevcut durumun uzanımını belirler ve ahlâkî varlık alanının ölçüsü hâline gelir. Bu durumda anlamın meydana gelmesine aracı olan hareketin aracılık işlevi ikincilleşir ve kat etme anlamındaki mekânsal

28 Kindî'nin görüşü için bk. Ebû Rîde, *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye* mukaddimesi, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî 1950, s. 72-74.

harekete benzer şekilde vehmî bir bütünlük hissi oluşturur.[29] Vehmî bütünlük hissinin en çarpıcı sonucu, kök anlam için vazedilen kelimelerin o kök anlamın gelenekleşen bir kısım uygulamalarına hasredilmesidir. Çünkü zamanın zarfı olduğu şeyler şayet yenilenen durumlar ise zaman uzadıkça eskimezler, tam tersine süregiden bir yenilik hissi verirler. Bir kısım uygulamalar, kök anlamın yerini alarak kökleşir ve artık kök anlamın adı söylendiğinde bu uygulamalar anlaşılır hâle gelir. Kök anlamı gözden kaçıran ahlâkî fâiller, zamanın mevhum bütünlüğünün başı ile sonu arasındaki sürekliliği temin etmek ve herhangi bir sapma imasından sakınmak için yeni kelimeler üretirler. Mesela Türkçede eski ile kadîm kelimelerinin kullanımında böyle ima vardır. Bir uygulamanın eskimesi onu sorgulamaya açık hâle getirirken kadîmleşmesi ona yönelik ihtiram duygularını uyandırır. Dahası bu durum sadece erdemler için değil, erdemsizlikler için de geçerlidir. Erdemsizlikler de kökleşmesi nedeniyle ya erdem gibi algılanmaya başlar ya da "kaçınılmazlık" payesi kazanır. Böylece zaman, anlamın daraltılması ve görünürlük sınırlarının belirlenmesinde meşru merci olur ve ahlâkî anlamın tarihin derinliğindeki darlığı, andaki genişlik imkânını örter. Çünkü daraltma "meşru delile" sahip iken genişletme en iyi durumda meşru "mazerete" sahip olabilir. Ahlâkî anlamın daraltılmasının bu aşaması, kök anlamlara ilişkin farkındalık oluşturacak, anlamı harekete dönüştüren "kadîm" fâilleri çağdaş kabul edip âna indirgeyecek ve tarihsel derinlikten kaynaklanan meşruluğu ortadan kaldıracak eleştirel bir tahlil olmadan aşılamaz.

Ahlâkî anlamın daraltılmasının ikinci aşaması, olgusal tasavvurdaki genel anlamın kavramsal genelliğinin kendinde anlam ile özdeşleştirilmesinden kaynaklar. Bu daraltmanın niteliğini anlamak için kavramsal genelliğin zihinsel soyutluk olduğunu hatırlamak yeterlidir. Yukarıda İbn Sînâ ve Kutbüddîn

29 Aracılık ve katetme anlamındaki hareket türlerinin ayrıntısı için bk. Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 110-20.

Râzî metinlerinden hareketle belirtildiği gibi zihinsel bir form olarak anlam, pek tabii ki dışta şeyleşen anlamdan daha geneldir. Dıştaki anlam, belirli bir birleşimde bulunduğu için zihin, anlamın birden çok durumda aynı anda bulunmasını kabule meyletmez. Ama zihin, belirli durumlardan soyutladığı anlamın birden çok şeyle ilişkisini kurabilir, diğer deyişle anlamı tümel bir form olarak idrak eder. Hâlbuki zihindeki anlam da birtakım ilişkilerle kuşatılmıştır. Nasıl ki dışta bir anlamı somutlaştıran şey, onun bir terkip içinde bulunması yani ilişkiler ağı ise zihindeki bir kavramı somutlaştıran şey de onun içinde bulunduğu ilişkiler ağıdır. Yani anlamlar ister dışsal ister zihinsel olsun bir terkibe girdikleri sürece somutluğun bir türüyle nitelenirler. Bu bağlamda dıştaki terkip, farklı doğal ortamlara bağlı olarak değişiklik gösterdiği gibi zihindeki terkipler de düşünce geleneklerinin oluşturduğu manevî ortama veya anlamlar dizgesine bağlı olarak değişiklik gösterir. Ayrıca bir dizge içindeki anlamlar arasında kurulması muhtemel ilişkilerin niceliksel sınırlaması mümkün olmadığından anlamların zihinsel somutluğunda fertlerin bireysel zekâ, kabiliyet ve çabaları da etkili olur. Bu nedenle benzer eğitim süreçlerinden geçen ve aynı anlam dizgelerini öğrenen insanların kavramlar arasında kurduğu ilişkiler ve kavramsal üretimleri farklılaşır. Burada kilit nokta, zihinsel anlam veya formların varlık bakımından farklılığı ile terkip bakımından farklılığının birbirinden başka durumlar olduğudur. Zihindeki anlamlar, dıştaki fertlere veya toplumlara bağlı olarak zihin değiştiği sürece varlık bakımından farklı olmak durumundadır. Ali'nin zihnindeki bardak anlamı ile Veli'nin zihnindeki bardak anlamı, birbirinden varlık bakımından farklı iki ayrı sûret, anlam veya mevcuttur. Nitekim Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî insan fertlerinin zihninde meydana gelen kavramların varlık bakımından farklılığına çarpıcı bir şekilde dikkat çeker:

> Zihinde var olan (anlam) böyle değildir. Çünkü bir insan, bilhassa kendi zihninde olanı idrak etmekle diğerlerinden

> ayrışır ve bu hususta başka bir insan ona ortak olamaz. Şayet başka biri bu hususta ona ortak olsa sadece kendi zihninde idrak etmekle ona ortak olurdu. Buna örnek arkadaşını kendi zihninde idrak eden kimsedir ki onun idrak ettiği kimse o olmaklığı bakımından arkadaşı değildir. Kuşkusuz içimizden biri, Zeyd'in sûretini tahayyül ettiğinde kendi zihninde bir sûret idrak etmiştir ve o sûreti zihniyle idrak etmiştir. Zihninde idrâk ettiği şeyi lafzıyla başka bir insana anlattığında bu başka kişi, onun idrak ettiğinin benzerini idrak eder, ta kendisini idrak etmez. O ikisinin idrak ettiğinden her biri arkadaşının zihnindekini değil de kendi zihnindekini idrak etmekle diğerinden ayrılır. Bu, herkesin idrakinde ortak olduğu Güneş gibi değildir.[30]

Bu pasajda Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî iki hususa dikkat çeker. Birincisi, dıştaki bir nesne idrak edildiğinde fertlerin idrak ettikleri şeyde ortak olduğu söylenmelidir. Çünkü idrake konu olan şey, birdir. Mesela Güneş'in idrakinde bütün insan fertleri tek bir nesneyi idrak etmekte ortaktırlar. İkincisi, bu idrak zihne alındıktan sonra zihin, kendisinde bulunanı ikinci kez idrak etmektedir. Zihindeki güneş artık dış idrak güçlerine görünen Güneş değildir, aksine ferdin zihninde bulunan ve bir başkası tarafından idrak edilmesi mümkün olmayan bir formdur. Bir kimse güneş sözcüğüyle zihnindeki Güneş'i bir başkasına aktardığında aktaran ve aktarılan kişinin aynı şeyi idrak ettiğini söylemek mümkün değildir. Burada zihindeki formun aktarılabilir olmasının nedeni, fertlerin dış duyularıyla ortaklaşa idrak ettiği Güneş olmalıdır. Aksi hâlde zihinde biricik olarak bulunan bir şeye isim verip başkasına aktarmak mümkün olmaz. Bu nedenle Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî, bir kimse zihnindekini başkasına aktardığında konuşan ve dinleyen kimselerce anlaşılan şeylerin benzeştiğini söylemektedir. Aslında bu cümlenin birinci kısmı daha önce İbn Sînâ tarafından dile getirilmişti. Çünkü İbn Sînâ yukarıda belirtildiği gibi

30 Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Muteber*, nşr. Yusuf Mahmud, Katar: Dâru'l-Hikme, 2012, III, 34-35.

zihinde kavranan formun, tekil bir form olduğunu ve bu anlamda zihindeki anlamın tümelliğinden bahsedilemeyeceğini söylemişti. Şayet zihindeki anlam tikel bir form ise Ebû'l-Berekât'ın söylediği anlamda bir insanın zihninde bir idrak gerçekleştiğinde sadece o kimsenin idrak edebileceği bir sûret idrak ediliyor demektir. Dolayısıyla iki ferdin zihinsel idrakinde idrakin nesnesinin bir ve aynı form olduğu söylenemez. Fakat İbn Sînâ, dıştaki ve zihindeki sûretin içinde taşıdığı kendinde anlamın idrakte ortaklığı mümkün kıldığını düşünür. Onun temel varsayımı, insan zihninin kendinde anlamı kavrayabileceğidir. Her ne kadar insan nefisleri arasında mahiyet farklılığı bulunduğunu düşünse de kendinde anlamın kavranması hususunda İbn Sînâ ile Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî ayrıntıda farklılaşabilir.

Öyleyse her iki filozof da fertlerin zihnindeki sûretlerin varlık bakımından farklılığını vurgulamakta ortak bir tavır takınmaktadır. Fakat idrak edilen şeylerin varlık bakımından farklılığı, farklı anlamların anlaşılmasını gerektirmez. Nitekim bütünüyle aynı özelliklere sahip iki bardak gördüğümüzde algılanan şeyler varlık bakımından farklı olduğu hâlde algılanan anlamda birlik vardır. Bu örneği, çoğaltmak mümkündür. Bununla birlikte insan zihinlerinin varlık bakımından farklılığı, anlamlar arasında kurulan öznel ilişkilerin hiçbir zaman tam olarak sınırlanamayacağını gösterir. Bu sebeple ahlâkî anlamın daraltılmasının ikinci aşamasını idrakin nesnesinin varlık bakımından farklığıyla ilgili ama onunla sınırlı olmayan bir aşamada bulmamız gerekir.

Öyle görünüyor ki burada can alıcı nokta, idrakin nesnesinin varlık bakımından farklılığının onun ilişkiler ağında bir farklılığına yol açmasıdır. Yani anlamlar, varlık bakımından farklılaştıklarında belirli bir zihnin kavramlar dizisi içinde birbirine indirgenemez bir ilişkiler ağına sahip olurlar. Bununla birlikte zihnin toplumsal varlıkta irtibatı, İbn Sînâ ve Ebû'l-Berekât'ın ortak tavrına bir açıklama eklenmesini gerektirmektedir: İki

filozofun açıklamaları, zihnin bireysel mevcudiyeti ile toplumsal mevcudiyetinin birbirine indirgenebilir olmadığını göstermektedir. Bilfiil aklı oluşturan bilgilerin büyük yekûnu, toplum hayatında kazanılmaktadır. Özellikle de anlamların belirli bir dil aracılığında zihinde meydana gelmesi ve varlıklarını sürdürmek için de dile bağımlı olması, ferdin zihninin bir yönüyle toplumsal olmasını gerektirir. Diğer deyişle fertlerin zihni olduğu gibi zümrelerin, cemaatlerin, toplumların vb. zihni de vardır. Buna kısaca kolektif veya toplumsal zihin diyebiliriz. Nasıl ki toplum fertlerle kâim ama bununla birlikte gösterilebilir bir şey değilse toplumsal zihin de fertlerle kâim olan ama gösterilmeyen bir şeydir.

Evet, toplum birey gibi var değildir, onun mevcudiyeti cins anlamının fertte varlığı gibidir. Biz, söz gelişi bir insan ferdinde canlılık anlamını buluruz ve canlılığın o ferdin kapsamına girdiği türde tahakkuk eden özelliklerini o fertte de görürüz. Böylece anlarız ki cins anlamı, kendi başına mevcut değildir ama bir hayvan ferdinin mevcudiyeti, cevher olarak canlının da var olması demektir. Benzer durum toplum için de geçerlidir. Bir toplumun üyesi olarak bir ferdin mevcudiyeti, o toplumun da bir cevher ve anlam olarak var olması demektir. Mesela bir at ferdinin mevcudiyeti, cisim, idrak eden nesne ve at anlamları gibi pek çok anlamın da var olmasını ifade ettiği gibi insan topluluklarından herhangi birinin bir üyesinin var olması da aynı şekilde pek çok kimlik ve anlamın cevherleşmesi demektir. Bu nedenle de fert, üyesi olduğu toplulukların hususiyetlerini somutlaştırır ve tazammun yoluyla o topluluklara delâlet eder. Bu durum bize bir ferdin zihnindeki sûretin pek çok anlam ve sûretler grubuyla irtibatlı olduğunu gösterir. Diğer deyişle ferdin zihnindeki manevî varlık alanı, aynı topluluklara üye olan başka kişilerin zihnindeki anlamlar grubuyla bir yönüyle ortaklığa sahiptir. Dolayısıyla bireyin zihni, onun mensup olduğu toplulukların ortak anlamlarıyla donandığı sürece ve o miktarda bireysel değil, toplumsaldır ve

fert bu anlamları toplumsal kimlikler olarak dışa yansıtır. Dahası, ferdin zihni, ortak anlamlarla kuvveden fiile intikal ettiği sürece tıpkı cins anlamının fertle cevherleşmesi gibi o topluluğun bir üyesi olarak ferdin zımnında cevherleşir ve hem ferdin varlığıyla kâim olur hem de ferdin varlığını kâim kılar.

Söz konusu ortak anlamların bir kısmı yukarıda sözünü ettiğimiz olgusal tasavvurlara tekabül eder. Fakat kolektif zihni oluşturan bilgiler kümesi arasında en önemlisi, dönemlerin bilimsel bilgi hüviyetini kazanmış, kavram ve önermelerdir. Bu kavram ve önermelerle kuvveden fiile geçen fertlerin zihni, dönemlerin kolektif zihninin bir parçası hâline gelen bilimsel bilgisini cevherleştirir. İşte ahlâkî anlamın ikinci seviyede daraltılması bu bilgi düzeyinde ortaya çıkar. Zira belirli bir düşünce geleneğinde üretilen bilimsel bilgiler, anlamların soyutluğuna ilişkin ortak kabulleri ve dolayısıyla zihinsel somutlukları oluşturur. Aslında zihinsel somutluk, bir önceki seviye için de geçerli olmakla birlikte bu aşamadaki somutluğu öncekinden ayıran şey, anlam daralmasının belirli bir ilmî disiplin içinde temellendirilmesi ve bu temellendirmenin açıklama gücüyle desteklenmesidir. Bu seviyedeki daralmada anlamın belirli türden idraki, açıklama gücüne sahip bir bilimsel bilgi formu kazanır ve bilim hâkim olduğu sürece söz konusu bilgisel sûret kendinde anlamı temsil eder. Bu bağlamda bilim geleneklerinin gerçekleştirdiği daraltma, anlamlar arasında kurulabilecek muhtemel ilişki düzenlerinden birini hâkim kılmaktır ve çoğunlukla bu ilişki düzeni, bilim geleneklerinde kabul edilen insan anlayışına göre yapılır. Mesela iffet erdeminin sadece dar anlamıyla cinsel hazzın kontrolüyle ve kadınlıkla ilişkili olarak anlaşılması, olgusal tasavvur kapsamında mütalaa edilebilecek bir daralma iken insan türünün yetkinliğini engelleyecek eşcinsel tatminin iffet kavramının dışında mütalaa edilmesi, ikinci türden bir daralmadır. Çünkü eşcinsel hazzın temellendirmesini, yaşayan dinlere ve âdetlere rağmen bizzât Batı düşünce geleneklerinin bir kısmı deruhte etmekte

ve cinsiyet ayrımının kaldırılmasını amaçlayan çağdaş bilimsel kanıtları bu temellendirmenin zemini olarak kullanmaktadır. Çünkü dönemin insan sınıfları hakkındaki bilimsel sayılan kabulleri, bu daralmaya zemin oluşturmaktadır.

Anlamın sözü edilen iki tür daralmasının bireysel ve toplumsal seviyedeki görünümleri de farklıdır. Yukarıda birinci daraltmaya kaynaklık eden olgusal tasavvurun, gücünü kimlik oluşturmak, geniş anlamıyla menfaat ilişkilerini düzenlemek, insanların erdem ve erdemsizliklerinin görünürlük sınırlarını belirlemekten ve bunlar üzerine kurulu süregiden uygulamadan aldığı belirtilmişti. İkinci tür daraltmada da bu tür âmiller etken olmakla birlikte bunlar sebep değil, sonuç olarak ortaya çıkar. Çünkü bilim ve düşünce gelenekleri güçlerini, olguları açıklamalarından alırlar. Bir düşünce geleneği, kimlik, menfaat ve erdemlere ilişkin düzenleyici bir işlevden önce açıklayıcı işlev görür. Bu açıklama, daha kullanışlı, daha dinamik, bilhassa doğal olgular seviyesinde daha uygun (mutâbık) olduğu veya öyle kabul gördüğü sürece açıklama işlevi, düzenlemeyi de içerecek şekilde genişler. Böylece bilimsel düşünce süreç içinde gelenekleşerek açıklama amaçlı tasvirlerini düzenleyici tasavvurlara dönüştürür. Daha önce Kutbüddîn Râzî'den alıntıladığımız metinde ifade edildiği şekliyle açıklayıcı tasavvurlar sayesinde bilinebilecek anlamlar, düzenleyici tasavvurlara indirgenirler. Dolayısıyla açıklama gücü, düzenleme gücünü içerecek şekilde genişler ve insanî varlık alanında biri olmadan diğerinden bahsedilmesi neredeyse anlamsız olacak şekilde güçlü bir birlik oluştururlar. İşte bilim ve düşünce geleneği, insanî varlık alanında ortaya çıkan bu birliğe aykırı ve onu tehdit eden şeyleri bir tür cehalet ve sapkınlık olarak tespit eder ve çeşitli alanlara göre farklı isimlerle ifade eder. Dolayısıyla bilim ve düşünce geleneklerinin en ayırıcı vasfı, tanı koyma, tanımlama ve adlandırma (teşhis, tahdîd ve tesmiye) yetkisidir.[31] Bu üç

31 Aristotelesçi gelenek bu üç durumu isim, varlık ve mahiyet soruları olarak adlandırır. Bk. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: İkinci Analitikler*, çev. Ömer Türker,

yetkiden veya birinden yoksun bir düşünce geleneği bilimsel bilgiyi temsil etme vasfına sahip olamaz. Bu sebeple de gelenek, bilhassa ahlâkî varlık alanında bilimselliği ile orantısız bir güce kavuşur ve ahlâkî anlamın, ondan kaynaklanan daralmaları daha kalıcı etkiye ve görünürlüğe sahip olur. Tanı koyma ve tanımlama aşamasında bir hipotez ve zan olan tespitler, bilim tarafından adlandırıldığında sözde kesin tespitlere dönüşürler ve bu tespitleri kesinlik derecesinden indirmek yine bilim geleneğinin tekelinde kalır. Bu tespitler bilhassa ahlâk ve siyasete taşındığında olgu hâline getirilme eğilimi gösterir. Modern dönemde olduğu gibi, bilimin alet üretme özelliği baş döndürücü boyuta vardığında, bu durum iyiden iyiye kökleşerek şu veya bu ölçüde bireysel veya toplumsal öznede oluşan ahlâkî bilincin parçalanmasına yol açar.

Ahlâkî bilincin parçalanmasının iki yönü vardır. Birincisi, ilke ile olgunun çatışması, ilkede görülen tutarlılığın olguda bozulmasıdır. Olguda bozulmayla kastım, ilkelerin olguya uyarlanmasında karşılan güçlükten ötürü ilkeye rağmen olgunun meşru veya gayr-i meşru görülmesi değildir. Bu daha ziyade bir sonuç olarak ortaya çıkar. Olgusal bozulma, teorik olarak benimsenen ilkeler ile ahlâkî uygulamaları şekillendiren kurallar arasındaki uyumsuzluktur. Bu uyumsuzluk, ahlâkî öznelerin farkında olabileceği ama buna rağmen herhangi bir çelişki görmeden kabul ettiği, düşüncenin sıradan işleyişinin bir parçası hâline getirdiği ve ilkeyi ona çelişen bir kuralla tahakkuk ettirmeye çalıştığı bir uyumsuzluktur. İslam ahlâk düşüncesi eserlerinde bunun örneklerini görmek mümkündür. Mesela Taşköprülüzâde'nin *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye* adlı eserinin teorik ve pratik ahlâk kısımları arasındaki uyumsuzluk, böylesi bir bilinç parçalanmışlığına güzel bir örnek oluşturur. Yazar, eserin teorik kısmında "insan olmak bakımından insan"ı ahlâkî bir özne olarak ele alır. Bu

İstanbul: Litera Yayınları, 2006, s. 18. Konuyla ilgili daha ayrıntılı bir tahlil için bk. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı*, Ankara: İSAM Yayınları, 2019, s. 280-91.

bölümde herhangi bir cinsiyet, ırk, meslek vs. ayrımı gözetmeden insan nefsinin (ruh) yetkinleşme süreçlerini, erdem ve erdemsizlik türlerini ele alır. Daha sonra pratik ahlâk (Ev ve Toplum Yönetimi) kısmında, doğal olarak, ahlâkî özneleri sınıflara ayırır. Bu bağlamda erdem ve erdemsizlikleri, baba, anne, çocuk, hizmetçi, yöneten, yönetilen ve denkler olarak dikkate alınan ahlâkî özneler üzerinden tartışır ve ahlâkîliğin bu sınıflarda nasıl tahakkuk edeceğini tartışır. Fakat birinci bölümde insan yetkinliğinin bilgi ve davranış olmak üzere iki temel alanda gerçekleştiğini söylediğini unuturcasına kız çocuklarının ilimden ve yazmayı öğrenmekten mahrum bırakılmasını salık verir:

> Bilmelisin ki kız çocuklarının yeme-içme işine düzen verdikten sonra onların eğitimine ilişkin bazı hususlar vardır. Bunlar vefa, iffet, ilim ve yazı öğrenmesinin engellemesi ve vakti gelince dengiyle evlendirme gibi kadınların hasletlerini kazanmalarıdır.[32]

Taşköprülüzâde esere başlarken teorik yetkinlikliğin kendinde amaç olan bilgilerin kazanımıyla gerçekleşeceğini söylemesine rağmen ilimlerden ve okumaktan mahrum bırakılan insan fertlerinin nasıl yetkinleşeceği hakkında hiçbir açıklama yapmaz. İnsan nüfusunun neredeyse yarısının teorik yetkinliği ile pratik yetkinliği arasında nasıl bir ilişki kurulacağı sorusunu gözden kaçırarak ahlâkî yaşama dair önerilerini yaşadığı çağın kadın tasavvuruna hapseder. Böylesi durumlarda sorun, ilkenin olguyu şekillendirmesinde ahlâkî özneleri aşan etkenlerden ziyade, ahlâkî öznelerin mevcut durumu değiştirme düşüncesinden ve irâdesinden yoksun olmasından kaynaklanır.

Ahlâkî bilincin parçalanmasının ikinci yönü, ilkelerin oluşturduğu teorik çerçevenin mevcut olguyu açıklama ve inşa etme zafiyetinin fark edilmesidir. Bu durum, daha ziyade teorik ve pratik gelişmelerin önceki ahlâkî dizgeyi ve düzeni zayıf

32 Taşköprülüzâde, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, s. 78.

düşürmesi veya işlevsiz bırakması nedeniyle olur. Çünkü ahlâkî anlamın soyut seviyede daraltılması, ahlak teorisinin zaman içinde toplumsal talepleri karşılayacak şekilde yeniden üretilmesini yani erdem ve erdemsizliklerinin değişik formlarda kavranması ve inşasını engeller. Başlangıçta telafi edilebilir görünen bu zafiyet, sanayi devrimi, teknoloji aktarımı ve kurumların modellenmesi gibi toplumsal değişimin hızlı olduğu süreçlerde ahlâkî anlamın yeni toplumsal düzende takip edilmesini zorlaştırır. Değişim sürecinde kurumlar, kabul gören ahlâkî anlamlardan bağımsız bir ahlâk geliştirmek zorunda kalır. Bu ahlâk, hiç kuşkusuz önceki ahlâkî yapıyla büsbütün uyumsuz olmayabilir ama ondan bağımsız gelişmesi, yeni düzendeki ahlâkî anlamlar ile önceki ahlâkî anlamlar arasında ilişki kurulmasını zorlaştırır, hatta çoğunlukla ona rağmen kurulduğu hissi uyandırır. Çünkü daraltılmış anlam, böylesi bir uygulamaya açık görülmez, dolayısıyla da uygulamayı kendisi doğrultusundan dönüştüremez.

Ahlâkî bilincin parçalanmasının kısaca anlatılan her iki yönü de ya teori ile pratik arasında bölünmeye ya da parçalı bir uygulamaya yol açar. Teoride dile gelen bütünlük, uygulamayı şekillendiren kuralların pratik gücü tarafından alt edilerek uygulamayı dönüştüren ve iyileştiren bir ilke olmaktan ziyade uygulamayı meşrulaştıran bir araç hâline gelir. Tam da böylesi bir bölünmüşlük ve parçalılık, teoriyi eleştiriye açık hâle getirir. Zira uygulamaya dönük daha iyileştirici adımlar –ki bu iyileştiriciler daha ahlâkî olmak zorunda değildir-, daha güçlü bir teorik dayanağa sahip olmasa bile önceki teori hakkında en azından "güçlü olduğu kabul edilen ve uygulamadan destek alan" eleştirilere dönüşür. Eleştiriler süreç içinde eleştirilen uygulamaların yerini alır ve uygulamadan teoriye giden bir dönüşüme ve ahlâkî öznenin yeni uygulama doğrultusunda bilincinin iyiden iyiye parçalanmasına yol açar. Bu süreçte daha önceki teorik bütünlük, yeni krizle karşı karşıya gelir: Olguyu şekillendiren yeni teori, eski teorinin ilkelerinin

olguya uyarlanmasını ya imkânsızlaştırır ya da ilkeleri uygulayacak kuralların vaz edilmesini gayr-ı meşru hâle getirir. Kuşkusuz her iki sonuç da uzun bir zamanda gerçekleşir ve süreç daima çeşitli yönlendirmelere açıktır. Fakat süreç, tümel özneyi (toplumsal varlığı) etkileyecek duruma geldiğinde geri döndürülmesi neredeyse imkânsız akışa dönüşür. İlk durumda ahlâkî bir varlık olarak insan kavrayışında yani teoride bir değişim olması kaçınılmazdır. Çeşitli alanlarda Türk modernleşmesini gerçekleştiren elitin, ister dinî ister felsefî olsun klasik teorik ilkeleri bütünüyle terk etme çabasının ardında böylesi bir dönüşüm vardır. İkinci durumda teorik meşruluğun ölçütü ile pratik meşruluğun ölçütü tamamıyla değişir. Bu durumun tipik bir örneği, son zamanlarda Türkiye'de de tartışmaya açılan eşcinsel haklar sorunudur. Eşcinselliğin herhangi bir Müslüman ülkede ahlâken meşru kabul edilmesi en azından şimdilik mümkün görünmemektedir. Fakat eşcinsel haklar, uygulamadaki meşruluğunu Batılı ahlâk teorilerinden ve bu teorilerin uygulamaya yönelik yayılmacı etkisinden almaktadır. Her iki durumun da örneği, çağdaş İslam dünyasında sayılamayacak kadar çoktur.

Ahlâkî bilincin parçalanması, parçalanmaya yol açan uygulamalara ve o bilim geleneğinin otoritelerine dayalı bir eleştiri sürecini kaçınılmaz kılar. Eleştiriyle kastım, Fahreddîn Râzî ve sonrasındaki filozof, kelâmcı ve sûfîlerin tahkîk adını verdiği eleştirel bir düşüncedir. Bu bağlamda tahkîk, idrak eden öznenin bilginin nesnesine ulaşma süreçlerini izlemeyi, muhtemel yanılgı ve atlamaları ayrıntılı bir şekilde tespiti, böylece nesnenin mahiyet ve özelliklerini belirleyerek dışın zihne mutabık olduğu veya olmadığı sonucuna varmayı ifade eder. Nitekim zihindeki bir anlamın dışa mutabakatına "sıdk" (doğru), dışın zihindeki anlama mutabakatına ise "hak" (gerçek) denir.[33] Dolayısıyla tahkîk, doğruluk ve gerçekliği birlikte

33 Bk. Nasîruddîn et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, nşr. Süleyman Dünya, Kahire: Dâru'l-Meârif, 1992, III, 12.

ifade eder ve esas itibariyle anlam ve gerçekliği buluşturma çabasıdır. Açıktır ki burada "dış" kelimesi, olgusal durum anlamında değil, bir anlamın belirli bir ferdin veya topluluğun zihnindeki taayyünü ve fazlasını içerecek şekilde kendinde sabitesi anlamındadır. Bu bağlamda anlamın ikinci seviyede daralması, gerçekliğe tekâbül eden dışın "belirli bir zihinsel soyutluğa" indirgenmesi yahut belirli bir zihinsel soyutluğun "dış" yerine konulmasıdır. İşte tahkîk işlemi, "belirli bir soyutlukta tahakkuk eden" anlamın, o tahakkuk içindeki kendiliğini (hak) kavrama ve zihin dışını yeniden keşfetme çabasıdır.

Şu hâlde tahkîk çalışması, anlamın kavrayışının ikinci aşamasını yani belirli bir geleneğin soyutlayıcı tasavvurunu geçip üçüncü aşamaya, kendinde anlama ulaşmayı amaçlar. Şayet tahkîk başarılamazsa ahlâkî anlamın sadece ikinci seviyedeki daralması değil, birinci seviyedeki daralması da çok geçmeden ahlâkî öznenin kazanılmış birliğinin parçalanmasına yol açar. Zira her iki seviyedeki daralma da insanın sahip olduğu kendinde anlamın bizzât insan için açıklık kazanmasına engel olur. Sûfîlerin Tanrı'nın zuhur türleri için kullandıkları ifadelerden biri, Hakk'ın zâtının kendisine tecellisi anlamında "tecellâ zâtuhu lizâtihî" sözüdür. Bu söz, bir öznedeki bir anlamın o şeyin bizzât kendisi için açık ve görünür olması demektir. Bu bağlamda öznenin sahip olduğu ahlâkî anlam, söz konusu daralmalar sebebiyle bizzât özneden perdeli hâle gelir. İbn Sînâcı mahiyet kavramıyla düşündüğümüzde bu durum daha kolay anlaşılır: Herhangi bir mahiyetin dıştaki veya zihindeki bulunuşu daima o anlamın kendinde varlığını içerir. Zira bir şey "su" olmadan tatlı veya tuzlu olarak dışta bulunamayacağı gibi "su" olmadan zihinde soyut bir su da olamaz. Aynı şekilde ahlâkî bir anlam, ister bir erdem ister bir erdemsizlik sayılsın, kendinde neyse o olmadan dışta veya zihinde somutlaşamaz, dolayısıyla da olgusal veya zihinsel daralmaya konu olamaz. Fakat bunun tam olarak anlaşılabilmesi için ahlâkî anlamların oluşum sürecinin tahlil edilmesi gerekir.

AHLÂKÎLİĞİN DOĞASI

ÖMER TÜRKER

Ömer Türker bize ahlâk alanının bir bilim olarak kurulmasından hareketle pratik felsefeyi yeniden inşa etmeyi hedeflediği devasa bir proje sunuyor. Bu projesinde felsefe tarihinde şu ana kadar yapılan çalışmaları da karşısına alarak ahlâkîliğin aslî anlamına odaklanıyor. Dizinin bu ilk kitabında ahlâkın olgusal bir incelemesinin nasıl olması gerektiğini ortaya koyuyor. Türker'in metafizik ve felsefe tarihi konularındaki birikimini arkasına aldığı ve tamamlanmasını büyük bir heyecan ve merakla beklediğimiz bu eser, ancak büyük filozofların eserleriyle kıyaslanabilecek bir derinliğe sahip.

Ahmet Ayhan Çitil

Bu kitap; siyaset ve hukuk gibi pratik alanların, hatta insani olan tüm düzlemlerin ekseni olmak açısından ahlakı ele almakta ve yeniden tesis edilmiş haliyle ahlakı bu alanların metafiziği olarak önermektedir. Bir taraftan eserde ontolojik, psikolojik ve dilsel açıdan ahlak ve insani alan arasındaki ilişkinin derinliği yoklanarak bu önerinin kudreti adeta test edilirken, diğer taraftan ise ahlakın tümel bir bilim olması soruşturulmaktadır. Disiplinlerarasılığa çokça gereksinimin olduğu ancak yine de sosyal bilimleri derleyip toparlayan bir usulün yokluğunu fark ettiğimizde ahlak alanına dair bu öneri tartışılmaya değerdir.

Yunus Cengiz



KETEBE

AHLÂKÎLİĞİN DOĞASI
ÖMER TÜRKER

9 786257 303057

KİTAP NO	DİZİ ADI	
398	FELSEFE-BİLİM	24 TL KDV'den muaftır