

**İslam Düşüncesinde
VİCDAN KAVRAMI**

İslam Ahlâk Düşüncesi Serisi İLKE İlim Kültür Eğitim Derneği ile İlmi Etüdler Derneği'nin (İLEM) ortaklaşa yürüttükleri İslam Ahlâk Düşüncesi Projesi kapsamında ortaya çıkan eserlerin yayımlandığı bir dizidir. Dizide İslam düşüncesinde felsefî ilimler ile dinî ilimlerin kesiştiği noktada yer alan ahlâk bahsini, farklı alanlar ve ekoller içerisinde tartışarak ele alan çalışmalara yer verilmektedir.

Dizide Yer Alan Diğer Kitaplar

Ahlâkın Temeli

İslam Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler

Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri: Seçme Metinler

İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı

İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri

Fahreddin er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkı

Ahlâk-ı Adudiyye-Ebheri Şerhi

Ahlâk-ı Adudiyye-Kirmani Şerhi

Ahlâk-ı Adudiyye-Müellifi Meçhul Şerh

Ahlâk-ı Adudiyye-Melzemetü'l-Ahlâk

İnsan ve Toplum: Taşköprizâde'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi

İslam Düşüncesinde Sevgi Teorileri

Ahlâk ve Başkası: Modern Felsefe ve İslam Düşüncesinde Öteki

Ahlâk ve Müeyyide: Ahlâkın Anlamı ve Sınırı Üzerine Konuşmalar

Dinî ve Felsefî Düşüncede Niyet Kavramı

Dizide Yayımlanacak Kitaplar

Klasik İslam Düşüncesinde İnsan Tanımları

Çağdaş Felsefede İnsan Tanımları

Menâhicü's-seniyye-Tahkik ve Tercüme

İslam Düşüncesinde
VİCDAN KAVRAMI

Editör
Yunus Cengiz-Selime Çınar

ilem
KİTAPLIĞI



Yayın No:
İLEM Kitaplığı No: 25
İslam Ahlak Düşüncesi Serisi No: 16
ISBN : 978-
© 1. Basım, Ocak 2018

ilem
KİTAPLIĞI
ilem.org.tr

nobel
nobelyayin.com

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE VİCDAN KAVRAMI

Editör: Yunus Cengiz- Selime Çınar



Copyright 2018, NOBEL AKADEMİK YAYINCILIK EĞİTİM DANIŞMANLIK TİC. LTD. ŞTİ. SERTİFİKA NO.: 20779

Bu baskının bütün hakları Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık Tic. Ltd. Şti'ne aittir. Yayınevinin yazılı izni olmaksızın, kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, yayımı, çoğaltımı ve dağıtımı yapılamaz.

Genel Yayın Yönetmeni: Nevzat Argun -nargun@nobelyayin.com-
Yayına Hazırlayan: Kübra Bilgin Tiryaki

Sayfa Tasarımı: Tarkan Kara -erdal@nobelyayin.com-
Kapak Tasarımı: Furkan Selçuk Ertargin
Kapak Görseli: © Rozmarina - Fotolia.com
Baskı ve Cilt: Hazar Reklam Matbaacılık Sertifika No.: 26482
Kazım Karabekir Cad. 7/56-57 İskitler / Ankara

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI

Cengiz, Yunus., Çınar, Selime,
İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı / Yunus Cengiz- Selime Çınar
1. Basım, XIV+306 s., 135x195 mm
Kaynakça ve izin var.
ISBN
1. İslam Düşüncesi 2. Vicdan Kavramı 3. Hâtur Kavramı 4. Kelam

Genel Dağıtım: ATLAS AKADEMİK BASIM YAYIN DAĞITIM TİC. LTD. ŞTİ.

Sipariş: -siparis@nobelyayin.com-
Telefon: +90 312 278 50 77 - Faks: 0 312 278 21 65
e-satış: www.nobelkitap.com - esatis@nobelkitap.com
Bilgi: www.atlaskitap.com - info@atlaskitap.com

Dağıtım: Alfa, Arasta, Final, Prefix ve TveK Dağıtım



NOBEL AKADEMİK YAYINCILIK EĞİTİM DANIŞMANLIK TİC. LTD ŞTİ.
Ankara Büro: Mithatpaşa Cad. No.: 74/4 Keleş ANKARA
Tel: +90312 418 20 10 Faks: +90312 418 30 20
Rasimpaşa Mah. Rıhtım Cad. Nemliçade Sok. Güleriyüz Apt.
No:9 Daire:3 Kadıköy / İSTANBUL Tel-Faks: +90216 418 20 10
nobel@nobelyayin.com - www.nobelyayin.com



İÇİNDEKİLER

Yazarlar Hakkında	vii
Sunuş	ix
Önsöz	xi

Birinci Bölüm

Farklı Düşünce Geleneklerinde Vicdan Kavramının İçerimleri

Hanefî Usul Geleneğinde Vicdâniyyât Kavramı: Ahlâkî Bilincin Nesnel Doğası <i>Ömer Türker</i>	3
Vicdan ve Vicdanî Önergeler (Vicdâniyyât) Arasındaki İlişki <i>Ali Tekin</i>	33
Batı Felsefesi Tarihinde Genel Hatlarıyla Vicdan <i>Şengül Çelik</i>	77

İkinci Bölüm

Kelam ve Felsefede Vicdanın Problematik Zemini

Câhîz'in Düşüncesinde Vicdanın Gerçekleşim Seyri ve Denetlenmesi <i>Yunus Cengiz</i>	107
--	-----

Kâdî Abdülcebbar'da İlâhî Uyarıcı ya da Vicdan: Hâtır Kavramı Etrafında Bir İnceleme <i>Osman Demir</i>	139
İbn Sinâ'da Ahlâkî Bilincin Gerçekleşmesi <i>Gürbüz Deniz</i>	169
İhsanın Motivasyonu: Fahreddin er-Râzî Açısından Bir Çözümleme <i>Yunus Cengiz</i>	197
Vicdan Kavramının Nasîrüddîn Tûsî'nin Ahlâk Düşüncesindeki Temelleri <i>Anar Gaifarov</i>	225
Vicdan Kavramına Eleştirel Bir Yaklaşım: Müneccimbaşı Ahmed Dede'de Ahlâkî Şuûr Hali <i>Asiye Aykıt</i>	277

Yazarlar Hakkında

Ömer Türker, 1997’de Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezun oldu. 2006’da Marmara Üniversitesi’nde “Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin Te’vil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıkî ve Dilbilimsel Temelleri” başlıklı teziyle doktorasını tamamladı. Halen Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Ali Tekin, 2003 yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezun oldu. Marmara Üniversitesi İslam Felsefesi Anabilim Dalında 2014 yılında “Aristoteles ve Fârâbî’de Burhân Teorisi” adlı teziyle doktora eğitimini tamamladı. Hâlen Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalında öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Şengül Çelik, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü’nden 1996 yılında mezun oldu. “The Role of Human Nature in Hume’s Ethics” (Hume’un Ahlâk Felsefesinde İnsan Doğasının Rolü) başlıklı tez çalışması ile doktorasını 2008 yılında yine Orta Doğu Teknik Üniversitesi’nde tamamladı.

Yunus Cengiz, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden 1999 yılında mezun oldu. “Kâdî Abdülcebâr’ın Eylem Teorisi” başlıklı doktora çalışmasını 2010 yılında Ankara Üniversitesi’nde tamamladı. Halen, Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü’nde öğretim üyesidir.

Osman Demir, 1996 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2006 yılında aynı üniversitede “İlk Dönem Kelâmcılarında Sebep-Sonuç İlişkisi” adındaki tezle kelâm doktoru oldu. 2010 yılından itibaren Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalında öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

Gürbüz Deniz, 1988 yılında Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. 2000 yılında “Hocazade ve Ali Tûsî'nin Tehafütleri'nin Mukayesesi” adlı çalışmasıyla doktora öğrenimini tamamladı. 2002 yılından beri Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı'nda öğretim üyeliği görevini sürdürmektedir.

Anar Gafarov, 2002 senesinde Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat ve Arap dili olmakla çift dalda lisansını ve yüksek lisansını tamamladı. 2009 senesinde Ankara Üniversitesi'nde İslam Felsefesi alanında doktorayı tamamladı. 2014-2017 yılları arasında Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalında öğretim üyesi olarak çalıştı.

Asiye Aykıt, 1999 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. 2013 yılında “Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Şerhu Ahlâk-ı Adud Adlı Eseri, Metin Tahkiki ve Değerlendirme” başlıklı doktora çalışmasını Marmara Üniversitesi'nde tamamladı. 2014 yılından beri Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı'na öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Selime Çınar, 2011 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2014 yılında “Fârâbî'den Taşköprizâde'ye: İslam Medeniyetinde İlimler Tasnifinin Gelişimi” başlıklı teziyle Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Medeniyetler İttifakı Enstitüsü'nde yüksek lisansını bitirdi. Halen Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Bölümü'nde doktora eğitimine devam etmekte ve aynı bölümde araştırma görevliliğini sürdürmektedir.

Sunuş

Ahlâk alanı geniş bir ilimler ağını ilgilendirmektedir. Bizatihi pratiğe dönük sonuçlar vermesi her an ortaya çıkan eylemlerle onu ilişkili kılar-ken, yapılacak eylemin bilgisi ve ona dair meselelere dönük düşünce üretimi ise teorik olan yöne işaret eder. Pek çok alanı ilgilendirmesi ve insan eylemleriyle olan irtibatı sebebiyle ahlâk disiplini, derinlemesine incelenmeyi hak etmektedir. Bugüne dair düşünce üretecek bizle- rin sahih bir birikimi tesis edebilmemiz ise öncelikle İslam düşüncesi içerisindeki ahlâkı tüm yönleriyle bilmemiz gerekmektedir.

Bu amaca binaen 2013 yılından itibaren bünyesinde yer alan ku- rumlara strateji ve politika üreten bir kurum olan İLKE İlim Kültür Eğitim Derneği ve İlmi Etüdler Derneği (İLEM) olarak İslam Ahlâk Düşüncesi Projesi'ni başlattık. 2017 yılı itibariyle beşinci yılını ta- mamlamış olan projede çok sayıda faaliyet ve yayın gerçekleştirildi. Geniş katılıma açık olan Ahlâkın Temeli ve Ahlâki Müeyyide Üze- rine Konuşmalar Dizisi'nde alana dair önemli sorunlar masaya yatı- rıldı. İslam ahlâk düşüncesinin temel özellikleri, ahlâkî önermelerin kaynağı ve İslam düşüncesinde ortaya çıkmış mizaç teorileri hakkın- da nitelikli sunumların yapıldığı yuvarlak masa toplantıları düzenle- dik. Bunun dışında daha özel konular üzerine çalıştaylar gerçekleşt- tirdik. Böylece alanın daha önce üzerinde durulmayan meselelerine dair nitelikli katkılar ortaya çıktı. Konuşmalarda ve yuvarlak masa toplantılarında yapılan sunumlar projede yer alan akademisyenler

tarafından makaleye dönüştürülerek kitaplarda yayımlandı. Ayrıca müteahhir dönem ahlâk düşüncesini takip etmek adına büyük bir kıymeti haiz olan Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye geleneğini takip edebileceğimiz yedi ayrı şerhi proje içerisinde yayımladık. Böylelikle ilgili literatürü takip etmek isteyen araştırmacıların istifadesine sunmuş olduk. Öte yandan proje kapsamında miladi VIII. yüzyıldan XIX. yüzyıla gelinceye kadar ahlâk alanında yer alan yazma eserlerin tamamının kataloglamasını yaptırdık ve iadkatalog.ilke.org.tr adresinde online olarak erişime açtık. Bu önemli çalışma ile ahlâk alanına dair tüm birikimi bir arada görme imkânına kavuştuk. Bir hafıza tazeleme olarak da görülebilecek bu çalışma ile ahlâka dair yapılacak yeni araştırmalara ciddi bir ivme kazandırmış olduk.

Elinizde bulunan İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı adlı eser, proje içerisinde 3-4 Haziran 2016'da gerçekleştirilen İslam Düşüncesinde Vicdan Çalıştayı'nda yapılan sunumların makalelerinden oluşmaktadır. Vicdan ve onunla ilişkili kavramlar etrafında ortaya çıkan meseleleri farklı düşünce geleneklerine atıfla incelemeyi amaçlayan eser, İslam Ahlâk Düşüncesi Projesi Serisinde daha önce yayımladığımız Ahlâkın Temeli, İslam Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler, İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri, İslam Düşüncesinde Ahlâki Önergelerin Kaynağı, Ahlâk ve Başkası: Modern Felsefe ve İslam Düşüncesinde Öteki, Ahlâk ve Müeyyide: Ahlâkın Anlamı ve Sınırı Üzerine Konuşmalar ile Dinî ve Felsefî Düşüncede Niyet adlı çalışmaların tamamlayıcısı niteliğinde.

Bu vesileyle proje koordinatörü Ömer Türker ve koordinatör yardımcısı Kübra Bilgin Tiryaki'yi; kitabın editörleri Yunus Cengiz ve Selim Çınar'ı verdikleri emeklerden ötürü tebrik ediyorum. İLKE ve İLEM olarak yürüttüğümüz bu projenin nitelikli çalışmalara vesile olmasını temenni ediyorum.

Dr. Lütfi Sunar
İLKE İlim Kültür Eğitim Derneği
Yürütme Kurulu Başkanı

Önsöz

Çağımızda gelişen olayların yanı sıra etrafımızdan ve uzak diyarlardan hemen hemen her gün gelen insana ve doğaya ilişkin üzücü haberler, içimizde oluşan his ve ahlâki bilinci soruşturmamızı zorunlu kılmaktadır. Bilincin bu durumunun kavramsal hali olan vicdanın hem tarihsel köken hem de içerik açısından kapsamlı ve girift olduğunu söylemek zor değildir. Zira vicdan hakkındaki soruşturmaların köklerini bir taraftan Antik Yunan ve Helen kültürü ile Hristiyan düşüncesine bir taraftan da İslam düşüncesinin ilk dönemlerine kadar götürmek mümkündür. Vicdan kavramının geniş bir tarihsel yelpazeye sahip olması onun içeriğinin de bir o kadar geniş olmasını beraberinde getirmiştir. Nitekim vicdan bazen psikolojik içeriği ile “iyi davranışlar sergilemek için insan fitratında bulunan ve ondan meydana gelen bir istek” olarak bazen epistemolojik yönüyle “canlının kendisinde meydana gelen bütün psikolojik etkinlikleri algılamasını sağlayan şuûr hali” bazen de ahlâki yönüyle “insana mahsus olup onun niyet ve eylemlerini ahlâki ölçülere göre değerlendiren denetleme sistemi” olarak tanımlanmıştır.

Bu çalışmada vicdan konusu genelde İslami gelenekler üzerinden işlenmektedir. Amacımız, günümüzde sıklıkla “ahlâki bilinç” anlamında kullanılan vicdan kavramının bu geleneklerdeki karşılığını saptamaktır. Böylece insanı doğru eyleme teşvik eden içsel halin sorunsallaştırılma biçimini, farklı alanlardaki yansımalarını, psiko-

lojik ve teolojik temellerini bu gelenekler açısından ele almaktır. Elinizdeki eserin oluşması için yaptığımız çalıştaydaki tartışmalardan ve bu eseri oluşturan metinlerden anlaşıldı ki İslam düşünce geleneğindeki yerini bulan vicdan kavramının ve ona dair içeriğin saptanması iki tür tecrübeyle mümkündür. Birincisi bu gelenekteki metinlerde literal olarak geçen vicdan kavramının tahlilidir. Bu kavram klasik İslâmî metinlerde genellikle epistemolojik bağlamda sezgi anlamında geçmekte olup kişinin kendisinde bulduğu bilgi olarak; çok az metinde ise bilginin yanı sıra ahlâkî bağlamı da çağrıştıracak şekilde geçmektedir. Ahlâka dair her farkındalığın aynı zamanda bilginin de konusu olduğunu düşündüğümüzde kavramın epistemik yönünün vurgulanması bu kavramın ahlâkî tarafının da olmadığını göstermez. İkincisi ise literal olarak vicdanın geçip geçmemesine bakmaksızın bir eylem karşısındaki eyleyenin ahlâkî farkındalığının oluşmasını sağlayan zihinsel halleri ve pratik sonuçlarını çözümlemeyi hedefleyen metinleri ele almaktır. Bu tecrübeyi gerçekleştirmek için İslâm düşüncesinde yer alan birçok kavramın bu hedefe uygun olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Nefs nazariyelerinin hayal, vâhime ve nazari akıl bahisleri; bilgi bahislerinde geçen basiret, kalp ve akıl kavramları ile ahlâka dair risalelerde insanın seviyeleri olarak ifade edilen nefis-i levvâme ve nefis-i mutmainne aşamaları bunlardan bazılarıdır.

Bu şekildeki bir çalışmayla ahlâk psikolojisine dair klasik metinleri tekrar yorumlama imkânını bulacağımızı ve bir anlamda İslam ahlâk felsefesinin yeniden üretimine bir katkı da sağlamayı da umuyoruz.

Kitapta yer alan metinler vicdan mefhumunu İslam düşünce geleneğindeki muhtelif düşünürlerin görüşleri üzerinden ele almaktadır. Bunlara bir giriş niteliğinde olmak üzere Şengül Çelik “Batı Felsefesi Tarihinde Genel Hatlarıyla Vicdan” isimli makalesinde vicdan kavramının Yunanca ve Latince kökenini ele alarak kavramın dinî ve seküler arkaplanını incelemekte; filozoflar ve teologlar

üzerinden Batı düşüncesindeki seyrini ele almaktadır. İslam düşünce geleneklerinden, kelam geleneğinde vicdan konusu Câhız ve Kâdî Abdülcebbar üzerinden ele alınmaktadır. Mutezile'ye mensup olan Câhız'ın vicdana dair son derece dikkat çekici görüşleri Yunus Cengiz'in, "Câhız'ın Düşüncesinde Vicdan'ın Gerçekleşim Seyri ve Denetlenmesi" isimli makalesinde irdelenmektedir. Cengiz, Câhız açısından vicdanın ahlâkî değerlendirme bakımından neden yeterli olmadığını soruşturmaktadır. Mutezile'nin önemli teorisyenlerinden olan Kâdî Abdülcebbar'ın vicdana dair düşünceleri Osman Demir tarafından "Kâdî Abdülcebbar'da Vicdan; Hâtır Kavramı Etrafında Bir İnceleme" isimli makalede ele alınmaktadır. İlgili makalede Kâdî Abdülcebbar'ın yanı sıra Ebû Ali el-Cübbâi ile Ebû Haşim'in havâtır düşüncesi ele alınmakta, bu üç düşünürün görüşleri birbirlerine atıfla tartışılmaktadır. İslam felsefesi geleneğinde vicdan kavramı ise bu geleneğin temsil gücü en yüksek isimlerinden olan İbn Sînâ'da incelenmektedir. Gürbüz Deniz, "Ahlâkî Bilincin Gerçekleşmesi" isimli makalesinde ahlâkî oluşmasını İbn Sînâ açısından işlemektedir. Tahkik dönemi denildiğinde akla ilk gelen isimlerden olup Eş'arî geleneğe yakın olan Fahreddin Râzî'nin vicdana dair görüşleri, onun "daîyyetü'l-ihsan" kavramı çerçevesinde işlenmektedir. Yunus Cengiz, "İhsanın Ahlâkî Motivasyonu: Fahreddin Râzî Açısından Bir Çözümleme" isimli makalesinde ihsana sevk eden saikin zihinsel temellerini Fahreddin er-Râzî'nin güdü teorisi üzerinden soruşturmaktadır. Tahkik döneminden İbn Sînâcı çizgide olan Nasîrüddin Tûsî'nin ahlâkî bilince dair yaklaşımı Anar Gafarov'un "Vicdan Kavramının Nasîrüddin Tûsî'nin Ahlâk Düşüncesindeki Temelleri" isimli makalesinde vicdana denk düşebilecek Tûsî kavramları çerçevesinde ele alınmakta ve vicdanla ilişkisi kurulmaktadır. Dinî ilimlerin metodolojisine karşılık gelen usul-i fıkıhta vicdan kavramının hem literal olarak yer aldığı hem de ahlâkî bilince karşılık gelecek şekilde kullanıldığı hususu Ömer Türker tarafından tartışılmaktadır. Türker, "Hanefi Usul Geleneğinde Vicdâniyyât Kavramı: Ahlâkî Bilincin Nesnel Doğası" isimli makalesinde Hanefi

usûlcü Sadrüşşerîa'nın vicdan düşüncesini açığa çıkarmakta ve İslam düşünce gelenekleriyle ilişkisini kurmaktadır. Osmanlı döneminin parlak isimlerinden olan Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin vicdan kelimesini literal olarak ahlâk ilmi bağlamında kullandığı Asiye Aykıt tarafından ortaya konulmaktadır. Aykıt'ın "Vicdan Kavramına Eleştirel Bir Yaklaşım: Müneccimbaşı Ahmed Dede'de Ahlâkî Şuur Hali" isimli makalesinde Müneccimbaşı'nın nefis ve ahlâk düşüncesinden hareketle vicdan tasavvurunu ortaya çıkarmaktadır. Son olarak Ali Tekin "Vicdan ve Vicdanî Önergeler (*Vicdâniyyât*) Arasındaki İlişki" isimli makalesinde vicdan ve vicdaniyat kavramlarının mantık geleneğindeki izini sürmektedir.

Bu eserin meydana gelmesinde birçok kişinin emeği geçmiştir. Bu çalışmanın meydana gelmesinin her aşmasında bizleri destekleyen ve İslam Düşüncesinde Vicdan Çalıştayı'na ev sahipliği yapan İLKE ve İLEM Derneklerine müteşekkirimiz. Çalışmanın başından sonuna kadar bizimle birlikte olan, yol gösteren ve bizleri cesaretlendiren Ömer Türker'e ne kadar teşekkür etsek azdır. Bu çalışmanın koordine edilmesinde ve nihayete ermesinde Kübra Bilgin Tiryaki'nin çok katkısı olmuştur. Kendisine teşekkür ederiz. Çalıştayda bildiri sunan ve bu kitapta yer almak üzere bildirilerini metne döküp bizimle paylaşan hocalarımıza ayrı ayrı teşekkürlerimizi sunuyoruz. Ayrıca çalışmaya iştirak ederek sorularıyla ve katkılarıyla konunun derinleşmesini sağlayan tüm katılımcılara medyun-u şükranız.

Yunus Cengiz-Selime Çınar

Birinci Bölüm

Farklı Düşünce Geleneklerinde Vicdan Kavramının İçerimleri

Hanefi Usul Geleneğinde Vidâniyyât Kavramı: Ahlâkî Bilincin Nesnel Doğası

Ömer Türker

Vicdan kelimesi, Batı ahlâk felsefesi eserlerinin Türkçeye çevrilmesiyle yaygın olarak kullanılmaya başlamıştır. Kelime, ahlâkî bilinç anlamına gelen “moral consciousness” ifadesinin karşılığı olarak kullanılmıştır. Kelimenin ahlâkî bilinç anlamında yaygın kullanımının, 19. yüzyılın ikinci yarısında yapılmaya başlayan tercümelelerin sonrasında görülmesi, modern bir terim olduğu ve klasik İslam düşüncesine ait metinlerde kavram olarak karşılığı bulunabilirse de kelimenin kendisini “ahlâkî bilinç” anlamına gelecek şekilde bulmanın muhtemel olmadığı gibi bir kanı oluşturmaktadır. Gerçi İslam düşüncesinin en azından iki alanında vicdan ve türevleri yaygın bir şekilde kullanılır. Birincisi, tasavvuf metinlerinde görülen vicdan kelimesi; ikincisi ise kelam ve mantık metinlerinin önermelerin bilgisel değerinin anlatıldığı bölümde görülen vidâniyyât kelimesidir. Bunlardan ilki, müşâhede anlamına gelirken; ikincisi kişinin açıklık ve tokluğunu bilmesi gibi insanın kendi içinde bulduğu durumları bildiren önermeler anlamına gelir. Bununla birlikte çok yaygın olmasa da bazı metinlerde vicdan kelimesinin tıpkı modern dönemde olduğu gibi ahlâkî bilinç anlamında kullanıldığı görülmektedir. Bunlar arasında dikkate değer olanlarından biri, Sadrüşşeria’nın (ö. 747/1346) *Tenkihu’l-usûl* adlı eseri ile bu eser üzerine yine kendisi tarafından kaleme alınan *Tavzîh* ile Sadeddin et-Teftâzânî (ö.

792/1390) tarafından kaleme alınan *Telvîh* adlı şerhlerde görülür. Sadrüşşerîa, İmâm Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) "kişinin lehinde ve aleyhinde olan şeyleri bilmesidir" şeklindeki fıkıh tarifinin şerhinde vicdan kelimesini ahlâkî bilinç anlamında kullanır ve konuyla ilgili bilimlere işaret eder. Daha sonra Teftâzânî, *Telvîh*'te meseleyi ayrıntılandırır. Benim tespit edebildiğim kadarıyla fıkıh usûlü geleneğinde vicdan kelimesinin ahlâkî bilinç anlamında kullanıldığı en dikkate değer metinler bunlardır.¹ Bu makalede Sadrüşşerîa ve Teftâzânî'nin vicdan kelimesine ilişkin izahlarından hareketle ahlâkî bilincin doğası tartışılacaktır. Yazının amacı, vicdan teriminin ahlâkî bilinç anlamını modern dönemde kazanmadığını, klasik dönemde de aynı anlamı ifade edecek şekilde kullanıldığını usûl geleneği üzerinden ortaya koyduktan sonra İslam düşünce geleneğinden hareketle ahlâkî bilincin doğasını yeniden düşünmektir. Bu amaca uygun olarak önce Sadrüşşerîa ve Teftâzânî metinlerini yorumlayacağım; ardından ahlâkî bilincin doğasını tartışacağım. Son olarak da Mutezile ve Eş'arîlik gibi kelam okullarının iyi ve kötünün mahiyetine ilişkin tartışmalarının ahlâkî bilinç hakkında nasıl bir tavır sergiledikleri sorusuna cevap arayacağım.

Ahlâkî Bilincin İfadesi Olarak Vicdâniyyât Terimi

İmam Ebû Hanîfe'nin "ma'rifetü'n-nefsi mâ lehâ ve mâ aleyhâ" şeklindeki fıkıh tanımı, insanı bir bütün olarak dikkate alır ve kişinin lehinde veya aleyhinde olan şeylere ilişkin bilgisinin tamamını fıkıh kapsamına sokar. Hanefî usulcülerinden Sadrüşşerîa *Tenkîh* ve *Tavzîh*'te Ebû Hanîfe'nin fıkıh tanımını yorumlarken tarifteki bütünlüğüne uygun olarak insanî bilincin tamamını geniş anlamıyla fıkıh kapsamında mütalaa eder:

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

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

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

Buna göre insan aklında meydana gelen bilgilerin tamamı üç gruba ayrılabilir: İtikâdiyyât, vicdâniyyât ve amelîyyât. Her ne kadar Sadruşşeria bu pasajda itikâdiyyâtı, kelam ilmine; vicdâniyyâtı tasavvuf ilmine verse de ilerleyen pasajlarda vicdâniyyât kavramının kapsamını biraz daha belirginleştirir ve bu ikisine amelîyyâtı da ekleyerek fıkıh, kelam, tasavvuf ve ahlâkın tamamını tarife dâhil eder:

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

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

2 Sadruşşeria, Tenkîh, I, s. 31.

3 Sadruşşeria, Tavzîh, I, s. 34.

Bu açıklama öncelikle insanın bilgi dağarcığının tamamını fıkıh kapsamında mütalaa eder. İlk bakışta sadece dinî ilimler sayılıyor görünse de aslında kelam, tasavvuf, ahlâk ve fıkıh ilminin felsefî ilimler içindeki mukabillerini düşündüğümüzde tarifte kullanıldığı anlamıyla fıkıhın bütün bilgileri içerdiği düşünülebilir. Nitekim teorik felsefeye mukabil olarak kelam, insan iradesinden bağımsız olarak var olan varlık alanını; tasavvuf, ahlâk ve fıkıh ise insan iradesiyle meydana gelen varlık alanını inceler. Bu nedenle açıklamayı dinî bilimlerle sınırlı tutmamak mümkündür. İkinci olarak, fıkıh, bir anlama faaliyetine değil; bu faaliyet neticesinde zihinde meydana gelen melekeleri ifade ediyor görünmektedir. Sadruşşeria tanımdaki “marifet” kelimesini “Marifet tikellerin delille idrakidir ve bu sebeple taklit tarifi dışında kalır” şeklinde açıklayarak fıkıh “idrak” anlamı verir. Fakat tarifteki idrak kelimesi, mastar anlamıyla idraki değil; mastarın neticesi olarak idraki ifade eder. Diğer deyişle fıkıh, “oluş halindeki idraki” değil; “bir tasavvur, tasdik veya meleke haline gelmiş idraki” ifade eder. Gerçi Teftâzânî *Telviḥ*’te Sadruşşeria’nın marifetin delille bilinen bilgi anlamına geldiği açıklamasını eleştirdikten sonra şöyle der:

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

Teftâzânî’nin bu açıklamaları, bir bilgi veya melekenin fıkıh kapsamına girmesi için teklifî hükümlerin idrak edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Buna göre fıkıh denilen şey, söz gelişi namazın

4 Teftâzânî, *Telviḥ*, I, s. 33-34.

tasavvuru veya olgusal hakikatini değil; farz olduğunu idrak etmektir. Namazın farz olduğuna ilişkin idrak ise hiç kuşkusuz namazın kendinde varlığını tasdik ve hakikatini tasavvur etmeyi gerektirir. Hal böyle olunca Ebû Hanîfe'nin tarifindeki fıkıh, insanî bilincin İslam'la özelleşmiş halini yani dinî bilinci ifade eder. Dinî bilincin bir yönü teorik; bir yönü de pratiktir. Teorik yönüne kelam; pratik yönüne ahlâk, tasavvuf ve fıkıh tekabül eder. Dinî bir ilim hakkında konuşuluyor olması, tariftaki fıkıh kelimesinin dinî bilinç olarak daraltılmasını haklı kılıyor görünmektedir. Sadrüşşeria'nın itikâdîlere imanının vacipliğini örnek vermesi de Teftâzânî'nin açıklamalarını desteklemektedir. Bu açıklamaya göre fıkıh, itikâdî, vîcdânî ve amelî olanların farkındalığının yanı sıra bunların normatif hallerinin bilincinde olmayı da içerir. Fakat tarifi yapıldığı dönem dikkate alındığında fıkıh münhasıran dinî idrak olarak alınsa bile teorik ve pratik yönleriyle bir bütün olarak insanî idraki içerecek şekilde genişletilebilir. Nitekim İmam Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) bu tarifi yaptığı dönemde sadece dinî bilimler teşekkül etmişti ve onun tarif ettiği anlamda fıkıh, bir bütün olarak bilgiler kümesini ifade etmekteydi. Bu sebeple fıkıhın kapsamına girdiği söylenen itikâdiyyât, vîcdâniyyât ve amelliyyât kelimelerini, inançla ve davranışla ilgili kavram, önerme ve melekelerin tümünü ifade edecek şekilde açıklamak mümkündür. İnsanın teorik ve pratik bilgilerinin dinî ve aklî olarak ayrılması, felsefe kitaplarının Arapçaya sistemli tercümesinin yapıldığı 3. yüzyılın ilk çeyreğinde görülür. Özellikle 2. yüzyılın ilk yarısında "ilm" kavramı, "dinî" sıfatıyla özel olarak daraltılmaya gerek duyulmaksızın mutlak olarak bilgiler kümesinin tamamını, dolayısıyla insanî bilincin bütününe ifade eder. İmam Ebû Hanîfe'nin teorik bilgiler kümesini ve teorik bilinci ifade etmek için "büyük fıkıh" (*el-fıkhu'l-ekber*) ve pratik bilgiler kümesini ve pratik bilinci ifade etmek için ise "küçük fıkıh" (*el-fıkhu'l-asğar*) ifadelerini kullanması da sözü edilen bütünlüğü ifade eder. Her ne kadar Sadrüşşeria dinî ilimlere dair bir metin kaleme aldığı için dinî ilimler kapsamındaki disiplinleri sıralıyor olsa da, onun yorumları nefsanî melekelerin bir

bütün olarak vicdânîler kapsamına girdiğini ifade eder. Dahası Sadrüşşerîa fıkıh tarifiinde geçen “lehte ve aleyhte” ifadesini vicdâniyyâtâ değer yüklemenden kullanmanın dayanağına dönüştürür. Ona göre vicdâniyyât kelimesi, sadece olumlu anlamda huyları ve nefsânî melekeleri ifade etmez; bunların yanı sıra olumsuzları da ifade eder. Diğer deyişle, vicdâniyyât ifadesi gerçekte değer yüksüzdür. Değer yüksüz oluşu, bu kavrama dinî sıfatını eklemenden de açıklamayı mümkün kılar.

Pekâlâ, Sadrüşşerîa normatif ahlâkî yargıları vicdâniyyât kapsamına dâhil etmekte midir yahut onun sözleri bu şekilde yorumlanabilir mi? Onun “Lehte ve aleyhteki vicdânîleri bilmek, ahlâk ve tasavvuf ilmidir” (ومعرفة ما لها وما عليها من) (الوجدانيات هي علم الأخلاق والتصوف) sözü, sadece tasavvurları veya melekeleri içermese gerektir. Çünkü ahlâk ilmi, ahlâkî kavramların ve yargıların bilgisinden oluşur. Dolayısıyla ahlâkî fâil şu üç şeyi temellük eder: (i) Erdemli veya erdemsiz sayılan melekelerin tasavvuru, (ii) bunların iyi veya kötü olduğuna ilişkin yargı ve (iii) bu melekelerle donanmak. Mesela adaletin tasavvuru, adaletin iyi olduğu yargısı ve adil olma melekesi ahlâkın kapsamındadır. Ahlâkî fâil, her üçünü de kendi içinde bulur (vicdân) ve bu bulmaya nispetle söz konusu kavram, yargı ve melekeler vicdânî olarak nitelenir. Bu bağlamda Teftâzânî’nin “Vicdânîlerin vaciplik vb. hükümleri delille idrak edilirken onların nefs-i emirdeki sübutları vicdanla idrak edilir” sözü, normatif ahlâkî ifadeleri vicdâniyyât kapsamına dâhil etmekten ziyade vicdânî durumların fikhî hükümlerini vicdâniyyâtın, dolayısıyla da ahlâkın dışına çıkarmak şeklinde anlaşılabilir. Nitekim Teftâzânî’nin bu değerlendirmesi fıkıhın kapsamını belirginleştirmeyi amaçlamaktadır. Fıkıh ise hem Sadrüşşerîa’nın hem de Teftâzânî’nin ifadelerinde vicdâniyyât kapsamında değil; ameliyyât kapsamında değerlendirilmektedir. Bu durumda Teftâzânî’nin açıklamaları, vicdâniyyâtın alanını genişletmeye yönelik değil; ameliyyâtın alanını belirginleştirmeye yöneliktir.

Aslına bakılırsa hüsün-kubuh meselesinde Eş'arî geleneğe mensup olan Teftâzânî'nin ilahî emir ve yasakları da ahlâk kapsamında değerlendirmesi beklenir. Mesela namazın vacip oluşu, ona göre aynı zamanda namazın ahlâken de iyi olduğu anlamına gelmelidir. Çünkü namazın iyi oluşu ile adaletin iyi oluşu veya zinanın haram oluşu ile bir kimseye haksızlık yapmanın kötü oluşu, Eş'arîlere göre ilkece farklı değildir; ilk ikisi Allah emrettiği için iyidir, son ikisi Allah yasakladığı için kötüdür. Fakat amelîlerin ahlâktan kesin hatlarla ayrıldığı durumlar vardır ve fıkıhtaki kazâî-diyânî ayrımı bu farklılığı ifade eder. Dolayısıyla da fıkıhın ahlâkla kesiştiği bir alan olsa da amelîyyât alanının adı olarak fıkıh, mükellefin fiillerini şerî hükümlere konu olması bakımından inceler. Yani zinanın kötü olduğu veya adaletin iyi olduğu bilgisi ahlâkî ve dolayısıyla vîcdânî iken; zinanın haram ve adaletin farz olduğu bilgisi, fikhîdir. Öyleyse itikâdiyyât, vîcdâniyyât ve amelîyyât üçlüsündeki vîcdâniyyât kelimesi, insan zihninde meydana gelen ahlâkî bilinci ifade eder. Bu bilincin bir yönü ahlâkî melekelerle tekabül eder. Melekelerin vîcdana nispet edilmesi, vîcdanın kelime anlamıyla uyumlu şekilde, insanın bu melekeleri kendi içinde bulması nedeniyledir. Melekelerle ait teklîfî hükümlerin delille biliniyor olması, onlara dair vaciplik vb. hükümlerin vahiyden veya diğer akli delillerden alınmasını ifade eder. Dolayısıyla Teftâzânî'nin vîcdanla bilme ile delille bilme ayrımı, melekelerin kendisi ile melekelerin dinî hükmünün farklılığını ifade eder. Bu bakımdan nefste meydana gelen durumlardan vîcdâniyyât kapsamına girenler, insanî bilincin davranışa bakan yönünü ifade eder. Gerçi onun "Bu bağlamda vîcdânîlerin vaciplik vb. hükümleri delille idrak edilirken onların nefs-i emirdeki sübutları da vîcdanla idrak edilir. Nitekim amelîlerde böyledir. Namazın vacip olduğu delille bilinir ama onun varlığı duyuyla bilinir" sözü vîcdanın kapsamını itikâdî ve amelîleri de içerecek şekilde genişletiyor görünür. Fakat Teftâzânî, Sadrüşşeria'nın itikâdî, vîcdânî ve amelîlerin kapsamına ilişkin değerlendirmelerine itiraz etmez. Yani Teftâzânî'ye göre de itikâdiyyâtın kapsamına kelam; vîcdâniyyâtın kapsamına ahlâk ve

tasavvuf; ameliyyâtın kapsamına fıkıh girer. Onun itirazı, vicdâniyyâtın ne olduğu hususunda değil; Sadrüşşeria'nın "marifet" kelimesinin delille bilme anlamına gelip taklidi çıkardığı sözüne yöneliktir. Yani Teftâzânî, itikâdiyyât, vicdâniyyât ve ameliyyât kapsamına giren şeylerin tamamının delille bilinmediğini; yalnızca teklifi şerî hükümlerin delile ihtiyaç duyduğunu söylemektedir. Buna göre söz konusu üç kısımda değerlendirilen şeylerin tasavvurları, tasdikleri ve nefs-i emirde sübutları, vicdânî veya duysal olarak bilinmektedir. Dolayısıyla "lehinde ve aleyhinde bilmektir" şeklindeki fıkıh tarifi, ancak teklifi hükümler söz konusu olduğunda delille bilmek anlamına gelir ve mukallidin bilgisi tarif dışında kalır. Aksi halde sadece lehte ve aleyhte olanları bilmek, tasavvur, tasdik ve sübut bilgisini kuşattığından mukallidin bilgisi tarif dışında kalmaz. Diğer deyişle Teftâzânî'ye göre marifet kelimesini yeniden tarif etmekle fıkıh tarifi kapsamında daraltma yapıp mukallidin idrakini dışarda bırakamayız. Aksine tarifi esas itibarıyla teklifi hükümleri bilmeyi amaçladığını söylemek gerekir. Bu durumda Teftâzânî, delile gerek kalmadan vicdan ve duyuyla idrak edilen inanç, meleke ve amelleri, tarifi dışında bırakırken Sadrüşşeria, delille bilinen inanç, meleke, amel ve hükümleri tarife dâhil etmektedir. Her ikisi de gündelik idraktan ziyade gerekçelendirilmiş bilimsel idraki tarife dâhil etmeyi amaçlamaktadır. Sadrüşşeria'nın mesela itikâdiyyâtı "kelam ilmine" dâhil etmesinin nedeni budur. Her iki düşünür de vicdan ve duyuyla idrak edilen inanç, meleke ve amelleri bu gerekçelendirilmiş idrakin bir parçası kabul etmek zorundadır. Çünkü delille bilinen hükümler, diğer deyişle önermeler, konu ve yüklemelerine ilişkin idraki zorunlu kılmaktadır.

Tartışmayı bir adım daha ileri götürüp Sadrüşşeria ve Teftâzânî'nin "delille bilinme" kaydını eledebiliriz. Çünkü gerçekten de Teftâzânî'nin dediği gibi "marifet" kelimesi delille bilmek anlamına gelmez. Fakat Teftâzânî'nin yorumladığı gibi tarif zaten delille bilmeyi kastetmiş olmak zorunda da değildir. Aksine tarifi kayıtsızlığı veya mutlaklığı, İmâm Ebû Hanife'nin ister mukallit ister müçte-

hit olsun her müminin bir bütün olarak idrakini kastettiği şeklinde yorumlanabilir. Çünkü tarif, ister delillendirilmiş ister delillendirilmemiş olsun bir müslümanın lehinde ve aleyhindeki inanç, durum, meleke ve teklifî hükümlere ilişkin idrakini kuşatmaya elverişlidir. Bu bağlamda mukallidin bilgileri de fıkıh kapsamında mütalaa edilebilir. Çünkü mukallit, delillerini bilmese de lehinde ve aleyhinde olan şeylere ilişkin mutabık bilgiye sahip olabilir. Evet, mukallidin bilgilerine terim anlamıyla fıkıh denmez fakat tarif, zaten amelî bir disiplin olan fıkıhın tarifi değildir, bizzat Sadrüşşerîa ve Teftâzânî'nin de söylediği gibi bütün disiplinleri içeren genel idrakin tarifidir. Ayrıca daha önce belirtildiği gibi Ebû Hanîfe'nin döneminde dinî bilimlerden başka bir bilimler yapılanması olmadığını dikkate aldığımızda lehte ve aleyhtekileri bilmek, sadece dinî idrakten ibaret olmaz; bir bütün olarak insani idraki ifade eder.

Ahlâkî Bilincin Doğası: Oluşumu ve Nesnelliği

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

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

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

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

Bu, şu anlama gelir: Aklın saf anlama yetisi, bilgisel içeriğinden ayrı düşünülebilse de, kendi kendisini idrak etme özelliğinden dolayı bilgisel içerikten hiçbir zaman yoksun kalmaz. Aklın bütün idrak süreçlerine etki eden ben idraki bu bağlamda anlama yetisinin çerçevesini oluşturur. Yani saf anlama yetisinin sınırları, insanî öznenin bizzat kendisi dışında başka bir şey tarafından çizilemez. Oysa kendi kendisinin farkında olmayan bütün kuvvelerin sınırları, idrak ettikleri nesneler tarafından belirlenir.

5 İbn Sinâ, Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik, I, s. 103-104.

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

Bununla birlikte vıcdâniyyâtın davranışı ve dolayısıyla melekeyi önceleyen bir idrak halini ifade ettiğini gözden kaçırmamalıyız. Zira huy ve melekeler, davranışın ardından; davranışlar ise onları meydana getirecek bilginin ardından meydana gelir. Dolayısıyla vıcdâniyyât kapsamında sadece huy ve melekeleri değil, aynı zamanda bir huy ve meleke üretmeye elverişli bilgilerin de yer alması gerekir. Teftâzânî'nin amellerin nefsu'l-emrdeki durumlarını da vıcdânî olmakla nitelemesi de böyle bir gerekçeden kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle ahlâkî bilincin de birtakım ilkelerinin bulunması gerekir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ilk bilgilerin oluşumuna ilişkin görüşlerinden hareketle bu ilkelerin bir yönüyle insanda meydana gelen ilk bilgilerin uzantısı olduğu düşünülebilir. Bilindiği üzere Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre insanda meydana gelen ilk kavram, varlık kavramı ve ilk önerme de "şey vardır" öncülüdür. Buna göre insan nefsi, bedeninin hazırlığı sayesinde metafizik ilkedен sudûr ettiğinde bir cevher olsa da herhangi bir bilgiye sahip değildir; tam bir kuvve halindedir

(heyûlânî akıl). Bebekliğin başlangıç aşamasında kişi henüz herhangi bir nesneyi tanımaz. Görür, işitir, dokunur, tadar, koklar, hiss-i müştereği, hayali, vehmi, hafıza ve hatırası çalışır ama bütün bunların nesnelere ilişkin herhangi bir temyize sahip değildir. Bu sebeple nefis dış ve iç güçleri sayesinde hazırlanır ama hazırlık belirli bir nesnenin kavramına veya belirli bir nesnenin bir durumda varlığını tasdik eden önermeye dönüşemeyecek kadar geneldir. Bu sebeple insanda oluşan ilk bilgi, genel varlık tasavvuru ve bir şeyin varlığına ilişkin bir tasdik olmalıdır. Aslına bakılırsa diğer bütün bilgiler bu ilk kavram ve önermenin bir uzantısı olarak ortaya çıkar: Varlık ve şeyin yerini; tek tek nesneler ile onların özellikleri ve halleri alır. Fakat ilk kavram ve öncülünden diğer kavram ve öncüllerin ilk aşaması herhangi bir akıl yürütmeyi içermez. Bu sebeple Fârâbî bütün insanlarda meydana gelen ilk bilgileri üç ana gruba ayırır:

... İşte onlar, bütün insanlar arasında ortak olan ilk makullerdir. Bunlara örnek, “Bütün parçadan büyüktür” ve “Bir şeye eşit şeyler birbirlerine eşittir” öncülleridir. Ortak ilk makuller, üç sınıftan oluşur. Birincisi, teorik geometrinin ilk öncülleri; ikincisi insanın yapabileceği güzel ve çirkinini bilmeyi sağlayan ilk öncüller; üçüncüsü ise “gökler, ilk sebep ve diğer ilkeler ile bu ilkelerden hudûsa gelme özelliğindeki şeyler gibi insanın yapması mümkün olmayan mevcutların durumlarını öğrenmekte kullanılan ilk öncüllerdir.”⁶

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

6 Fârâbî, Ârâu ehli'l-Medineti'l-fâdila, s. 103.