

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



Copyright © Ravza Yayınları, 2022

*Eserin tüm hakları Ravza Yayınları'na aittir.
İzinsiz tamamı veya bir kısmı hiçbir ortamda
kopyalanamaz. Kaynak göstermek
şartıyla alıntı yapılabilir.*

AKIL KİTABI 9

-Aklın Tarifine ve Akıl-Din-Düşünce İlişkinine Dair-

Editör

Doç. Dr. Turgut AKYÜZ

Genel Yayın Yönetmeni

Ömer Faruk Kasadar

Kapak

Yunus Karaaslan

Sayfa Düzeni

Adem Şenel

Sertifika No

43988

ISBN

978-605-72794-5-3

Basım Yeri ve yılı

Ravza Yayıncılık ve Matbaacılık

Kale İş Merkezi No: 51-52

Davutpaşa / İstanbul

Tel: 0212 481 94 11

1. Baskı: Aralık 2022

RAVZA YAYINLARI

Dervişali Mah. Draman Cad. No: 3/A

Fatih / İstanbul

Tel: (0212) 909 41 52

Fax: (0212) 514 27 31

www.ravzakitap.com

ravzasiparis@hotmail.com

AKIL KİTABI 9

-AKLIN TARİFİNE VE AKIL-DİN
-DÜŞÜNCE İLİŞKİSİNE DAİR-



Editör:

Doç. Dr. Turgut AKYÜZ

Yardımcı Editör

Emine COŞKUN

Yazarlar:

Dr. Öğr. Üyesi Halit Ahmet ÇİFTÇİ

Dr. Öğr. Üyesi Hatice KIRMACI

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet YURTSEVEN

Dr. Öğr. Üyesi Ramazan ÖNAL

Dr. Öğr. Üyesi Remziye SELÇUK

Dr. Öğr. Üyesi Yunus Emre AKBAY

Adem AKMAN





İÇİNDEKİLER



ÖNSÖZ..... 9

**İSLAM DÜŞÜNCE TARİHİNDE AKLA DAİR ESER
YAZMA GELENEĞİ İBN EBİ'D-DÜNYÂ ÖRNEĞİ.....11**

Ramazan ÖNAL

1. İslami Literatürde Akıl11
 - A. Kur'an-ı Ker'im'de Akıl 12
 - B. Hadislerde Akıl.....14
2. İslam Tarihinde Akla Dair Yazılan Eserler 15
3. İbn Ebi'd-Dünyâ'nın Hayatı18
4. Eserleri21
5. el-Akl ve fadlüh İsimli Eserin İbn Ebi'd-Dünyâ'ya
Aidiyeti Meselesi 22
6. İbn Ebi'd-Dünyâ'nın el-Akl ve
fadlüh İsimli Eserinin Muhtevası 23
 - A. Akla Dair Hadislerin Sıhhat Derecesi 23
 - B. Eserin Muhtevası.....24
7. Değerlendirme 40

**YAHUDİLİK, HİRİSTİYANLIK, SABİİLİK VE
ÇEŞİTLİ MİTOLOJİLERDE AKILLA İLGİLİ
KAVRAMLAR VE FİGÜRLER..... 47**

Halit Ahmet ÇİFTÇİ

1. Yahudilik 49
2. Hıristiyanlık 53
3. Sabiilik 57
4. Mısır Mitolojisi..... 59
5. Yunan Mitolojisi.....61
6. İskandinav Mitolojisi 65
7. Değerlendirme 68

**BİLİNEBİLİR ALANIN UFUK DÜZENLEYİCİLERİ OLARAK
AKLIN İDELERİ: KANT'IN SALT AKLIN KRİTİĞİ ADLI
ESERİ ÇERÇEVESİNDE BİR İNCELEME..... 73**

Hatice KIRMACI

1. Duyumun Alıcılığı ve Anlığın Oluşturucu Gücü 75
2. Anlığın Kavramlarına Göre Aklın
İdelerinin Ne Olduğuna Dair 77
3. Anlığın Kavramlarından Aklın İdelerine 82
4. “Neyi Bilebilirim?” Sorusu ile Aklın İdeleri..... 84
5. Aklın Transandantal İdelerinin Düzenleyici Rolü 86
6. Değerlendirme 89

**BİR AKIL YÜRÜTME METODU OLARAK
ARİSTOTELES’TE TÜMEVARIM..... 95**

Yunus Emre AKBAY

1. Organon’da Tümevarım Tasvirleri.....101
 - A. Kategoriler ve Önermeler..... 102
 - B. Birinci ve İkinci Analitikler..... 104
 - C. Topikler, Sofistik Çürütmeler ve Retorik..... 109
2. Diğer Eserler112
 - A. Nikomakhos’a Etik.....112
 - B. Büyük Etik Kitabı115
 - C. Eudemos’a Etik.....115
 - D. Fizik116
 - E. Metafizik.....118
 - F. Gökyüzü Üzerine, Uyku Üzerine, Hayvanların
Tarihi ve Hayvanların Kısımları Üzerine..... 120
3. Değerlendirme..... 121

AKIL -DÜŞÜNCE, AKIL-DİL İLİŞKİSİ131

Remziye SELÇUK

1. Akıl- Düşünce İlişkisi..... 133
 - A. Aklın Düşünme Sürecindeki İşlevleri 137
 - B. Aklın Faaliyetlerini Aksatan Bazı Durumlar: 142
 - C. Aklın Düşüncenin Pratik Kullanımı
Sürecindeki İşlevleri 145

2. Akıl-Dil İlişkisi	146
3. Değerlendirme	155

**JOHN LOCKE'UN FELSEFESİNDE AKIL
VE GÖSTERGE: İNSAN ANLIĞI ÜZERİNE BİR
DENEME ADLI ESERİ ÇERÇEVESİNDE BİR İNCELEME.....**161

Hatice KIRMACI

1. Kavramsal Ayırım: Zihin, Anlık ve Akıl	163
2. Gösterge Olarak İde ve Kelime	165
A. İdelerin Kaynağı ve İde-Zihin İlişkisi.....	165
B. Gösterge olarak Kelimeler	167
C. İdelerin Kaynağı: İç Duyum ve Dış Duyum	169
D. İdeler ve Nitelikler	172
3. Akıl ve İde İlişkisi.....	174
4. Değerlendirme.....	177

**İSLAM İKTİSADINDA ORTAK BİLGİ ÜRETİMİ:
KOLEKTİF AKLIN İMKÂNI VE ŞER'İ YAKLAŞIMLAR**181

Muhammet YURTSEVEN

1. Bilgi, Bilim ve Dünya Görüşü Açısından İslam İktisadı Araştırmalarının Amacı.....	185
2. Varsayım, İnanç ve Bilim Çerçevesinde İslam İktisadı Araştırmaları	188
3. Klasik ve Modern Dönem Bilgi Anlayışı Çerçevesinde İslam İktisadının Olgusal Yönü ve Kapsamı	193
4. Kolektif Akıl ve İslam İktisadı Teorisinin İdeal Yapısı	196
5. İslam İktisadı Araştırmalarında Kolektif Aklın İmkânı	199
6. İslam İktisadı Teorisinin Kavramsallaştırılmasında Kolektif Akıl	201
7. İslam İktisadı Araştırmalarında Fıkıh ve Kolektif Akıl İlişkisi	204
8. Değerlendirme.....	207

IMMANUEL KANT'IN EPİSTEMOLOJİSİNDE	
VAHYİN MAKULLÜĞÜ	213
<i>Adem AKMAN</i>	
1. Hristiyanlıkta Vahiy.....	214
2. Numen-Fenomen Kısacasında Epistemolojinin Yeniden İnşası: Sentetik A priori Bilgi.....	217
3. Tarihselden Akılsala: Kant'ın Vahiy Anlayışı	221
4. Değerlendirme	227

ÖNSÖZ

İnsanı eşrefi mahlukat kılınmasına ve halife olarak tayin edilmesine sebep olan şey, akıldır. Akıl, insanın ilahî bir yetisidir ve bu yönüyle, duyular ve duygular (hevâ-tutkular)'dan ayrılır. Akıl, bilimsel faaliyetlerde, felsefî ve dinî meselelerde yol gösterici mercidir. Dolayısıyla, bilimsel faaliyetlerin temelinde duyular haricinde akıl bulunmaktadır. Felsefe ve özellikle gelenekte en değerli ilim kabul edilen metafiziğin üzerine inşa edildiği kaynak akıldır. Dinî meselelerin anlaşılması, yorumlanması ve uygulanmasında da akıl gereklidir çünkü din akıl sahibi varlıklara gönderilmiştir. Tüm bu önemli fonksiyonlarına binaen, dinî ilimler içerisinde akla en çok vurgu yapan ve en temel İslâmî ilim olan kelim ilmine “akliyyât” denilmiştir. Akıl tanımını ayrıca insan tanımını ile de yakından alakalıdır. İnsana manevi bir değer atfeden geleneğe göre akıl, ilahî ve manevi bir cevherdir. Diğer taraftan aklın sadece görünen evrende söz sahibi olabileceğini iddia edenlere göre ise insan, sadece görünen tarafından ibarettir; ulvi ve manevi bir tarafı olmayan sıradan (diğer türlere göre biraz daha gelişmiş) bir canlıdır. Zikredilen bu hususlardan dolayı aklın tarifi, bilim ve felsefe anlayışını etkilemekte aynı zamanda bilim-felsefe-din ilişkisini de şekillendirmektedir. Diğer taraftan akıldan



anlaşılan mana, tüm bu sayılan neticelerin sonucu olarak insan tanımını da etkilemektedir.

Çalışmamız, aklın tarifinden hareketle, dinî ve felsefî ilimlerde aklın nasıl kullanıldığı ve kullanım biçiminden kaynaklı olumlu-olumsuz yönleri gibi konuları içermektedir. Kitabımızın okuyuculara faydalı olmasını temenni eder, yazar arkadaşlar başta olmak üzere tüm emeği geçenlere teşekkürlerimi arz ederim.

Doç. Dr. Turgut AKYÜZ

Editör

turgutakyuz@hotmail.com.tr

<https://www.youtube.com/c/TurgutAkyuz>

İslam Düşünce Tarihinde Akla Dair Eser Yazma Geleneği İbn Ebi'd-Dünyâ Örneği

Ramazan ÖNAL¹

1. İslami Literatürde Akıl

Akıl sözcüğü, Arapça “ع ق ل” kökünden gelmekte olup “bir şeyi bağlamak, tutmak ve engellemek” anlamına gelmektedir. “العقل” kelimesi “الحجر النُّهى” kelimeleriyle eşanlamlıdır ve “الحمق” kelimesinin zıddıdır. Arapçada akıl kelimesi, çoğunlukla “kalb” kelimesi yerine kalb kelimesi de akıl kelimesi yerine aynı anlamda kullanılmaktadır.² Buradaki kalbden maksat, insandaki şuur, vicdan, onun his, akıl ve idrak gücünün merkezi ruhani ve latif varlığıdır.³ Akli ilimlerin bir terimi olarak “akıl (el-akl)” sözcüğü, “varlığın hakikatine anlam veren, maddeden oluşmadığı halde maddeye etki eden basit bir öz olup maddeden şekilleri soyutlayarak kavram

- 1 Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi Anabilim Dalı, ronal@erzincan.edu.tr
- 2 İbn Manzûr, İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensâri er-Rüveyfî *Lisânü'l-Arab*, 3. Basım, (Beirut: Dâru Sâdir, 1414), 4/166-167;11/458;15/346.
- 3 Mustafa Şentürk, *Kur'ân-ı Kerim'de Akıl Kavramı*, (Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002), 53.



haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç” olarak tanımlanmıştır. İslam uleması aklın, “Allah’ın insana bahsettiği bir meleke, bir nur, bir anlama ve kavrama yetisi” olduğunu öne sürmüşlerdir.⁴ Bu tanıma göre akıl, doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ve güzeli çirkinden ayırma melekesidir. Dolayısıyla akıl, itikadi, ahlâkî, siyasî ve estetik değerleri belirlemede en önemli fonksiyonu haizdir.⁵

İslam düşünce geleneğinde Allah’ı tanıma ve bilmenin yolu ancak akılla mümkün olabileceği vurgulanmıştır. Öyle ki tasavvuf ehli dâhil bütün İslamî ilim ve irfan temsilcileri, “Allah’ı bilmenin ancak akıl ile mümkün olabileceğini ve Allah’a itaat etmenin de akıl vesilesiyle elde edilen bilgi sayesinde mümkün olabileceğini” ifade etmişlerdir.⁶ Ehl-i tasavvufa göre her şeyin bir özü vardır insanın özü de onun aklıdır. Aklın özü ise Allah’ın tevfidir. Zahidin zühdü onun marifeti kadardır. Marifeti de onun aklının seviyesi kadardır. Aklı ise onun imanının gücü kadardır.⁷

A. Kur’ân-ı Kerîm’de Akıl

Kur’ân-ı Kerîm’e göre insanı diğer canlılardan farklı kılan en temel özelliği akıl olduğu gibi insanın her türlü iş/şlevlerine bir mana kazandıran, insanı ilâhî emirler ve yasaklar

4 Mahmûd Âmmâre, *Makâmu’l-akl fi’l-İslâm*, (Cize: Nehdâtu Mısır li’l-Tibâa, 2008), 8.

5 Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/238-242. Not: Aklın bu tanımı, klasik Aristo felsefesinde yapılan tarifin aynıdır. Bk. Mahmûd Âmmâre, *Makâmu’l-akl fi’l-İslâm*, 8.

6 Mahmûd Âmmâre, *Makâmu’l-akl fi’l-İslâm*, 9.

7 Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî el-Anezi (ö. 243/857), *el-Vesâyâ*, thk. Abdülkadir Ahmed Atâ, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1406/1986), 129; Bk. Mahmûd Âmmâre, *Makâmu’l-akl fi’l-İslâm*, 9.



konusunda mükellef kılan da akıldır. İlahi hitapta insanın inanç konusundaki tercihi, doğru davranış sergilemesi, kendine ve topluma karşı sorumlulukları onun akıl etmesiyle/aklını kullanmasıyla ifade edilmiştir.⁸ Hal böyle olunca akıl, İslam tarihi boyunca düşünce ve muhakeme ile ilgilenenlerin yanı sıra fıkıh/hukuk, ahlak, tasavvuf ve İslami ilimlerin diğer bütün alanlarındaki ilim adamları için ilgi alanı olmuştur. Ragıb el-İsfahânî aklı, “*Kur’ân-ı Kerîm’in bir terimi olarak bilgiyi elde etmeye yarayan bir yetenek ve bu yetenekle elde edilen bilgi*” şeklinde tanımlamıştır. Devamında da bu tanıma uygun olarak akli iki kategoriye ayırmıştır. Birincisi insanın tabiatında var olan, öğrenme ve muhakeme yeteneğidir. Diğeri ise bu yetenekle elde edilen her türlü bilgidir. Ancak birinci kategorideki aklın yeterli olmadığı takdirde ikinci kategorideki aklın bir değerinin olmadığını vurgulamamıştır.⁹ Zira insanı inanç ve davranış açısından sorumlu kılan akıl da birinci kategorideki akıldır.¹⁰

Kur’ân-ı Kerîm’de akıl, hem idrak etme melekesi hem de bu yetenekle elde edilen bilgi anlamında kullanılmıştır. Ayetlerde bu kavram, bilenlerin ancak akıl sahibi olabildiklerini ve bilgiyi elde etmenin de ancak akıl yeteneğiyle mümkün olabileceği şeklinde paradoksal olarak ifade edilmiştir.¹¹ Aynı şekilde Kur’ân-ı Kerîm’in akılla ilgili vurgusunda aklın bir mihenk olduğu, onun vesilesiyle elde edilen bilgi ve başarının yine onun ölçütlerine göre kullanılması gerektiği uyarısı yapılmış aksini yapanların ise bu durumun olumsuz sonuçlarına

8 Bolay, “Akıl”, 2/238-242.

9 Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî, (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412), 577-578.

10 Bolay, “Akıl”, 2/238-242.

11 el-Ankebût 29/43; el-Bakara 2/171.



katlanmaları zorunlu olduğu belirtilmiştir.¹² İlahi hitapta kâinattaki düzen ve gayenin anlaşılması ve böylece yüce bir yaratıcının varlığına ulaşılması vazifesi de akla bir sorumluluk olarak havale edilmiştir.¹³

Kur'ân'da varlığı idrak etme, anlama ve neden sonuç ilişkilerini kurma yeteneği sadece akıl kavramıyla sınırlandırılmamıştır. Akıl kavramıyla birlikte varlığı ve olayları daha kapsayıcı, içsel, dışsal, duygusal, ruhsal ve sezgisel olarak anlamlandırmayı ifade eden ve daha kuşatıcı olan, kalb, fuâd, fıkıh, fıkır/tefekür, tedebbür, tezekkür, i'tibâr/ibret, en-nühâ, hicr, hilm, hikmet ve lüb/elbâb kavramları da kullanılmıştır.¹⁴ Böylece Kur'ân üslubu, insanı nedensellik ve determinist yaklaşımın katı kurallarına bağlı kalmaktan kurtarmıştır. Zira her şey akılla bilinir ancak akıl her şeyi kuşatıcı değildir. İnsanın özellikleri arasında akıldan daha kuşatıcı olanları vardır ve akılı destekleyen birçok latifeleri bulunmaktadır.¹⁵

B. Hadislerde Akıl

Bazı hadislerde akıl, anlama melekesi ve daha çok davranışların sebebi olarak ifade edilmiştir.¹⁶ Hadislerde de ayetlerde olduğu gibi aklın sebep olduğu ve olacağı sonuçlara dikkat

12 Yûnus 10/100; Bolay, "Akıl", 2/238-242.

13 el-Bakara 2/242.

14 Ahmet Yazıcı, "Kur'ân Bütünlüğünde Akıl-Vahiy İlişkisi", *Akıl Kitabı -Dini İlimlerde Akıl-* ed. Turgut Akyüz (İstanbul: Ravza Yayınları, 2020), 3/16.

15 Âmmâre, *Makâmu'l-akl fî'l-İslâm*, 10-12.

16 Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyri, *el-Câmiu's-sahih*, thk. Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Dâru İhyâ't-Turâsi'l-Arabî, ts.), Hadis No: 12; Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Dâru İhyâ'i'l-Kütübî'l-Arabî, ts.), Hadis no: 3487, 4003; Ebü Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülbâki, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), Hadis No: 4679; Bolay, "Akıl", 2/238-242.



çekilmiştir. Yani ahlaki ve nihai sonuç olarak insanının ve insanlığın lehine doğuracağı neticeler üzerinde durulmuştur. Bir hadiste akıllı ve iradeli insanı ifade eden “keyyîs” kelimesi kullanılmış ve bununla nefis arzularıyla mücadele edip sonsuz hayatı kazanan güçlü iradeye sahip bir insan portresi çizilmiştir. “Keyyîs” ifadesinin zıddı olarak da “âciz” kelimesi kullanılmıştır ki bu da iradesi zayıf bir insan tasviridir.¹⁷ Üzerinde tetkik yaptığımız eser, hadislere dayalı akli konu alan bir kaynak olduğu için hadislerdeki detayları değerlendirme kısmına havale edeceğiz.

2. İslam Tarihinde Akla Dair Yazılan Eserler

İslam düşünce tarihinde akılla ilgili yazıldığı bilinen en eski eser Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) *Mâhiyyetü'l-akl ve ma'nâhü ve ihtilâfü'n-nâs fih* isimli eseridir. Eser ilk defa Abdülkadir Ahmed Atâ, tarafından 1969 senesinde Kahire'de neşredilmiştir. Felsefi tarzda akılla ilgili yazılan en eski eser ise Ebû Yusuf Yakub b. İshak el-Kindî'nin (ö. 252/866) küçük çaplı *Fî'l-akl* isimli risalesidir. Dört sayfalık olan bu eser, Abdurrahman Bedevî tarafından Kindî'nin diğer felsefi eserleriyle birlikte *Resâ'il felsefiyye* mecmuası içinde 1973 senesinde Bingazi'de neşredilmiştir.

Kindî ekolüne mensup Ebü'l-Abbâs Ahmed b. et-Tayyib b. Mervân es-Serahsî'nin (ö. 286/899) *Kitâbu'l-akl* isiminde bir eserinden bahsedilse de kendisine nispet edilen diğer eserleri

17 Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî (ö. 204/819), *el-Müsned*, thk. Abdülmuhsin et-Türki, (Mısır: Dâru Hecer, 1419/1999), 2/445; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (ö. 241/855), *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, (Müessesetür-Risâle, 1421/2001), 28/350.



gibi bu eseri de günümüze ulaşmamıştır.¹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Hasen Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) yazmış olduğu *el-Akl ve'l-hevâ* isimli eserinde akıl iman arasındaki ilişkiyi ve onun zıddı olarak kabul ettiği "hevâ" kavramıyla mukayesesini değerlendirmiştir. Yani güzel davranışların sebebi olan akıllı ve kötü davranışların sebebi olan anlayışsızlığı ele almıştır.¹⁹

Akla dair eser yazdığı bilinen Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (ö. 354/965), *Ravdatü'l-'ukalâ' ve nüzhëtü'l-fudalâ'*, isimle eserinde kısaca akıldan bahsettikten sonra eserin geri kalan kısmında akıllı bir insanın davranışlarına dair bilgi ve ahlak kurallarını işlemiştir.²⁰

Felsefi anlamda İslam düşünce tarihinde akılla ilgili yazılan en önemli eser Fârâbî'nin (ö. 339/950) *Me'âni'l-'akl* isimli eseridir. Fârâbî, bu eserinde akıllı birçok yönden ele almış ve aklın çeşitli tanımlarının olduğunu öne sürmüştür. Oryantalistlerin dikkatini çeken bu eser, Alman Şarkiyatçı Friedrich Dieterici tarafından *es-Semeratü'l-merdiyye* isimli mecmuanın içinde 1890 tarihinde Leiden'de bastırılmıştır. Eser daha sonra 1907-1938 yılları arasında birkaç defa Kahire ve Beyrut'ta da basılmıştır. Fârâbî'nin bu eseri, Hilmi Ziya Ülken ve Kıvâmüddin Burslan tarafından Türkçeye çevrilmiş ve 1940'ta İstanbul'da basılmıştır.²¹

18 Katib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esmâ'il-kütübi ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 2/1439; İlhan Kutluer, "İbnü't-Tayyib es-Serahsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/230-232.

19 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Hasen Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932), *el-Akl ve'l-hevâ*, eş-Şâmile, 1-7.

20 Bk. Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Ravdatü'l-'ukalâ' ve nüzhëtü'l-fudalâ'*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 14-289.

21 Heyet, *Mûcezu dâreti'l-meârifî'l-İslâmiyye*, (Merkezuş-Şârîka, 1418/1998), 2/404; Mahmut Kaya, "Fârâbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1995), 12/145-162.



İbn Sînâ (ö. 428/1037), akli ve akılla ilgili birçok kavramı eserlerinde detaylı bir şekilde ele aldığı halde doğrudan akılla ilgili bir eserden bahsedilmemektedir. İbn Sînâ'ya *el-Ukûl* isminde bir eser nispet edilse de aidiyeti konusunda tartışma yaşanmıştır.²²

Gazzâlî (ö. 505/1111) birçok eserinde akla dair değerlendirmelerde bulunmuştur. Özellikle *İhyâu ulûmi'd-dîn*, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* ve *Tehâfütü'l-Felâsife* isimli eserlerinde çokça akla vurgu yapmış ve akli bütün yönleriyle izah etmeye çalışmıştır.²³

Endülüslü muhaddis İbn Abdülber'in (ö. 463/1071), *el-Akl ve'l-ukalâ'* isminde bir eserden söz edilmektedir. Ancak bu eser de günümüze ulaşmamıştır.²⁴

Akl, ruh ve nefsin mahiyeti ile ilgili eser yazan bir diğer âlim de İbn Teymiyye'dir. *el-Akl ve'r-ruh* isimli eserinde akıl, ruh ve nefsin hakikati ile ilgili filozofların görüşleriyle Ku'ân ve sünnetteki bunların mahiyetini mukayese ederek değerlendirmiştir. Eser, Târık Suûd tarafından yayına hazırlanmış 1408/1988 tarihinde Dımaşk'ta bastırılmıştır.²⁵ Ahmed b. Muhammed el-Cürcânî eş-Şâfiî (ö. 482/1089), *el-Muâyât fi'l-akl* isimli fıkha dair bir eser yazmıştır. Şii âlim Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin (ö. 1110/1698-99) *Kitâbu'l-akl ve'l-ilm*

22 Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ/Eserleri" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul TDV Yayınları, 1999) 20/337-345.

23 Mahmûd Âmmâre, *Makâmu'l-akl fi'l-İslâm*, 88-107.

24 Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî, *Vefeyâtü'l-âyân*, thk. İhsân Abbâs, (Beirut: Dâru Sâdir, 1994), 7/67; Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Zirikli ed-Dımaşkî *el-A'lâm*, 15. Baskı, (Dâru'l-Melâyin, 2002), 8/240.

25 İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî. *el-Akl ve'r-ruh*, Yayına Hazırlayan Tarık es-Suud, (Dımaşk: Daru'l-Hicre, 1408/1988), 1-8.



ve'l-cehl isminde itikadi ve ahlaki konuları ihtiva eden bir esere yazmıştır.²⁶

İsmailî mezhebinin daisi olan Kirmani (ö. 411/1020) *Râ-hatü'l-'akl* isminde yazmış olduğu eserinde varlık ve oluşumu, tabiat ve mahiyeti, madde, ulvî ve süflî cisimler, yeryüzü ve üzerindeki bitki ve canlıların nefisleri ve çeşitleri gibi konuları felsefî bir üslûpla incelemiştir.²⁷ Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ise *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl* isminde kelâma dair bir eser yazmıştır. Burada dikkat çeken mesele İslam âlimlerinin eserlerine akıl kelimesini isim vermelerinin bir gelenek olmasıdır. Böylece onların esasen eserlerinde işlenen konuların akla ve hakikate uygunluğunun vurgusu yapılmıştır.²⁸

Bunların haricinde İslam düşünce tarihinde doğrudan akılla ilgili bir eser yazmasalar da akıl hakkında fikir beyanında bulunun birçok ilim adamı bulunmaktadır. Başta kelimacılar, İbn Rüşd, İbn Tufeyl, İbn Arabî, İbn Miskeveyh, Ebü'l-Berekât, Meşşâiler, İhvân-ı Sefâ, Muhammed Abduh ve daha birçok ilim adamı ve ekoller akıl hakkında fikir beyanında bulunmuşlardır.

3. İbn Ebi'd-Dünyâ'nın Hayatı

Tam künyesi Ebü Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî şeklindedir. İbn Ebi'd-Dünyâ künyesiyle meşhur olmasına rağmen bu künyeyle neden şöhret bulunduğu konusunda kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. İbn

26 Zirikli, *el-A'lâm*, 6/48.

27 Farhad Daftary, "Hamîdüddîn Kirmânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/63-64.

28 Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/85-89.



Ebi'd-Dünyâ, İslam medeniyetinin altın çağı olarak kabul edilen Abbâsi hilafetinin birinci döneminin sonu olan Halife Me'mûn zamanında 208'de (823) Bağdat'ta doğdu ve burada yetişti. Bu dönem, yabancı eserlerin Arapçaya çevrilmesiyle nakli ilimlerin yanında akli ilimlerin de zirve yaptığı ve her türlü fikri mekanizmasının güçlü olduğu bir dönemdi. Bu asırda üç kıtada güçlü olan Müslümanlar, bu bölgelerdeki ilmi birikimleri ana kültür merkezleri olan Bağdat'a taşımışlardı. İbn Ebi Muhammed b. Ubeyd, dönemin önemli bir ilim adamıydı. İlk tahsilini babasından aldı. Ailesinin içinde bulunduğu ilmi çevre onun ilmi kişiliğinin ve düşünce dünyasının erken dönemde oluşmasında etkili oldu. Daha on yaşına girmeden büyük hadis hafızlarından istifade etti. Dönemin meşhur âlimleri olan Ahmed b. Hanbel, Halef b. Hişâm, Ali b. Ca'd el-Cevherî, İbn Sa'd, Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b. İbrâhim ed-Devrakî, Ahmed b. Menî', İbrâhim b. Saîd el-Cevherî, Bişr b. Velîd el-Kindî, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, İbn Sellâm el-Cumahî ve Ebû Kılâbe er-Rekâşî'den hadis ve fıkıh dersleri aldı. Buhârî'nin ve diğer *Kütüb-i Sitte* yazarlarının bazı hadis şeyhlerinden de istifade edip rivayetler aktardı.²⁹

Ailesinin desteği ve onun ilgi ve merakı, İbn Ebi'd-Dünyâ'nın dönemin çok sayıda büyük ilim adamından istifade etmesine vesile oldu. Sayıları iki yüzü bulan hocaları arasında düşünce ve üslup olarak asıl etkilendiği kişi zühd ve rekâk alanında eser yazmakla meşhur olan hocası Muhammed b.

29 İbn Ebi'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî (ö. 281/894) *el-İşrâfî menâzili'l-eşrâf*, thk. Necm Abdurrahman Halef, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1411/1990), 47 (Giriş); İbrahim Hatiboğlu, "İbn Ebi'd-Dünyâ" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/457-462.



Hüseyin el-Bürçülânî oldu.³⁰ Aralarında kendi hocalarının ve İbn Mâce'nin de olduğu birçok hadisçi kendisinden rivayetler nakletti.³¹

İbn Ebi'd-Dünyâ sefî itikadını benimsemiş zahit meşrep bir Hanbelî fakihiydi. Aynı zamanda iyi bir eğitimci olan İbn Ebi'd-Dünyâ, Abbâsî halifelerinden Mu'tezîd ve Müktefî'nin müeddibliğini yaptı ve toplumun birçok ileri gelenlerinin yetiştirilmesinde katkıda bulundu.³² Yazmış olduğu hadis, fıkıh, tarih, eğitim, ahlak, zühd ve rekâk (tasavvuf ve ince ruhluluk) meselelerini konu alan yüzlerce eseriyle içinde bulunduğu toplumun ve gelecek nesillerin erdem sahibi olmasını hedefledi. Müslüman toplumun ve devrin de ihtiyaçlarını dikkate alarak eser yazan İbn Ebi'd-Dünyâ, ahlak ve erdem konusundaki telif çalışmalarını ömrünün sonuna kadar sürdürdü.³³

İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarında eser yazan İbn Ebi'd-Dünyâ'nın iki yüzden fazla eseri olduğu ileri sürülmüştür.³⁴ Eserlerinin çoğu eğitim, erdem, adap ve ahlaka dairdir. Züht, takva, karakter ve irade terbiyesine dair yazdıklarıyla bir çığır açtı. Kendisinden sonra gelen başta Gazzâlî olmak üzere eğitim, ahlak ve erdeme dair eser yazma hususunda çaba gösteren bütün ilim adamlarını etkiledi. Çok yönlü bir âlim olan İbn Ebi'd-Dünyâ, siyer ve İslâm tarihine dair yazdığı otuz-

30 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3. Baskı, (b.y. Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 13/397-398.

31 Ebû Abdillâh Salâhuddîn Muhammed b. Şâkir b. Ahmed el-Kütübî ed-Dârânî ed-Dımaşkî, *Fevâtü'l-vefeyât*, thk. İhsan Abbâs, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1974), 2/228-229.

32 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, thk. Lutfi Muhammed es-Sağîr ve Necm Abdurrahman Halef, (b.y. Dâru'r-Râye ts.), 21 (Giriş); el-Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, 2/228-229.

33 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (b.y. Dâru'r-Râye ts.), 22 (Giriş).

34 Hatiboğlu, "İbn Ebi'd-Dünyâ", 19/457-462.



dan fazla eserleriyle de iz bıraktı ve kendisinden sonra gelen tarihçilere önemli bir birikim bıraktı.³⁵

İbn Ebi'd-Dünyâ, evrensel değerler konusunda ortaya koyduğu görüşleriyle ve bu alanda yazdığı eserleriyle daha erken dönemlerden itibaren farklı toplumların ve diğer din mensuplarının da dikkatini çekmiştir. Özellikle onun diğer dinlerdeki ve kültürlerdeki erdemleri, İslami değerlerle özümseyerek aktarması ve bunu bir hayat felsefesi haline getirmesi İslam felsefe geleneğiyle rivayet geleneğini barıştırmasına ve sile olduğu öne sürülmüştür.

Evliliği ve çocukları hakkında kaynaklarda bilgi bulunmayan İbn Ebi'd-Dünyâ, 14 Cemâziyelevvel 281/894 Bağdat'ta vefat etti ve burada bulunan Şûnîziyye mezarlığına defnedildi.³⁶

4. Eserleri

Çeşitli konularda ve İslami ilimlerin hemen her alanında eser yazan İbn Ebi'd-Dünyâ, yoğun olarak ahlak, zühd-tasavvuf (manevi eğitim), İslam tarihi, tabakat ve siyer konularında eserler yazmıştır. İbn Ebi'd-Dünyâ, karakter eğitimini, sosyal bir varlık olarak insanın çeşitli konulardaki yapması gereken işleri, aile idaresi ve ekonomi dâhil birçok konuyu İslam perspektifiyle ele alıp işlemiştir. *İbn Ebi'd-Dünyâ ve tahkiku kitâbihi es-samt ve âdâbu'l-lisân* (Beyrut: Dâru Garbi'l-İslâmî) unvanıyla doktora çalışması yapan Necm Abdurrahman Haleb, yazma ve matbu olarak kütüphanelerde ona ait 217 eserin ismini tespit ettiğini ifade etmiştir.³⁷ Biyografi ve tabakatla

35 Hatiboğlu, "İbn Ebi'd-Dünyâ", 19/457-462.

36 İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramadân, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1417/1997), 230; İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-İsrâf fi menâzili*, 47 (Giriş).

37 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-İsrâf fi menâzili*, 94 (Giriş).



ilgili eser yazan müellifler, İbn Ebi'd-Dünyâ'nın çoğu eserlerinden bahsetmişlerdir. Başta İbnü'n-Nedîm olmak üzere Zehebî, Katib Çelebi, Bağdatlı İsmail Paşa, Hayreddin Zirikli ve Kettâni eserlerinin isim ve sayılarını işlemişlerdir. Toplamda 162 eserden bahseden Zehebî, İslam tarihine dair yazdığı 33 eserinin isimlerini de sıralamıştır. Ayrıca İbn Ebi'd-Dünyâ'nın eserlerini müstakil olarak konu alan bazı mu'cem ve fihristler de yazılmıştır.³⁸

5. *el-Akl ve fadlüh* İsimli Eserin İbn Ebi'd-Dünyâ'ya Aidiyeti Meselesi

İbn Ebi'd-Dünyâ'nın biyografisini yazan bütün kaynaklar ona ait böyle bir eserden bahsetmişlerdir. Kitabın ismi konusunda küçük farklılıklar olsa da ona aidiyeti konusunda herhangi bir ihtilaf söz konusu olmamıştır.³⁹ Ayrıca kütüphanelerde bulunan bu eserin bütün yazma nüshaları ona nispet edilmiştir. Müellifin bu eseri ilk defa *el-Yakîn* adlı eseriyle birlikte Zâhid Kevserî (Kahire 1365/1946) tarafından neşredilmiştir. Daha sonra yine *el-Yakîn* ile birlikte Mecdî Fethî Seyyid Ramazan 1407/1987 tarihinde yayınlanmıştır. Ayrıca Mecdî Seyyid İbrâhim 1407/1988'de Bulak'ta *Kitâbü'l-'Akl ve fadlüh* adıyla; Lutfi Muhammed es-Sağîr 1408/1989'da Riyad'da *Mecmû'atü resâ'ili İbn Ebi'd-Dünyâ* içinde neşretmiştir. M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl 1414/1993'te Beyrut'ta neşrini yapmış ve diğer bir baskısı da Ebû Meryem Mecdî Fethî İbrâhim tarafından Kahire'de tarihsiz bir şekilde neşredilmiştir.

38 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-İşrâf fî menâzili*, 94 (Giriş); İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 230; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13/397-398; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, (İstanbul: Dâru İhyâti't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 1/442; Zirikli, *el-A'lâm*, 4/118; Hatiboğlu, "İbn Ebi'd-Dünyâ", 19/457-462.

39 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13/403; Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1439.



6. İbn Ebi'd-Dünyâ'nın *el-Akl ve fadlüh* İsimli

Eserinin Muhtevası

A. *Akla Dair Hadislerin Sıhhat Derecesi*

Akl hakkında nakledilen hadisler sıhhat derecesi açısından tartışma konusu olmuş ve bu konuda varid olan merfu hadislerin sıhhati ehl-i hadis tarafından tenkit edilmiştir.⁴⁰ Bu konudaki ulemanın tavrı hadisin içeriğinden ziyade genelde akla dair hadis rivayet edenlerin kişiliği ve düşüncesiyle ilgili olmuştur. Yanı daha çok ravinin sika olup olmadığı veya ravinin mezhebi ve görüşüyle alakalı olmuştur. Dolayısıyla hadisin ravi silsilesinde zayıf bir ravinin bulunması veya ilgili hadis ravisinden birinin o dönemde aykırı görülen bir ekole mensup olması durumunda rivayeti sahih kabul edilmemiştir. Ancak İbn Ebi'd-Dünyâ'nın *el-Akl ve fadlüh* isimli eserini neşreden Zâhid el-Kevserî, bu konudaki bütün eleştirilere makul cevap verdikten sonra aklın fazileti hakkında nakledilen rivayetlere yöneltilen eleştirilerin isabetli olmadığını beyan etmiştir. Ayrıca bu eserin rivayet silsilelerinin çoğunda ismi bulunan ve zayıf ravi olarak kabul edilen Dâvud b. el-Muhabber, Kevseî tarafından sika olarak kabul edilmiş ve rivayetlerinde herhangi bir problemin bulunmadığı öne sürülmüştür.⁴¹ Burada dikkat çeken asıl husus rivayet ilminin temsilcileri olan hadisçilerin akla değer atfeden hadislere karşı tutumlarıdır. Zira tamamen rivayete dayalı olan bir geleneğin, daha çok felsefi ve akli değerleri ön plana çıkaranlara karşı tutumları pek de olumlu olma ihtimali gözükmemektedir. Oysa başta Ku'ânı-ı Kerîm'in onlarca ayetiyle akla değer verip vurgu yapması

40 İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Ravdatü'l-'ukalâ' ve nüzhetü'l-fudalâ'*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 16.

41 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadlüh*, (b.y. Dâru'r-Râye, ts.), 16 (Giriş).



ve insanın bütün kıymet ve sorumluluğunun akılla değerlendirilmesi hadisçilerin iddialarının aksi yönündedir.

Hadis temsilcileri, Mutezile olmakla itham ettikleri Dâvud el-Muhabber'in Mutezile mezhebinin akla verdiği değeri ön plana çıkarmak için özellikle bu hadisleri aktardığı iddia etmişlerdir.⁴² Ancak bu iddialar *el-Akl ve fadlüh* isimli eserin ilmi kıymetini düşürmemektedir.

Farklı mezhep ve meşreplere mensup birçok İslam uleması, akla dair eser yazmışlardır. Yazdıkları her bir eser, kendi durumuna göre bir değeri haizdir ve ilmi bir seviyesi vardır. Ancak İbn Ebi'd-Dünyâ'ya ait *el-Akl ve fadlüh* isimli eser birkaç yönden önem arz etmektedir:

- İbn Ebi'd-Dünyâ, akla dair bütün bilgilerini bir hadisle veya bir eserle veya bir şiirle delillendirmiştir.
- İbn Ebi'd-Dünyâ, bu konudaki tenkitlerden dolayı merfu hadisleri az zikretmiştir.
- İbn Ebi'd-Dünyâ, akıl hakkındaki değerlendirmelerde ifrat ve tefritten kaçınmıştır.⁴³

B. Eserin Muhtevası

İbn Ebi'd-Dünyâ eserinde aklın fazileti ve aklın davranışa yansımaları ile ilgili yüzü aşkın hadis, eser ve şiire yer vermiştir. Eserde yer alan bilgiler bizzat müellif tarafından konu başlığına göre tasnife tabi tutulmasa da eseri neşre hazırlayanlar bilgilerin dizilişinden yola çıkarak konu başlıklarını oluşturmuşlardır.

42 İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Takribu't-Tehzib*, thk. Muhammed Avvâme, (Suriye: Dâru'r-Reşid, 1406/1986), 200.

43 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadlüh*, 18 (Giriş).



Eserdeki bilgi dizilişinden çıkarılan konu başlıkları ve muhtevası aşağıya çıkarılmıştır:

Akıllı insanın varacağı yer cennettir

İbn Ebi'd-Dünyâ, bu başlık altında naklettiği merfu bir hadiste “akıllı bir insanın, ne kadar hata işlerse işlesin netice itibarıyla bütün hatalardan kurtulup cenneti hak edeceğini” ifade etmiştir.⁴⁴ Bu ifade tartışmaya açıktır. Zira özellikle ahiret hayatıyla ilgili bir meselede sadece aklın ölçü kabul edilmesi problemlili gözükmemektedir. Ayrıca bu bilgi kaynağı itibarıyla da eleştirilmiştir.⁴⁵

Akıllı (bilge kişi) işinde kararludur

İbn Ebi'd-Dünyâ, başlığı altında akıllı insanın işlerinde tereddütsüz ve kararlı olduğunu vurgulamak üzere Ziyâd b. Ebîh'in kendisiyle ilgili alakalı bahsettiği bir sözüne yer vermiştir. Müellifin, böyle bir konuda İslam tarihinde yaptığı hatalarla birçok eleştiriye maruz kalan Ziyâd b. Ebîh'in hayatından ve sözünden delil getirmesi tenkide sebep olmuştur.⁴⁶

Fikir sahibi insanlarla bir arada bulunmanın akıllı insanların şenidir

Müellif, konuyu ifade etmek üzere tabiinden Muaviye b. Kurra'nın bir sözünü nakletmiştir. Bu söz, Sened yönüyle eleştiriye maruz kalsa da içerik itibarıyla bir problem oluşturmamaktadır.⁴⁷

Müminin kişiliği aklının seviyesine göre dir

Müellif, bu konuda naklettiği üç rivayetten ilkinin merfu hadis olarak nakletmiş ve Hz. Peygamber'in, (sav) “kişinin

44 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'ân, ts.), 21.

45 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (b.y. Dâru'r-Râye, ts.), 30 (Giriş).

46 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (b.y. Dâru'r-Râye, ts.), 31 (Giriş).

47 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'ân), 23.



şerefi dini iledir, kişiliği aklıyla, saygınlığı da ahlakıyladır” buyurduğunu ifade etmiştir. Yazar, konuyu pekiştirmek üzere Hz. Ömer’in şu sözüne de yer vermiştir: “Kişinin saygınlığı diniyle, asaleti aklıyla kişiliği ise ahlakıyla ölçülür.” İbn Ebi’ d-Dünyâ, bunlara ilave olarak Ebû Ca’fer el-Kureş’î’den bir şiire de yer vermiştir:

*İnsanın soyu onun davranışlarıdır
Davranışlarına bak nesebini gör
İnsanın saygınlığı malıyladır
Malı varsa kendini saygın zanneder
İnsanın süsü onun aklıdır
Aklın süsü de edeptir.⁴⁸
İdraki olanlar akıllı olanlardır*

İbn Ebi’ d-Dünyâ, Sâd suresi 45. ayetinde “**güçlü bir iradeye ve keskin bir kavrayış yeteneğine sahip olan İbrahim, İshâk ve Yakub’u hatırla**” geçen “**الأيدي والأبصار**” ifadelerinin iktidar ve idrak (vizyon) olduğunu Mücâhid’in yorumuyla açıklamıştır.⁴⁹

Akil inanç mukayesesi

İbn Ebi’ d-Dünyâ, Abdullah b. Ömer aracılığıyla Hz. Peygamber’e (sav) isnat ettiği merfu bir hadiste insanın inancının, aklının miktarıyla ilişkili olduğunu ifade etmiş ve Hz. Peygamber’in, (sav) “**insanların akıl seviyelerini bilmeden dindarlıklarının önemi olmadığını**” buyurduğunu aktarmıştır.⁵⁰ Çeşitli kaynaklarda hadis olarak yer alan bu ifade, birçok yönleriyle eleştirilmiştir.⁵¹

48 İbn Ebi’ d-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü’l-Kur’ân), 23, 24, 25.

49 İbn Ebi’ d-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü’l-Kur’ân), 26.

50 İbn Ebi’ d-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü’l-Kur’ân), 26.

51 İbn Ebi’ d-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (b.y. Dâru’r-Râye, ts.), 34 (Giriş).



Akıl seviyesine göre takva

Bu konuyla ilgili İbn Ebi'd-Dünyâ, akıl seviyesinin takvayla münasebeti hakkında Ebü'd-Derdâ'nın şöyle dediğini nakletmiştir: "Hz. Peygamber'e (sav) ashabından birinin ibadetiyle ilgili bilgi verilince onu akıl seviyesine göre takdir ederdi. Şayet akıllı biridir denilirse daha çok takdir ederdi. Eğer akıllı biri değildir denilirse takdir etmezdi."⁵² Ancak İbn'ül-Cevzî, böyle bir tutumun Hz. Peygamber'e (sav) isnat edilmesinin doğru olmadığını ifade etmiş ve bu hadisin uydurma olduğunu belirtmiştir.⁵³

İnsanların dereceleri akıl seviyelerine göre dir

İbn Ebi'd-Dünyâ, merfu bir hadis olarak yer verdiği bir rivatte "***insanların ahirette akıl seviyelerine göre derece sahibi olacaklarını ve Allah'a olan yakınlıklarının akıl seviyelerine göre olacağını***" ifade etmiştir.⁵⁴ Bu bilgi, aklı takdir etme konusunda güzel bir söz olarak nakledilse de sened ve içerik açısından eleştiriye tabi tutulmuş ve hadisin uydurma olduğu öne sürülmüştür.⁵⁵

İnsanlar akıl seviyelerine göre iyilik yaparlar

Müellif, insanların davranış ve ahlakının akıl seviyelerine göre şekillendiğini ifade etmek üzere merfu bir hadis nakletmiştir. Buna göre insanlar, akıl seviyelerine göre güzel davranış sergilemektedirler.⁵⁶ Çeşitli kaynaklarda yer alan bu bilgi bazı tenkitlere maruz kalmıştır.⁵⁷

52 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'an), 27.

53 İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdûât*, 1/173; İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (b.y. Dâru'r-Râye, ts.), 36 (Giriş).

54 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'an), 28.

55 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (b.y. Dâru'r-Râye, ts.), 37 (Giriş).

56 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'an), 28.

57 İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *el-Metâlibu'l-âliye bi zevâidi'l-mesânidi's-semâniye*, thk. Heyet, (b.y. Dâru'l-Âsime, 1420/2000), 12/89.



Allah kime akıl vermişse o kurtuluşa ermiştir

İbn Ebi'd-Dünyâ, aklını kullanıp hidayet yolunu seçme konusunda doğru tercih yapanı takdir eden Hz. Peygamber'in (sav) bir sözünü nakletmektedir. Burada daha önce putlara tapıp da sonra hidayet yolunu tercih eden ve geçmişte yaptığı yanlışlarının pişmanlığını dile getiren birine takdir mahiyetinde Hz. Peygamber'in (sav) ona "***Allah kime akıl vermişse o kurtuluşa ermiştir***" dediği ifade edilmiştir.⁵⁸ Bu söz, akli takdir etmekten ziyade akli doğru kullanmakla ilgili bir tebcil ifadesidir.

Kıyamet günü herkes akli kadar mükâfatlandırılır

İbn Ebi'd-Dünyâ'nın, bu konuda naklettiği bilgi çok tartışılmıştır. Zira hadis olarak yer verdiği bu ifadeye göre namaz, oruç, zekât, hac ve diğer bütün ibadet ve hayır işlerinin kurtuluş için yeterli olmadığı ifade edilmiş, ceza ve mükâfatın sadece akıl seviyesine göre verildiği bildirilmiştir.⁵⁹

Akli, Allah'ın yarattığı en hayırlı mahlûkudur

Müellif, bu konuda naklettiği hadislerle aklın, her türlü sorumluluğun sebebi olduğunu vurgulamış ve Allah'ın akıl nimetini sadece sevdiği kullarına lütfettiğini ifade etmiştir.⁶⁰

İmandan sonra en büyük nimet akıldır

İbn Ebi'd-Dünyâ, aklın en büyük nimet olduğunu ifade etmek üzere bazı rivayetlere yer vermiştir. Buna göre Allah'a imandan sonra en büyük nimet akıldır ve dünyada en büyük nimet akıl; ahirette ise en büyük nimet Allah'ın rızasıdır. Konunun tamamlayıcısı olarak dinin kâmil olması için aklın da

58 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'an), 29.

59 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'an), 30.

60 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'an), 31.



kâmil olması gerektiği ifade edilmiş ve kıyamet günü her türlü mükâfatın akıl seviyesine göre verileceği ifade edilmiştir.⁶¹

İnsanların en bilgilisi en akıllı olanıdır

Müellif, dünyada imrenilecek insanın akıllı insan olduğunu ve bilgili insanın da ancak akıllı insan olabileceğini Katâde'nin sözüyle ifade etmiştir.⁶²

İbadetin en hayırlısı akıl ile yapılandır

İbn Ebi'd-Dünyâ, Allah'a yapılan en faziletli ibadetin akıl ile (tefekkür ile) yapılanı olduğunu ve tefekkür olmadan okumanın hiçbir hayrı olmadığını tabiinden naklettiği sözlerle vurgulamıştır.⁶³

Şahit olanlar (bilge, adil) akıl sahipleridir

İbn Ebi'd-Dünyâ, Saîd b. el-Müseyyeb'den ***“Boşanan kadınlar iddetlerinin sonuna varınca, onları güzelce tutun, yahut onlardan güzelce ayrılın. İçinizden iki âdil kimseyi şahit tutun. Şahitliği Allah için dosdoğru yapın. İşte bununla Allah'a ve ahiret gününe inanan kimselere öğüt verilmektedir. Kim Allah'a karşı gelmekten sakınırsa, Allah ona bir çıkış yolu açar”***⁶⁴ ayetinde geçen iki adil kimseden maksadın iki akıllı kişi demek olduğunu nakletmiştir. Müellif adalet ile aklı özdeş olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca ilmin akıl sayesinde hayırlara sebep olabileceğini ifade etmiştir.⁶⁵

Allah akıllı olana değer verir

İbn Ebi'd-Dünyâ, Fecr suresi 2. ayetinde geçen ***“قسم لذي حجر”*** ifadesinden akıl sahibi insanın kastedildiğini ve bununla da

61 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'ân), 32-34.

62 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'ân), 34.

63 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'ân), 35.

64 Talak 65/2.

65 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'ân), 36.



akıllı insana değer verildiği bilgisini İbn Abbâs'tan nakletmiştir.⁶⁶

Âdem'e (a.s.) din, akıl ve güzel ahlak verilmiştir

Müellif, naklettiği bir rivayette Hz. Âdem'in akıl sayesinde diğer güzel sıfatları elde ettiğini ifade etmiştir. Kaynağı belli olmayan bir rivayete göre Allah Cebrail'i üç şeyle, din akıl ve güzel ahlak ile Âdem'e göndermiş ve bunlardan birini seçmesini emretmiştir. Âdem'in, akli seçmesi neticesinde diğer bütün güzelliklere de sahip olabilmıştır. Zaten din ve güzel ahlak da aklın ayrılmaz iki özelliğidir.⁶⁷

İnsanlarla iyi geçinmek akıllı bir insanın özelliğidir

İbn Ebi'd-Dünyâ, naklettiği bir rivayete göre aklın gereği olarak imandan sonra insanlarla güzel geçinmek olduğunu belirtmiştir.⁶⁸

Akıllı insanın sorumlulukları

Müellif, akıllı bir insanın ihmal etmemesi gerektiği dört husustan bahsetmiştir. Kaynağı Vehb b. Münebbih aracılığıyla Hz. Dâvud (a.s.)'in hikmetine dayanan bilgiye göre akıllı bir insan rabbine ibadet etmek için, nefisini sorguya çekmek için, dostlarıyla bir araya gelip hayırlı sohbet yapmak için ve nefsinin ihtiyaçlarını karşılamak için vakit ayırmalıdır. Ayrıca akıllı bir insan üç amaç için yola çıkar: Ahirete hazırlık yapmak, geçimini sağlamak ve helal lezzet elde etmek için. Akıllı insan zamanını boşa harcamamalı, dilini korumalı ve işine koyulmalıdır.⁶⁹

İnsanlar (akıl bakımından) üç çeşittir

66 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'ân), 36.

67 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'ân), 37,38.

68 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'ân), 38.

69 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'ân), 38.



İbn Ebi'd-Dünyâ, insanları akıl bakımından akıllı, ahmak ve facir olmak üzere üçe ayırmış ve özelliklerini şöyle sıralamıştır: Akıllı insan, soru sorulunca cevaplar, konuştuğu zaman isabet eder ve dinlediği zaman anlar. Ahmak insan, konuştuğu zaman acele eder, konuşturulduğu zaman korkuya kapılır ve kötü bir işe yönlendirilince yapar. Facir insan ise ona güvendiğin zaman ihanet eder, onunla konuşunca seni kızdırır ve ona sır verince sırrını saklamaz.⁷⁰

Kur'ân akıl sahiplerinin uyarıcısıdır

Müellif, Yâsin suresi “***Diri olanları uyarsın ve kâfirler cezayı hak etsinler diye***”⁷¹ ayetinde geçen diri kelimesinden maksadın akıl sahipleri olduğunu ve Kur'ân'ın akli sahiplerine uyarıcı olarak gönderildiğini beyan etmiştir.⁷²

İnsanlar akıllarına göre üstünlük sahibi olurlar

İbn Ebi'd-Dünyâ, Vehb b. Münebbih'ten naklettiği bir riayete göre ağaçların meyveleri bakımından birbirinden üstünlük sağladıkları gibi insanlar da akılları yönüyle birbirlerine üstünlük sağladıklarını ifade etmiştir.⁷³

Dünya ve ahirette üstünlüğün ve şerefin zirvesi akıldır

Müellif, bu konuyu Lokman Hekim'in oğluna verdiği nasihatiyle açıklamıştır. Lokman Hekim, oğluna: “Dünya ve ahirette şerefin zirvesi akıldır. Akıl insanın kusurlarını örter ve hatalarını düzeltir” demiştir. Ayrıca o, tabiinden Âmir b. Abdi Kays'in insanın akli eğer onu yanlışlardan korursa o insan akıllı insandır” sözünü de aktararak aklın pratikte bir yarar sağlamsıyla değer kazandığını ifade etmiştir.⁷⁴

70 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'ân), 39.

71 Yasin 36/70.

72 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'ân), 40.

73 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'ân), 40.

74 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'ân), 41.



Aklın çeşitleri

İbn Ebi'd-Dünyâ, akılı iki çeşit olarak görmüştür. Ona göre, biri tecrübeyle şekillenmiş olan diğeri ise tabii/fitri akıldır. İkisi bir insanda birleşirse karşı konulmaz bir güç olur. İkisi tek tek değerlendirilse tabii/fitri akıl daha üstün kabul edilir. Akıl tecrübeyle olgunlaşır.⁷⁵

Akıllı insan, olgunluğuyla bilgisizliğini kontrol eden insandır

İbn Ebi'd-Dünyâ, aklını bir kontrol mekanizması olduğunu vurgulamak üzere şu rivayetlerle açıklamıştır: 120 sene yaşamış olan Verd b. Muhammed'e aklın ne olduğu sorulmuş o da şöyle cevap vermiştir: Akıl, senin sabrınla, olgunluğunla cehaletini ve hevesini kontrol edebilmendir. Süfyân b. Uyeyne, insanların akıllı oluşunu konuşmasından değil yaptığı davranışından anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir.⁷⁶

Akıllı insan, Allah'ın emirlerine bağlı kalandır

İbn Ebi'd-Dünyâ akıllı insan olmanın dünya işlerini başarabilmekle olmadığını asıl akıl sahibi olmanın Allah'ın emirlerine bağlı kalmakla mümkün olduğunu hatırlatmıştır. Ayrıca o, bütün işlerde başarının ilk şartı akıl olduğunu, yol göstereni ilim, elde etmek için yola koyulmanın ve üstesinden gelmenin şartı da sabır olduğunu naklettiği rivayetle vurgulamıştır.⁷⁷

Akıl tecrübelerden ibarettir

İbn Ebi'd-Dünyâ, tecrübenin önemini vurgulamak üzere aklın tecrübeden ibaret olduğunu aktarmıştır. Ayrıca müellif, mesafeli durmanın ve iletişime geçmemenin suizan olduğunu,

75 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'ân), 41-42.

76 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'ân), 42.

77 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'ân), 42-43.



akıllı insanın karşılıklı etkileşim içinde olması gerektiğini naklettiği rivayetlerle beyan etmiştir.⁷⁸

Olgunluğun alametleri üç şeydir

İbn Ebi'd-Dünyâ, olgun ve mazbut bir insanın üç özelliği olduğunu, bunların o insanda bulunması durumunda o insanın düzgün olacağını; olmadığı durumda ise güvenilir olmadığını aktarmıştır. Bu özellikler, insanın akıl seviyesi, dindarlığı ve geçim durumudur. Ayrıca insanlarla bir araya gelmenin insanın aklını (bilgisini) geliştirdiğini aktarmıştır.⁷⁹

Uzun süre tefekkür ve

fikir alış verişi yapmak akli zenginleştirir

İbn Ebi'd-Dünyâ, naklettiği bilgilerde tefekkürün zihni aşladığını ve başkasıyla fikir alış verişinde bulunmadan kendi kanaatinin doğru olduğuna hükmetmemek gerektiğini vurgulamıştır. Müellif, ayrıca danışarak verilen kararın başarı için daha etkili olduğunu ifade etmiştir.⁸⁰

Fikir birliği yapmanın fazilet oluşu

Müellif, zor işleri başarıma yolunun ortak fikir oluşturmakla mümkün olduğunu aktarmış ve insanın her konuda da bir fikir sahibi olmasının doğru bir davranış olmadığını beyan etmiştir.⁸¹

Kişinin fazileti aklıyladır

Müellif, tabiinden tefsirci Dahhâk b. Müzahim'den faziletin ölçüsünün çok ibadet etmekle, çok takva olmak veya âlim olmakla olmadığını faziletin asıl ölçüsünün insanın aklını seviyesi olduğunu aktarmıştır. Dahhâk, ahmak bir insanın

78 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'ân), 43.

79 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'ân), 44.

80 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'ân), 45.

81 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'ân), 46.



vereceği zarar günahkâr bir insanın vereceği zarardan daha büyük olabileceğini söylemiştir.⁸²

Aklın direği güzel huydur

Müellif, aklın dayanağının olgunluk olduğunu işlerin ilerlemesinin sabırla mümkün olduğunu ve hayırlı işlerin aklın yansması olduğunu aktarmıştır. Müellif, aklın kıymetinin bilinmesi gerektiğini akıllı insan bulmanın zor olduğu günlerin ortaya çıkacağını vurgulamıştır.⁸³

Ahir zamanda aklın durumu

İbn Ebi'd-Dünyâ, aklın geleceğiyle ilgili bazı rivayetlere yer vermiştir. Bu rivayetlerde bazı âlimler, aklın değerinin bilinmesi gerektiğini, ileride aklın az olacağı ve akıllı insan bulmanın zor olacağı zamanların geleceği ifade etmişlerdir. Yine bu rivayetlere göre insanın aklının sorgulaması gerektiği, bazı zamanlarda ahmaklığın arttığı ve gün gelir ahmaklığın revaç bulacağı ifade edilmiştir.⁸⁴

Akıllının konuşması baldan tatlıdır

Müellif, akıllı insanlarla sohbet edip bir arada bulunmanın her şeyden daha zevkli olduğunu Muğîre b. Şu'be ve Ziyâd b. Ebîh'n sözleriyle açıklamıştır.⁸⁵

Akıl ve ibadet sahibi olanlar ilim talep eder

Müellif, gerçek manada ilim peşinde koşanların akıl ve ibadet sahibi insanlar olduğunu bir rivayetle beyan etmiştir.⁸⁶ Müellif, tabiinden Şa'bi'nin görüşü olarak aktardığı bu açıklama muhtemelen dini ilimlerle ilgilidir.

82 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'ân), 46.

83 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'ân), 47-48.

84 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'ân), 48-49.

85 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'ân), 49.

86 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'ân), 50.



Akıllı insan iyilik peşine düşen ve şerden kaçandır

İbn Ebi'd-Dünyâ, aklın pratik yönüne dikkat çekmiştir. Ona göre asıl olan çok akıllı veya çok zeki olmak değil bu akıl ve zekânın davranışa yansımasıdır. Dolayısıyla asıl akıllı insan, iyiliği ve kötülüğü tanıyan insan değil, gerçek akıllı insan, iyiliği bilip iyiliği işleyen ve kötülüğü tanıyıp ondan kaçınandır. Ayrıca yanlışla düştükten sonra çözüm bulup kurtulmak mesele değil asıl doğru olan yanlışla düşmemeye gayret göstermektir.⁸⁷

Yapmak söylemekten daha iyidir

Müellif, burada da aklın ve zekânın ameli yönüne vurgu yaparak asıl olan doğruların eyleme dönüşmesi olduğunu aktarmıştır. Eyleme dönüşmediği takdirde hikmetli sözler söylemenin bir anlam ifade etmediğini beyan etmiştir.⁸⁸

Cahil kimse insanlar arasında da olsa gurbettedir

Müellif, gurbetin uzaklarda yaşamaktan ibaret olmadığını gerçek gurbetin bilgisizlik ve iletişimsizlik olduğunu aktarmıştır. Bu nedenle akıllı insanın hiçbir yerde gurbet yaşamaz ve her yeri kendi vatanı bilir.⁸⁹

Akılsız (aklın ölçülerine uymayan) bilgide hayır yoktur

Müellif, burada yine aklın pratik yönüne dikkat çekerek aklın ve bilginin insanın hayatında davranış olarak yansımaları gerektiğini belirtmiştir. Dolayısıyla ölçsüz bir ilmin fayda sağlamadığını, Allah katında en değerli insanın bildiğiyle amel eden ağırbaşlı insan olduğunu vurgulamıştır.⁹⁰

87 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'ân), 51.

88 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'ân), 51-52.

89 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'ân), 52.

90 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'ân), 53.



Akıllı olanın rahatı var mı?

İbn Ebi'd-Dünyâ, akıl sahibi insanların sorumluluk sahibi insanlar olduğu için her zaman bir işle meşgul olduklarını ifade etmiştir. İlahi hitapta da kendilerine değer verildiği için de **“Ey akıl sahipleri bana karşı gelmekten sakının”**⁹¹ ifadesiyle uyarılmışlardı. Dolayısıyla müellif, akılı olan rahatı olmaz demeye çalışmıştır.⁹²

Güzel soru sormak akli (bilgiyi) artırır

Müellif, bilgiyi öğrenme usulünün bilinmesinin bilgiyi artırdığını, öğrenmede sınır olmadığını ve kendini yeterli görenin ahmak olduğunu birkaç rivayetle aktarmıştır. Müellif, hafızanın bir kaba benzediğini akıl ve bilginin de madenler olduğunu kap madenlerle doldurulmazsa boşalacağını ifade etmiştir. Ayrıca o, aklın ruhun ve bedenin yöneticisi olduğunu onsuz hayatın ve hiçbir işin dönmediğini beyan etmiştir.⁹³

İnsanlarla iyi geçinmek aklın yarısıdır

İbn Ebi'd-Dünyâ, aklın sosyal boyutuna vurgu yapmak üzere birkaç rivayete yer vermiştir. Buna göre akıllı insan zeki ve sosyal olan insandır ve insanlarla iyi geçinmek aklın yarısıdır. Ayrıca müellif, aktardığı bilgilere göre bir insanın kendisini yönetecek kadar aklının olmaması durumunda naklettiği bilgilerin kendisine faydası olmayacağını vurgulamıştır. Müellifin naklettiği bir diğer rivayette **“Allah’a itaat edin. Peygamber’e itaat edin ve sizden olan ulu’l-emre (idarecilere) de”**⁹⁴ ayetinde geçen “ulu’l-emr” ifadesinin Mücâhid tarafından akıl sahibi insanlar olarak yorumlandığını bildirmiştir.⁹⁵

91 Bakara 2/197.

92 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'an), 53-54.

93 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'an), 54-55.

94 Nisa 4/59.

95 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'an), 55-57.



Akıl bakımından insan çeşitleri

Müellif, insanların birbirlerinin görüşlerine ihtiyaçları olduklarını beyan ederek konuya giriş yapmış ve Hz. Ömer'in insanları tasnif konusundaki beyanına yer vermiştir. Hz. Ömer, fikir bakımından insanları üçe ayırmıştır. Birincisi kendi görüşüyle isabetli karar verendir, ikincisi, ihtiyaç anında başkasının görüşlerinden yararlanandır ve üçüncü tip ise ne kendi becerebilir ne de başkasından yardım alır. Öylece ortada kalır. Müellif, aynı konuda Hz. Hüseyin'in tasnifini de aktarmıştır. Buna göre dört çeşit insan vardır: Malı olup fakat ahlakı olmayan, ahlakı olup fakat malı olmayan, ne malı ne de ahlakı olan ki bu tip insanların en şerlileridir. Son olarak da hem ahlakı güzel olan hem de malı olan tiptir ki bunlar da insanların en faziletli olanlarıdır.⁹⁶

Halil b. Ahmed'in insan tanımları

Müellif, eserinde Halil b. Ahmed'in insanları dörtlü tasnifine yer vermiştir. Bu dört sınıftan üçü ile muhatap olunabilir. Ancak bir sınıfla muhatap olunmaması gerekir. Bir insan bilgi sahibidir ve bildiğinin de farkındadır bunla muhatap olunur. Bir insan bilmiyor ve bilmediğini de bilmiyor bununla da muhatap olunabilir. Bir insan bilmiyor ve bilmediğini biliyor bununla da muhatap olunur. Bir insan bilmiyor fakat bildiğini zannediyor bunula muhatap olunmaz.⁹⁷

Mansur b. Mu'temir'in dualarından

İbn Ebi'd-Dünyâ, eserinde tabiinden Mansur b. Mu'temir'in özellikle akla vurgu yapan duasına yer vermiştir. Mansur b. Mu'temir duasının sonunda Allah'tan faydalı akıl talep etmesi etrafındakilerin tepkisini çekmiş ancak o, akıl

96 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'ân), 58.

97 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'ân), 59.



olmadıktan sonra hiçbir sermayenin faydasının olmadığını onlara bildirmiştir.⁹⁸

Aptal ve cimrinin şerri

Müellif, ahmak ile cimri insanları bir problem olarak ele almış ve naklettiği rivayette şerrinden korunmak için ahmakla muhatap olunmaması gerektiğini vurgulamıştır. Aynı şekilde aktardığı diğer bir rivayette ahmak insanın suratına bakmanın insanı hiddetlendirdiğini ve cimri insana bakmanın insanın kalbini katılaştırdığını beyan etmiştir.⁹⁹

Aklın kısımları

Naklettiği bir rivayette akılı pratikteki yansımasıyla değerlendiren İbn Ebi'd-Dünyâ, mükemmel bir akla sahip olmanın üç davranışla mümkün olduğunu ifade etmiştir. Bunlar Allah'ı iyi bilmek, O'na güzel ibadet etmek ve emirlerini yerine getirirken sabretmektir. Müellif devamında da insanların en bilgelisinin ve en faziletlisinin akıllı insanlar olduğunu kaydetmiştir.¹⁰⁰

Bilgelerin akıl ve akıllı insan hakkında söyledikleri

Müellif, esrinin sonlarına doğru akıl ve davranış ilişkisi hakkında söylenen sözleri derlemiştir. İbn Cüreyc'in sözüyle konuya başlayan müellif, insanın aklından ibaret olduğunu, akli olmayanın dininin de olmadığını aktarmıştır. Devamında söyleyeni belli olmayan bir açıklamaya vermiştir. Buna göre insanın sahip olduğu sermayesinin her şeye yeterli olmadığını önemli işlere öncelik verip tali işleri bırakması gerektiği vurgulanmıştır. Esasen aklın, zihnin ve davranışların temiz, isabetli ve sağlıklı olmasından ibaret olduğunu beyan eden

98 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'ân), 59.

99 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'ân), 60-61.

100 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'ân), 61.



müellif, bu özelliklerin akılsız insanlarda bulunmadığına dikkat çekmiştir. Ayrıca o, tabii ulemasından insanları kandırmamanın takvanın gereği olduğu gibi kandırılmamanın da aklın gereği olduğunu aktarmıştır.¹⁰¹

Akil sahibi günün birinde başarıya ulaşır

Müellif, konuya dair esas olan akla tabi olup heveslerin peşine düşmemek olduğunu beyan etmiş ve Hz. Hasan'dan naklettiği bir rivayette, kendisine akıl ihsan edilen bir insanın bir gün onun sayesinde başarıya ulaşacağını ifade etmiştir.¹⁰²

Beden yorulduğu gibi akıl (zihin, hafıza) da yoruluyor

Müellif, zihnin ve hafızanın da beden gibi belli bir kapasitesinin olduğunu, onun da beden gibi yorulduğunu Hz. Ali'nin sözüyle açıklamıştır. Buna göre zihni hikmetle beslemek gerekir aksi halde o da usanır ve beden gibi yorgun düşer. Müellif, başka bir rivayette akıllı insanın her zaman hata yapmaktan korktuğunu cahil insan ise hiçbir hatadan korkmadığını açıklar. Ayrıca müellif, zihnin bir şeye zorlamaması gerektiğini zorlanan zihnin bilgiden usanacağını ifade eder.¹⁰³

Zikir ve tefekkür müminin özelliklerindedir

İbn Ebi'd-Dünyâ, eserinin son kısmında aklın züht ile ilişkisine dair rivayetlere yer vermiştir. Buna göre müminin en önemli özelliklerinin zikir ve tefekkür olduğunu, bununla insanın aklının olgunlaştığını ifade eder ve kalbin zikirle canlandırılması gerektiğini aktarır.¹⁰⁴

Akıllı insan Allah'tan korkan insandır

101 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'ân), 6-62.

102 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'ân), 63.

103 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'ân), 63-64.

104 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'ân), 64-65.



Müellif, yer verdiği bir rivayette akıllı insanın Allah'tan korkan insan olduğunu, hayatın kolaylaşması açısından da unutkanlığın bir lütuf olduğunu beyan etmiştir.¹⁰⁵

***Akıllı olmak susmayla konuşmanın
 dengeli oluşudur***

İbn Ebi'd-Dünyâ, naklettiği bir rivayette susmanın da konuşmak kadar önem arz ettiğini akıl için susmanın bir dinlenme faslı olduğunu beyan etmiştir.¹⁰⁶

Lokman Hekim'in oğluna nasihatleri

Müellif, eserini Lokman Hekim'in bir tavsiyesiyle sonlandırmıştır. Buna göre Lokman Hekim, oğluna şöyle demiştir: ***“Oğul, dil bedeninin kapısıdır oradan çıkan şeyin bedenine zarar vermeyeceğine ve rabbinin sana kızgınlığına sebep olmayacağına dikkat et.”***¹⁰⁷

7. Değerlendirme

Kur'ân-ı Kerîm'in üslubundaki akla önem verme, akıl sahiplerini muhatap alma hususu ve Hz. Peygamber'in (sav) akla değer veren sözleri, Müslüman âlimlerin akılla alakalı ilgisini çekmiş ve bu konuda çalışmalar yapmışlardır. Hicri üçüncü yüzyıldan itibaren akla dair eser yazmaya başlayan ilim adamları felsefi alanın dışındakiler, konuyla ilgili daha çok pratik aklın önemi ve akıl-davranış ilişkisi üzerinde durmuşlardır. İslam toplumunun yabancı kültürlerle karşılaşması neticesinde dünyevileşme eğilimi artmıştır, bunun sonucunda bozulmaya meyil gösteren fazilet ahlakını düzeltmek amacıyla çeşitli eserler yazılmıştır.

105 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'ân), 65.

106 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'ân), 66.

107 İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh*, (Mısır: Mektebetü'l-Kur'ân), 66.



İbn Ebi'd-Dünyâ, İslam medeniyetinin altın çağı olarak kabul edilen Abbasi hilafetinin yükseliş devri olan ve Müslümanların siyasi, ilmi ve kültürel açıdan kendi çağdaşlarına üstünlük sağladıkları bir dönemde yaşamıştır. Bu dönemde maddi imkânların artması, refah seviyesinin yükselmesi ve yabancı kültürlerdeki bazı dünyevi unsurların İslam toplumu tarafından benimsenmesi neticesinde ahlaki değerlerde zedelenmelere sebebiyet vermiştir. Yaşadığı dönemin ihtiyaçlarını dikkate alarak eser yazmaya gayret gösteren İbn Ebi'd-Dünyâ, aklın davranışla ilişkisini konu alan bu eserini de bu vesileyle yazdığı düşünülmektedir. Eserde aklın değerini ve akıllı bir insandan beklenen davranışlar gibi konuları işleyen müellif, delillerini ekseriyetle hadis, sahabe ve tabiin sözü ile teyit etmeye çalışmış, bazen de eski dinlerin kutsal metinlerinden, Arap şiirinden ve özdeyişlerden de örnekler aktarmıştır.

İbn Ebi'd-Dünyâ, zühd-tasavvuf, İslam tarihi, tabakat, akaid, hadis, fıkıh, kıraat ve edebiyat gibi birçok alanda eser yazdığı halde onun asıl ilgi alanı ve uzmanlık konusu ahlak ve karakter eğitimi olmuştur. Burada ilgili alana dair yazmış olduğu eserlerinden sadece bir kısmına numune olarak şunları zikredebiliriz: *el-Cû'*, *el-Ehhvâl*, *el-Cîrân*, *el-İhvân*, *Mekârimü'l-ahlâk*, *Müdarâtü'n-nâs*, *et-Takvâ*, *el-Vecel*, *el-Afv ve zemmü'l-gazab*, *el-Azâ*, *el-Hedâyâ*, *el-Mürû'e*, *et-Teâzi ve Tegayyürü'l-ihvân*, *Zemmü'l-melâhi*, *Zemmü'l-gıybe*, *Zemmü'd-dünyâ*, *el-Vera'*, *el-Yakîn*, *es-Samt ve âdabü'l-lisân*.

Bunların haricinde ilgili alana dair İbn Ebi'd-Dünyâ'nın onlarca eserinden bahsedilmektedir. Ona ait incelediğimiz *el-Akl* ve *fadluh* isimli eserinde de pratik aklın önemi üzerinde durulmuştur. Eserde aklın üstünlüğü, fazileti, aklın ve akıllı insanın Allah katında ve Allah Resulü'nün nezdindeki



kiymetinden bahsedilmiştir. Eserde bazen aşırılık derecesine varan akla övgülere yer verilmiş ve kurtuluş vesilesi olarak akla vurgu yapılarak amel ikinci planda bırakılmıştır. Ancak eserde genel itibarıyla itidal takip edilmiştir. Eserde yüzden fazla rivayetle akılla ilgili meseleler açıklanırken herhangi bir yorum veya değerlendirmeye yer verilmemiştir. İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve fadluh* isimli eserinde aklın, erdem ahlak ve fazilet gibi kavramlarla ilişkisini ustaca ve herkesin faydalanabileceği basit bir üslupla ele almıştır. Eser, ilmi bir yapıya sahip olduğu halde herkesin istifade edebileceği bir sadeliktir.

İslam düşünce tarihinde aklın mahiyeti, aklın fazileti ve akıl-davranış ilişkisine dair birçok eser yazılmıştır. İlahiyat ve felsefe alanlarında akıl kavramıyla ilgili birçok çalışma yapıldığı halde akla dair yazılan eserler hakkında ve akıl kavramının İslam kültüründeki öneminden ve konumundan bahseden bir çalışma yapılmamıştır. Alana ilgi duyanların başta Hâris el-Muhâsibî'nin *Mâhiyyetü'l-akl ve ma'nâhü ve ihtilâ-fü'n-nâs fih* isimli eseri ve Ebû Yusuf Yakub b. İshak el-Kindî'nin *Fî'l-akl* isimli risalesi olmak üzere bu alanda yazılmış eserlerin tanıtım ve muhteva değerlendirmeleri yapılmaları tavsiye edilmektedir. Ayrıca aklın İslam düşünce tarihindeki konumu, İslami ilimlerdeki akla yaklaşım, felsefi ve kelami açıdan da ele alınması gerekir. Bu küçük çaplı çalışmamızın bu alana giriş mahiyetinde bir vesile olmasını temenni ediyoruz.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (ö. 241/855). *el-Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnaût. Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Alper, Ömer Mahir. "İbn Sinâ/Eserleri" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul TDV Yayınları, 1999. 20/337-345.



- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin*. İstanbul: Dâru İhyâti't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1989. 2/238-242.
- Daftary, Farhad. "Hamîdüddîn Kirmânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002. 26/63-64.
- Ebü Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889). *es-Sünen*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülbâki. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebü Dâvûd, Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî (ö. 204/819). *el-Müsned*. Thk. Abdülmuhsin et-Türki. Mısır: Dâru Hecer, 1419/1999.
- Ebü Hâtim, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (ö. 354/965). *Ravdatü'l-'ukalâ' ve nüzhëtü'l-fudalâ'*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Heyet. *Mücezu dâireti'l-meârifî'l-İslâmiyye*. Merkezu'ş-Şârika, 1418/1998.
- Hatiboğlu, İbrahim. "İbn Ebî'd-Dünyâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999. 19/457-462.
- İbn Ebî'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî (ö. 281/894). *el-İşrâf fi menâzili'l-eşrâf*. thk. Necm Abdurrahman Halef. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1411/1990.
- İbn Ebî'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî (ö. 281/894 *el-Akl ve fadluh*. Mısır: Mektebetü'l-Kur'ân, ts.
- İbn Ebî'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî (ö. 281/894). *el-Akl ve fadluh*. Thk. Lutfi Muhammed es-Sağîr ve Necm Abdurrahman Halef. b.y. Dâru'r-Râye ts.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449). *Takrîbu't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1406/1986.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449). *el-Metâlibu'l-âliye bi zevâidi'l-mesâni'di's-semâniye*. Thk. Heyet. b.y. Dâru'l-Âsime. 1420/2000.



- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî (ö. 681/1282). *Vefeyâtü'l-a'yân*. Thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.
- İbn Hibbân, Ebü Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (ö. 354/965). *Ravdatü'l-'ukalâ' ve nüzhetü'l-fudalâ'*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Mâce, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni (ö. 273/887). *es-Sünen*. Thk. Fuâd Abdülbâki. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (ö. 711/1311). *Lisânü'l-Arab*. 3. Basım. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm (ö. 385/995). *el-Fihrist*. Thk. İbrahim Ramadân. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1417/1997.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî (ö. 728/1328). *el-Akl ve'r-ruh*. Yayına Hazırlayan Tarık es-Suud. Dımaşk: Daru'l-Hicre, 1408/1988.
- Katib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn an esmâi'l-kütübî ve'l-fünûn*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Kaya, Mahmut. "Fârâbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları 1995. 12/145-162.
- Kutluer, İlhan. "İbnü't-Tayyib es-Serahsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000. 21/230-232.
- el-Kütübî, Ebü Abdillâh Salâhuddîn Muhammed b. Şâkir b. Ahmed el-Kütübî ed-Dârânî ed-Dımaşk (ö. 764/1363). *Fevâtü'l-vefeyât*, Thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, 1974.
- Mahmûd Âmmâre. *Makâmu'l-akl fi'l-İslâm*. Cîze: Nehdâtu Mısırlî't-Tibâa, 2008.
- el-Muhâsibî, Ebü Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî el-Anezî (ö. 243/857). *el-Vesâyâ*. Thk. Abdülkadir Ahmed Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986.



- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyri (ö. 261/875), *el-Câmiu's-sahih*, thk. Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Dâru İhyâ't-Turâsi'l-Arabî, ts.),
- er-Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*. Thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.
- Şentürk, Mustafa. *Kur'ân-ı Kerim'de Akıl Kavramı*. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.
- Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932). *el-Akl ve'l-hevâ. eş-Şâmile*.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Fahreddin er-Râzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995. 12/85-89.
- YAZICI, Ahmet. "Kur'ân Bütünlüğünde Akıl-Vahiy İlişkisi". *Akıl Kitabı -Dini İlimlerde Akıl-* ed. Turgut Akyüz. İstanbul: Ravza Yayınları, 2020.
- ez-Zehabî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî (ö. 748/1348). *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 3. Baskı. b.y. Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- ez-Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dımaşkî. *el-A'lâm*. 15. Baskı. Dâru'l-Melâyîn, 2002.



Yahudilik, Hıristiyanlık, Sabiilik ve Çeşitli Mitolojilerde Akılla İlgili Kavramlar ve Figürler



Halit Ahmet ÇİFTÇİ¹

Akıl ve onunla yakından ilişkili bilgelik, düşünce, hafıza gibi kavramlara bakıldığında çeşitli yaklaşımlarla karşılaşılır. Bu kavramlar kimi zaman soyut kavramlar olarak muhafaza edilip onlar üzerinden açıklanmaya çalışılırken kimi zaman da somut varlıklarla özdeşleştirilmeye ve açıklanmaya çalışılmıştır. Bunlar genellikle pagan kültürlerde ete kemiğe bürünüp tanrılar, tanrıçalar veya hayvanlar olarak tasvir edilmişlerdir. Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta ise diğer kültürlerin ve felsefi geleneklerin etkisiyle **logos**, **logos spermatikos**, **sophia** gibi kavramlar akılla ve vahiyle ilişkilendirilir. Bu çalışmada bahsi geçen kavramlar, aralarındaki ilişkiler ve onlara dair yaklaşımlar bağlamında dini fenomenler olarak incelenecektir.

Konuya girmeden önce temel kavramlarla ilgili bilgi vermek okuyucunun zihnini konuya kanalize etme konusunda yardımcı olacaktır. Sözlükte masdar olarak “engellemek,

1 Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, halitciftci@sdu.edu.tr



alıkoymak, bağlamak” gibi anlamlara gelen akıl, insanı diğer canlılardan ayıran ve onu sorumlu hale getiren temyiz gücü, düşünme ve anlama melekesi olarak tanımlanır. Bir felsefe ve mantık terimi olarak ise varlığın hakikatini idrak eden, maddi olmayıp maddeye etki eden basit bir cevher, maddeden şekilleri soyutlayıp kavramlaştıran ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç manasına gelir.² Kur’anî terminolojiye göre akıl, bilgiyi kabul etmeye hazır olan güç ve bu güçle elde edilen bilgi şeklinde tarif edilir.³

Akıl, Yunanca’da **nous**, Latince’de ise **ratio** ve **intellectus** kelimeleriyle ifade edilir. Antik Yunan filozoflarından olan Anaxagoras (M.Ö. 500 – M.Ö. 428) nous’u alemleri idare eden akıl olarak kullanır. Antik kültürlerde akıl, bilginin işlevi olmasıyla beraber fazilet ve hikmet olarak uygulamaya da koyulmuştur. Nous, Plotinus’un kozmolojik sisteminde Hıristiyanlık’taki Logos’a karşılık gelir. Plotinus, Tanrı’dan feyz ve sudur yoluyla çıkan ilk varlığın akıl olduğunu düşünür.⁴

Düşünme gücü, aklın insan nefsindeki yerine karşılık gelir. Zira akıl, insanın bir uzvu veya bir uzvun fonksiyonu olmayıp insanda bulunan nefsin bir gücüdür ve bu da düşünme gücü olarak karşımıza çıkar. Bu güç Aristoteles’in kullandığı nous ve logos kavramlarını içinde bulunduran, fonksiyonu düşünme ve anlama olduğu için dianoetik parça olarak adlandırdığı nefse ait bir güçtür.⁵ Ancak o, bu gücün biçimi yani bedeni kabul etmeye yatkın olması gerektiğini, biçimin

2 Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 2/238.

3 Rağıb el-İsfahanî, *Müfredat: Kur’an Kavramları Sözlüğü* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), “A-k-l”, 715.

4 Bolay, “Akıl”, 2/239.

5 Hümeysra Özturan, *Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Farabi’de Ahlakın Kaynağı* (İstanbul: Klasik, 2017), 44.



kendisi değil bilkuvve halde biçim olmasının zorunlu olduğunu düşünür.⁶

1. Yahudilik

Akılla ilgili genel çerçevesi çizilen kavramlara dair Yahudi geleneğinde akla ilk olarak İskenderiyeli Philo ve onun Logos, Sophia (Hikmet) ve Musa ile ilgili düşünceleri gelir. Ancak Philo'nun düşüncelerine geçmeden önce Logos kavramı ve ona yüklenen manalar ile ilgili genel bilgiler vermek yerinde olacaktır.

Logos'a antik Yunan felsefesi başta olmak üzere felsefe tarihinde birçok mana verilmiştir. Konuyu fazla dağıtmamak adına bu manaların kapladığı semantik sahayı bölmek için üç temel anlamın ayrımını vermek gerekir. Bunlardan birincisi “bir şey için rasyonel bir zemin veya temel” şeklinde karşımıza çıkar. Bir diğer mana da muhakeme gücü veya düşünce olarak ifade edilir. Sonuncusu ise açıklayıcı mana olarak “akıl”dır. Logos'a tarih boyunca verilen manalara baktığımızda öykü, anlatı, konuşma, anlaşma, eylem, emir, ölçü, orantı gibi geniş bir anlam sahası görürüz.⁷ Bu kısımda Logos kavramının akıl, düşünce ve bilgelikle ilişkisine yer verilecektir.

Erwin Ramsdell Goodenough (1893–1965), Yahudiliği Filistin Yahudiliği ve Helenistik Yahudilik olarak ikiye ayırır. Hikmet, Helenistik Yahudilik'te İsa dönemindeki Filistin Yahudiliğinde olduğundan çok daha fazla öneme sahiptir. Goodenough'a göre İsa'nın zamanında ve ondan bir asır sonra

6 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün – Yasin Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 187.

7 Jean Pepin, “Logos”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (ABD: Thomson Gale, 2005), 8/5500.



Yahudi din bilginleri Süleyman'ın Özdeyişleri'nin 8. bölümündeki Hikmet simgesini (personification) ayrı bir kişi haline getirme konusunda Grek-Musevi Hikmet yorumundan etkilenmişlerdir.⁸ Helenistik Yahudilik'in en önemli ismi olan Philo'dan önce Hikmet yani Sophia, neredeyse somut bir varlık olarak algılanabilecek kavramlarla aktarılırken Philo, Hikmet ve Logos'u birleştirmiş ve bazen onları birbirlerinin yerine kullanılabilecek şekilde ortaya koymuştur.⁹

Kutsal Kitap'ta hikmete dair birçok atıf bulunur. Daha önce bahsi geçen Süleyman'ın Özdeyişleri'nin 8. bölümü bu atıfların başında gelir. Bu kısımda Tanrı'nın yaratma işine akıl ve hikmeti yaratmakla başladığı, dünya var olmadan önce ezelde akıl ve hikmetin yerini aldığı anlatılır.¹⁰ Tanrı'nın yeryüzünü gücü ile yarattığı, dünyayı hikmeti ile kurduğu,¹¹ bütün işlerini hikmeti ile yaptığı,¹² yol kenarında, tepelerin başında, kentlerin girişinde akıl ve hikmetin durup herkese seslendiği,¹³ aklın mücevherden daha değerli olduğu,¹⁴ kralların hikmet sayesinde hüküm sürdüğü,¹⁵ zenginlik ve onur gibi değerlerin aklın sözünü dinleyenleri bulduğu¹⁶ gibi birçok atıf bulunur. Philo öncesi Yahudilik'te hikmet ile Musa'ya vahyedilen Yasa ve Tanrı'nın keliması özdeşleştirilmiştir. Yahudi geleneğinde hokhmah olarak bilinen ve daha sonraları Kabala mistisiz-

8 Erwin Ramsdell Goodenough, *The Theology of Justin Martyr* (Jena: Verlag Frommansche Buchhandlung, 1923), 35.

9 Dursun Ali Aykıt, *Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo* (Ankara: Eskiyei Yayınları, 2019), 183.

10 Süleyman'ın Özdeyişleri, 8:22-23.

11 Yeremya, 10:12.

12 Mezmurlar, 104:24.

13 Süleyman'ın Özdeyişleri, 8:1-3.

14 Süleyman'ın Özdeyişleri, 8:11.

15 Süleyman'ın Özdeyişleri, 8:15.

16 Süleyman'ın Özdeyişleri, 8:18.



minde de karşımıza çıkan hikmetten, Philo'nun zihnindeki Logos anlayışına geçişin izini sürmek hiç kolay değildir. Ancak yine de Philo'dan önceki dönemlerde hokhmah'ın Tevrat ve Logos ile özdeşleştirildiği bilinmelidir. Platon da *Philebos*'ta sophia'yı akıl ile aynı manada kullanmıştır.¹⁷

Philo, Musa'yı hieros logos yani kutsal akıl olarak isimlendirir. Dolayısıyla Musa'ya ait olduğu düşünülen metinlerin de kutsal ve makul olması gerekir. Bütün ideaların kendisinden çıktığı aşkın bir idea olarak Logos, erdem, hikmet gibi bazı kelimelerle de eş anlamlıdır. İbrahim'in ilk eşi Sara, erdem¹⁸ ve akılı¹⁹ temsil etmesi bakımından Philo'nun alegorik karakterlerinden birisi olarak karşımıza çıkar.²⁰ Philo'ya göre Sara, İbrahim'den çocuk sahibi olmadığını için ona hizmetçisiyle evlenip çocuk sahibi olmasını tavsiye etmekle ve bunu derinden arzulamakla akılı erdemle bir araya getirmiş olur.²¹ İbrahim, Philo'nun düşüncesinde alegorik olarak bir başka akıl figürüdür.²²

Philo'ya göre ideaların kaynağı olan Logos insanlara yeni ve saf bir bakış açısı kazandıran bir güce de sahiptir. Logos Spermatikos olarak isimlendirilen bu güç, hissedilebilir dünyaya inip insanların akıllarını kullanmasını ve akledilebilir dünyaya yükselmelerini sağlayabilir. Bu süreçte etkin rol oynayan insanın aklıdır. Philo insanın aklını ikiye ayırır. Herkeste olan alt akıl duyulardan gelen algıları idrak edip sınıflandırır. Üst akıl ise alt aklın algıladığı verileri kullanarak

17 Aykıt, *İskenderiyeli Philo*, 188.

18 Charles Duke Yonge, *The Works of Philo Judaeus Vol. II* (Londra: Henry G. Bohn, 1854), 146.

19 Yonge, *The Works of Philo Judaeus Vol. II*, 71.

20 Aykıt, *İskenderiyeli Philo*, 176.

21 Yonge, *The Works of Philo Judaeus Vol. II*, 160.

22 Aykıt, *İskenderiyeli Philo*, 262.



tasavvurlar meydana getirir. Dolayısıyla üst akıl, alt akıl olmadan iş göremez. Alt akıl da duyular olmadan faaliyet gösteremez. Burada dikkat çeken noktanın üst aklın duyularla direkt olarak hiçbir ilişkisinin bulunmaması olduğunu belirtmekte fayda vardır. Buna göre üst akıl, kendisini alt aklın ve duyuların hatalarından uzak tuttuğu sürece bu konumda bulunmaya devam eder. Philo üst akıllı nous, dianoia, logismos ve logos gibi çeşitli şekillerde isimlendirmiştir.²³

XII. yüzyılda Yahudiliğin inanç esaslarını 13 madde halinde sistemleştiren ve Maimonides ismiyle de bilinen Yahudi din bilgini Musa bin Meymun (1138-1204), akıl konusunda felsefecilerin sürekli olarak dillendirdiği “Tanrı akıl, akleden ve akledilendir.” sözünü mercek altına almıştır. İbn Meymun, akıl konusunun Musa Yasası’nın temellerinden olduğunu ve Tanrı’dan başka hiçbir harici varlık bulunmadığını ifade etmiştir. Ona göre Tanrı Bilfiil Akıl olup dolayısıyla Tanrı’dan yani O’nun cevherinden çıkan, O’nun idrakini perdeleyecek hiçbir engel yoktur. Tanrı’nın zatı entelektüel açıdan hem kavranan bir nesne hem de kavrayan bir özne olmasından dolayı O sürekli olarak entelektüel açıdan bilen özne ve nesnedir. O’nun bir fiil içinde olması demek sürekli faal bir akıl olması manasına gelir.²⁴

Filozoflar Tanrı’yı ilk sebep ve ilk illet kabul ederken ke-lamcıların ise bu tür nitelermelerden uzak durarak Tanrı’yı “Mutlak Fail” olarak görüp fail ile ilk sebep arasında büyük bir fark olduğunu düşündüklerini ifade eden İbn Meymun, Tanrı’nın fiiliyat halindeki akıl olduğunu savunarak iki görüşü

23 Aykıt, *İskenderiyeli Philo*, 177.

24 Hatice Doğan, *İbn Meymun’un Hayatı, Eserleri ve Delâletü’l-Hâirîn Adlı Eseri Üzerinde Bir İnceleme* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 118.



uzlaştırmaya çalışmıştır. Burada zorunlu olarak Tanrı ve algılanan şey aynıdır ve ikisi de cevherin kendisidir. Sonuç olarak İbn Meymun, Tanrı'yı hem bir akıl hem de entelektüel açıdan bilme eyleminin öznesi ve nesnesi olarak görmektedir.²⁵

İbn Meymun, Âdem'in günahı ile ilgili hikâyeyi Duyu, Akıl ve Ahlaki Meleke arasındaki ilişkilerle alakalı alegorik bir anlatım olarak görür. Başlangıçta Âdem, eşyanın doğasında var olan doğru ve yanlış özellikleri ayırt etmesini sağlayan akli melekeye mükemmel bir şekilde sahipken işlediği günah bu akli melekeyi zayıflatmış ve artık arzularını kontrol edemez hale gelmiştir. Ahlakî iyi ve kötü fikri, doğru ve yanlışın akli zıtlığının yerini almıştır; zira ahlak, sadece aklın egemenliği zayıfladığında veya alaşağı edildiğinde devreye giren arzuları ve şehveti dizginler. Âdem, Havvâ ve Yılan akıl, beden ve tahayyülü temsil eder. Adem'in üç oğlu insandaki nebati, hayvani ve akli olmak üzere üç unsuru sembolize eder. Hâbil ve Kâbil yok olmuştur ancak Şit yani akıl hayatta kalarak insan ırkının temelini oluşturmuştur.²⁶

2. Hıristiyanlık

İncil yazarlarından Yuhanna İncil'ine şu satırlarla başlamıştır:

“Başlangıçta Logos vardı. Logos Tanrı'yla birlikteydi ve Logos Tanrı'ydı. Başlangıçta O Tanrı'yla birlikteydi. Her şey O'nun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey O'nsuz olmadı.”²⁷

25 Doğan, *İbn Meymun'un Hayatı, Eserleri ve Delâletü'l-Hâirîn Adlı Eseri Üzerinde Bir İnceleme*, 118-119.

26 David Yellin – Israel Abrahams, *Maimonides* (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1903), 175-176.

27 Yuhanna, 1:1-3.



Yuhanna'nın "kelam" manasında kullandığı Yunanca kelime olan "logos"un basitçe bir "kelam"dan çok daha fazla şey ifade ettiği belirtilmiştir. Bu kelimenin sadece tek bir konuşma parçası değil, bütün bir konuşma eylemi veya konuşmanın arkasındaki düşünce manasına geldiği ve oradan da onun manalarının konuşmaya, anlatıma, derin düşünmeye, anlama, akla, rivayete ve söylentiye ve hatta hileye döküldüğü ifade edilmiştir. Yuhanna bu logos'u, Baba Tanrı'sını bilinen hale getiren bir insan olarak adlandırmış ve o kişiyi İsa Mesih ile özdeşleştirmiştir.²⁸

Hıristiyanlığın mimarı olarak kabul edilen ve İncil yazarları üzerinde kaydadeğer bir etkisi olduğu düşünülen Pavlus'ta adı koyulmamış bir Logos teolojisi ve Gnostik Redeemer (Kurtarıcı) düşüncesi iç içe geçmiş durumdadır. Gnostik geleneklerde tıpkı Yuhanna'nın Logos'u gibi varlık öncesi bir varlık olan Redeemer, yeryüzü veya beden hapishanesinde tutuk olan ruhları kurtuluşa ulaştırarak veya onlara kurtuluş bilgisi olan Gnosis'i ileterek kurtarmak için yeryüzüne iner. Rab İsa Mesih düşüncesiyle Pavlus, Gnostik Redeemer figürünü tarihselleştirdiği ifade edilmiştir. Ona göre İsa Mesih, varlık öncesi var olan tanrısal bir varlık, Tanrı Oğlu'dur.²⁹ O, görünmez Tanrı'nın görünümü, bütün yaratılışın ilk doğanıdır. Yerde ve gökte her şey O'nda, O'nun aracılığıyla ve O'nun için yaratılmıştır. Her şeyden önce var olan O'dur ve her şey O'nda varlığını sürdürmektedir.³⁰ Bu alıntılardan anlaşılacağı üzere Pavlus, her ne kadar Logos kelimesini telaffuz etmese de

28 Diarmaid MacCulloch, *A History of Christianity* (İngiltere: Penguin Books, 2010), 19.

29 Şinasi Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 107.

30 Koloseliler, 1:15-17.



İsa Mesih'in her şeyden önce yaratılan, yaratmada Baba Tanrı'sına yardım eden ve Gnostik geleneklerdeki yaratıcı figürü Demiurgos'un özelliklerini de haiz olan bir Logos figürü olduğunu düşünmektedir.

II. yüzyılın ve kilise tarihinin en önemli teologlarından olan apolojist Justin Martyr, bilgi ve akılcılığın kaynağı olarak Tanrı'nın Logos'u ile tabiatı gereği rasyonel olan insan akli tarafından yararlanılan bilginin arasındaki ilişkinin tanımlanmasında Spermatik Logos (Logos Spermaticos) (λογος σπερματικός) ifadesini kullanmıştır. Her insanın Spermatik Logos'tan pay sahibi olduğu oranda düzgün bir şekilde konuştuğunu ileri sürer. Ancak daha önemli konularda kendisiyle çelişen insanların göksel bilgeliğe ve aleyhinde konuşulamayacak bilgiye sahip olmadıklarının aşikar olduğunu kaydeder.³¹

Spermatik Logos, insan zihnine bilginin tohumunu (sperm) eken Logos olarak tanımlanır. Spermatik Logos'un Stoa ve Platon felsefesindeki doğrudan kaynağını bulmak için bazı teşebbüsler yapılmış ancak hiçbiri ikna edici olamamıştır.³² Öyle görünüyor ki Justin bu benzetmeyi İskenderiyeli Philo'dan almış ancak onun Spermatik Logos'unu tekrar yorumlayarak kendi tanımını yapmıştır.

Justin, Mesih'i Logos'la özdeşleştirerek ateist oldukları düşünülse bile Logos'a yani tanrısal akla uygun bir yaşam sürenlerin İsa Mesih'ten önce yaşamış bile olsalar Hıristiyan olarak isimlendirilebileceğini ileri sürmüştür. Bu kişiler arasında Yunanlılar'dan Socrates ve Herakleitos; Yunanlı olmayanlardan

31 Justin Martyr, *First Apology (The Ante-Nicene Fathers – Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325 içinde)* (New York: Charles Scribner's Sons, 1913), 1/193.

32 Robert M. Price, "Hellenization and Logos Doctrine in Justin Martyr", *Vigiliae Christianae* 42/1 (Mart 1988), 20.



da İbrahim, Ananias, Azarias, Misael ve Elias'ı ismen zikretmiş ve bunlardan başka Logos'a uygun yaşayan birçok insan olduğunu iddia etmiştir. İsa'dan önce akıldan yoksun olarak yaşayanların ise aşâğılık ve Mesih'e düşman olduğunu ve akla uygun yaşayanları öldürdüklerini ifade etmiştir.³³ Justin, Süleyman'ın da Logos'u Bilgelik olarak isimlendirdiğini ve O'nun her şey yaratılmadan önce bir Başlangıç ve bir Oğul olarak doğurulduğunu iddia etmiştir. Bütün bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Justin, tarihsel İsa'dan önce birçok peygamberle ve filozofla ilişki ve iletişim içerisinde olan, onlara yol gösteren, iyiyi ve güzeli ilham edip öğreten aklî bir güçten bahsetmekte ve bu aklî gücü Logos olarak isimlendirmektedir.

Ortaçağ Hıristiyan düşüncesinin en önemli felsefecisi ve apolojisti Thomas Aquinas (1225-1274), içinde yaşadığı dönemde hem Hıristiyan hem de İslam dünyasındaki ilahiyatçıların ve felsefecilerin en çok tartıştığı konu olan akıl-vahiy, felsefe-din ilişkisi ile ilgili görüşlerini ortaya koyarken şayet biri akılla biri vahiyle elde edilen iki çeşit Tanrı bilgisi varsa bu bilgilerin birbiriyle çelişip çelişmediğini sorgular. Felsefe ve ilahiyat, akıl ve vahiy arasında seçim yapmak durumunda kalırsa imkanlar elverdiği ölçüde ilahiyat ve vahiy lehinde bir tavır sergileyen Aquinas, aklın verilerinin imanın verileriyle çelişmediğini savunur. Öğrencinin yani havarinin aklına sokulan her şeyin öğretmenin yani İsa Mesih'in bilgisi dahilinde olduğunu ifade eden Aquinas'a göre doğamızın yazarı yani yaratıcısı Tanrı olduğuna göre doğal olarak bilinen temel ilkeleri aklımıza koyan da Tanrı'dır.³⁴

33 Justin Martyr, *First Apology*, 178.

34 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, çev. Joseph Rickaby (Londra: The Catholic Primer, 2005), 1. Kitap, 7. Bölüm. Ayrıca bkz.: Muhammet



Justin Martyr de Aquinas'tan yaklaşık 11 asır önce akıl-vahiy ilişkisi ile ilgili görüş bildirmiştir. Trypho ile Diyalog adlı eserinde muhtemelen bir filozof olan yaşlı bir adamla girdiği felsefi konuşmada yaşlı adam öğreticilere gerek olup olmadığını veya bir insanın içinde gerçek yoksa o insanın nereden yardım göreceğini sorgulayarak peygamberlik müessesinin gerekliliğini tartışmaya açar ve gerçek bilgiye ulaşma konusunda aklın ve vahyin rolünü mercek altına alır. Justin de filozoflardan çok daha önce yaşayan, İlahi Ruh aracılığıyla konuşan, Kutsal Ruh'la dolu olarak sadece duyduklarını ve gördüklerini doğruyu hem görüp hem de insanlara duyurduklarından bahsetmiştir. Peygamberlik yazılarının hala mevcut olduğunu ve o yazıları okuyanların ontoloji, eskatoloji ve filozofların bilmesi gereken konularla ilgili birçok bilgi sahibi olduklarını kaydetmiştir. Peygamberlerin, bütün mantıksal ispatların ötesinde gerçeğe bizzat tanık oldukları için yazılarında herhangi bir şeyi ispatlama çabasında olmadıklarını belirtmiştir.³⁵

3. Sabiilik

Gnostik bir din olan Sabiilik'te akıl ile alakalı kavramlara girmeden önce Gnostisizm'den bahsetmek yerinde olacaktır. Net bir tarifini yapmanın zor olduğu Gnostisizm'in, tanrı, alem, insan, bilgi, kurtuluş gibi meselelerde kendine özgü açıklamalar yapan dini-felsefi bir sistem olduğu söylenebilir.

Tarakçı, *Bir Hristiyan Apolojist Olarak Saint Thomas Aquinas* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 19.

35 Justin Martyr, *Dialogue with Trypho (The Ante-Nicene Fathers – Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325 içinde)* (New York: Charles Scribner's Sons, 1913), 198.



M.Ö. V. ve IV. yüzyıllardan bu yana çeşitli Mezopotamya ve Mısır toplumlarında görülmeye başlamıştır.³⁶

Gnostik geleneklerdeki gizli bilgi manasına gelen gnosis ile ilgili, çarmıhtan sonra yeniden dirilen İsa ile Yahuda Thomas arasında geçen bir diyalogdan oluşan *Thomas the Contender* adlı bir risalede İsa'nın Thomas'a yaptığı ve her Gnostığın Gnosis ile aydınlatıldığı süreci simgeleyen bir davet anlatılır:³⁷

“Kendini hazırla ve kim olduğunu, nasıl olduğunu ve nasıl olmak istediğini bil. Benim kardeşim olarak adlandırıldığın için senin bilgisiz olman doğru olmaz ve ben senin aydınlanmaya başladığını biliyorum. Çünkü sen benim hakikat bilgisi olduğumu artık biliyorsun. Benimle gezerken hala bilgisizdin, bilgiye ulaştın; daha sonra sana kendini bilen adam denilecek. Çünkü kendisini tanımayan kişi hiçbir şey bilmez. Ancak kendisini bilen kişi bütün varlığın derinliği hakkındaki bilgiyi de zaten elde etmiş olur.”³⁸

Sabiilik'te de diğer bütün Gnostik sistemlerde olduğu gibi kurtuluş için gerekli olan bir gizli bilgi inancı vardır. Sabiilik'te ruh Işık Alemi'ne ait bir varlık olması hasebiyle onun kurtuluşu da Işık Alemi'ne ait bazı unsurlar aracılığıyla olması gerekir. Sabii kaynaklarında Manda terimiyle ifade edilen bu gizli ve kutsal bilgi ilahi Işık Alemi'nden kaynaklanır. Kaynağı süfli alem olan çıkarımlar veya gözlemlerden yararlanılarak bu bilginin elde edilmesi kesinlikle imkansızdır. Bu bilgi maddi alemin sınırları içerisinde kalan beş duyu yoluyla

36 Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2002), 114.

37 Giovanni Floramo, *Gnostisizm Tarihi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 199.

38 Ekrem Sarıkçıoğlu, *Diğer İnciller (Apokrif İnciller)* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2016), 167.



kazanılan bilgilerden tamamen farklıdır. Zira süfli alemle ilişki içerisindeyken kazanılan bilgiler sadece kötülük ve karanlık alemiyle sınırlı olup haliyle ruha kötülük alemiyle bir bağlantısı olmayan alem ve o alemdeki yüce varlıkla ilgili hiçbir bilgi sağlayamaz. Dolayısıyla kurtarıcı bilgi kaynak yönünden dünyevi veya tecrübi bilgiden farklıdır. Dünyevi bilgilerin kaynağı karanlık ve kötülük alemi iken Manda olarak ifade edilen kurtarıcı bilgi ise ilahi Işık Alemi kaynaklıdır.³⁹

Sabiilik'te, Mısır-Suriye benzeri Gnostik geleneklerdeki dişil bir düşmüş varlık olan Sophia'ya denk bir varlık görünümünde ve bir bilgelik figürü olarak Ruha dikkat çeker. Yedi gezegen ve 12 burcun annesi olarak nitelenen Ruha'nın Işık Alemi'ne karşı mücadele eden karanlık güçlerin lideri olduğuna inanılır. Ruha d-Kudşa (Kutsal Ruh) ismiyle de bilinen Ruha, bir karanlık figürü için alışılmadık bir şekilde ruh halinde ani değişimler gösteren, ızdırap çeken ve vahiy görünümünde konuşmalar yapan bir varlıktır.⁴⁰ Ruha, bir Sabii'nin kendi içindeki cehalet ve bilgelik (gnosis) arasındaki bocalamasını yansıtır.⁴¹

4. Mısır Mitolojisi

Mısır'da bilgelikle ilgili bilgelik tanrısı Thoth göze çarpar. Baş kısmı aynak kuşu olarak da bilinen ibis kuşu şeklinde tasvir edilen Thoth'a, eski Mısır dilinde "ibise benzeyen" anlamında Djehuty adı da verilir. Ana tapınağı antik Hermopolis

39 Şinasi Gündüz, *Sabiiler: Son Gnostikler* (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 131-132.

40 Jorunn Jacobsen Buckley, *The Mandaeans: Ancient Texts and Modern People* (ABD: Oxford University Press, 2002), 40. Ayrıca bkz.: Gündüz, *Sabiiler*, 103.

41 Buckley, *The Mandaeans: Ancient Texts and Modern People*, 47.



şehrinde olan ve Hermopolis'in tanrısı olarak bilinen Thoth, ay doğarken ortaya çıktığı için erkek olarak düşünülmüştür. Plutarkhos tarafından nakledilen bir mite göre ay ile zar oyununa girerek Mısır yılına nasıl beş gün eklettirdiği anlatılır. Bazen ay tanrıları Aah ve Khonsu ile ilişkilendirilen Thoth, benzer özelliklerinden dolayı Yunan tanrılarının elçisi olarak bilinen bilgelik tanrısı Hermes ile de özdeşleştirilmiştir. İnanışa göre yılın ilk ayı ona aittir ve zamanı ölçen de Thoth'tur. Aritmetik, geometri, müzik, astronomi, mimari ve harflerin mucidi olarak bilinir. Tanrıları birbirine bağlayan büyü formüllerini bilir ve Mısır'a yazı ve edebiyatı getirir. Bundan sonra Mısır kültürünün büyük ölçüde temelini oluşturan kitapların ve edebiyatın hamisi olarak anılır. Thoth, Mısır medeniyetinin unsurlarının temelindeki kültür tanrısıdır.⁴²

Thoth'un sembolü köpek başlı bir maymundur ve bu hayvana çok eski zamanlarda bilgeliği, zekası ve kurnazlığından dolayı çok büyük saygı gösterilmiştir. Bu hayvanın Thoth'a verdiği bilgileri Thoth da Osiris'e verir ve bu bilgiler Osiris'in doğru ve bilgece konuşan bir tanrı olmasını sağlamıştır. Thoth'a verilen unvanlar arasında "ilahi kitapların efendisi", "ilahi sözlerin efendisi" gibi unvanlar vardır. Kutsal Kitap'ta Süleyman'ın Meselleri'ndeki bilgelikten hiç farklı olmayan bir şekilde yaratmada rol aldığı belirtilir.⁴³ Thoth'un, ağzından çıkan bir kelimeyle dünyayı yarattığı anlatılır. Hermopolis kozmogonisine göre evren ve tanrılar Thoth'un ağzından çıkan bir sözle yaratılmıştır. Bu doktrin Hermopolis'ten Mısır'ın bütün bölgelerine yayılmış ve Thebes hanedanlıkları zamanında yara-

42 Archibald Henry Sayce, *The Religions of Ancient Egypt and Babylonia* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1902), 130-131.

43 Ernest Alfred Thompson Wallis Budge, *Egyptian Ideas of the Future Life* (Londra: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1900), 87-88.



tılışın üreme yoluyla olduğuna yönelik Heliopolis doktrininin yerini alma eğiliminde olmuştur. Hermopolis teolojisi geç dönemlerde ise İskenderiye felsefesinin Logos doktrinini büyük ölçüde etkilemiştir.⁴⁴

İsis ve bebek Horus ile ilgili anlatılan bir efsanede Osiris, kardeşi Seth tarafından öldürüldükten sonra İsis eşinin cesedini gömmek için hazırlık yaparken Thoth yanına gelir ve Seth'in İsis'i ve oğlu Horus'u öldürmek istediği haberini verir. Oğlunu ne pahasına olursa olsun korumaya kararlı olan İsis, nereye giderlerse gitsinler Seth'in kendilerini bulacağını düşündüğü için Thoth'a akıl danışır. Thoth, Nil deltasının kuzeyinde bir bataklık bölgesine gitmesini, Horus'u orada güzelce büyütmesini ve yeteri kadar büyüdüğünde geri dönüp Seth'ten Osiris'in intikamını ve tahtı alacağını söyler.⁴⁵ İslam geleneğinde Hz. Musa ve Hz. İsmail ile ilgili anlatılan kıssalara benzerliğiyle dikkat çeken bu hikayede Thoth bir tanrısal akıl figürü olarak karşımıza çıkar.

5. Yunan Mitolojisi

Antik Yunan'ın en önemli şairlerinden birisi olan Hesiodos, evrenin, Yunan tanrılarının ve insanın yaratılışını anlattığı meşhur eseri Theogonia'da Zeus'un kızları diye bahsettiği Helikon Musalarının kendisine nasıl ilham verdiklerinden bahsederken içine tanrısal sesler üflediklerini iddia eder.⁴⁶ Sanatçılara, bilim adamlarına, tarihçilere akıl ve ilham veren Musaların annesinin hafıza ve hatıra tanrıçası Mnemosyne olması da dikkat çekicidir. Musaların lideri Kalliope'dir ve Musalar

44 Sayce, *The Religions of Ancient Egypt*, 131-132.

45 Don Nardo, *Egyptian Mythology* (ABD: Enslow Publishers, 2001), 45.

46 Hesiodos, *Theogonia & İşler ve Günler* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 3-4.



hangi kralı yüceltirse o kralın ağzından en büyük çatışmalara son veren akıllıca ve bilgece kararlar çıkar.⁴⁷

Yunan mitolojisinde Zeus ve Prometheus'un hikayesi tanrısal akıl ve hilekar akıl ile ilgili dikkat çekici bir anlatıdır. Iapetos ve Clymene'nin ince zekalı ve entrikacı oğlu olan ve ismi "önceden akleden, düşünen" manasına gelen Prometheus bir gün Zeus'u aldatmak için büyükçe bir öküzü ikiye bölüp sofraya getirir. Zeus için öküzün karın derisinin altına saklı bir şekilde yağlı et ve sakatatı hazırlar. İnsanlar için ise parıl parıl parlayan yağın altında gizlenmiş bir şekilde beyaz kemikleri sofraya koyar. Zeus "Iapetos oğlu, efendilerin en seçkini, dostum, ne kadar da adaletsiz bir şekilde dağıttın payları?" diye sitem eder. Prometheus da "Ebedi ataların en yücesi ve en şanlısı Zeus, sen de o zaman göğsündeki yürek hangisini teklif ederse onu seç." diye karşılık verir. Prometheus böyle dese de engin akıllı Zeus onun kurnazlığını anlar ve ölümlülerin nasıl hakkından geleceğini tasarlamaya başlar. Zeus iki eliyle beyaz yağı kaldırıp altında sinsice bir hilenin ürünü olan öküz kemiklerini görünce bütün vücudunu öfke ve gazap kaplar ve "Iapetos oğlu, ukalaların ukalası, demek aldatmaya çalışmakta ısrar ediyorsun." der. Bundan sonra Zeus, dünyalıların işine yarayan ateşten onları mahrum bırakmaya başlar. Ancak Prometheus yine bir kurnazlık yaparak ateşi bir rezene kamışının içerisinde çalar ve insanlara tekrar verir. Buna çok kızan Zeus intikamını almak için oğlu topal tanrı Hephaistos'a insanlara bela olması için bir varlık yaratmasını buyurur.⁴⁸

47 Hesiodos, *Theogonia & İşler ve Günler*, 5-6.

48 Hesiodos, *Theogony & Works and Days*, çev. Martin Litchfield West (İngiltere: Oxford University Press, 1988), 19-20.



Hephaistos'un, Zeus'un emriyle ölümsüz tanrıçaların güzelliğini verdiği ve çamurdan yoğurarak bir genç kızın bedeniyle şekillendirdiği bu varlığı tanrılar çeşitli hediyelerle allayıp pullayarak ve insanları güzelliğiyle ve güzel sözüyle başlarına bela olması için insanlara gönderir. Bütün tanrıların hediyesi olduğu için Pandora (herkesin hediyesi) adı verilir. Pandora, Zeus tarafından Prometheus'un kardeşi olan ve ismi "sonradan akleden, düşünen" anlamına gelen yarım akıllı Epimetheus'a gönderilir. Kardeşi Prometheus'un, Zeus'tan armağan almaması ve alırsa ölümlülerin başını belaya sokacağı yönünde verdiği akli unutan Epimetheus, Pandora'yı alır ve ondan sonra başına bela aldığını anlar. Pandora, kutuyu açar ve bütün kötülükler dünyaya yayılır ancak tam Umut çıkacakken kutuyu kapatır.⁴⁹

Dünya üzerindeki kötülüklerin, hastalıkların, acıların nasıl ortaya çıktığına dair bir köken miti olarak dikkat çeken bu anlatımda hem Zeus hem de Prometheus tarafından yapılan eylemlerin, kurnazlıkların ve onlara verilen karşılıkların katı bir tematik ve yapısal birlik kadar aynı zamanda uyumlu bir anlatım mantığını da ortaya koyduğu ifade edilmiştir. "Akıl" sahibi **metieta** Zeus ile "hilekar akıl" sahibi **ankulometis** Prometheus, tekrarlanan verme ve vermeme, kabul etme ve reddetme, açığa çıkarma ve gizleme motifleri etrafında şekillenmiştir. Verilen, kabul edilen veya reddedilen ya da saklanan şey her durumda çekici olan dış kısmının yıkıcı olan bir iç kısmı sakladığı bubi tuzaklı bir hediyedir.⁵⁰ Bu eylem ve karşı eylemlerin yapıcı ve yıkıcı sonuçlarıyla ileride

49 Hesiodos, *Theogony & Works and Days*, 39-40.

50 Jenny Strauss Clay, *Hesiod's Cosmos* (Cambridge University Press, 2010), 101.



İskandinav mitolojisinde Odin, Thor ve Loki ile ilgili anlatımlarda da karşılaşılacaktır.

Zeus'un ilk eşi olan bilge tanrıça Metis yine kendisi gibi bilgelikle özdeşleştirilen kızı Pallas Athena'yı tam doğuracağı sırada Zeus, Toprak Ana Gaia ve Gök Baba Uranos'un nasihatlerine uyarak eşini aşk sözleriyle aldatıp Athena'yı yutar ve içine alır.⁵¹ Bazı mitlerde Zeus'un Athena'yı değil doğrudan Metis'i yuttuğu anlatılır. Zeus, Athena'yı daha sonra kafasından silahlarını kuşanmış bir şekilde çıkarır.⁵²

Zeus'un Metis'i yuttuğu anlatımlarda Metis sembolik bir kavram olup akıl ve bilgeliği içinde bulundurur. Eğer Zeus Akıl ile birleşmemiş olsaydı, kendinden önce gelen nesillerdeki kral-tanrılar gibi kendinden sonra doğacak olan tanrılardan daha düşük bir konumda olacaktı. Zeus'un, Uranos ve Gaia'nın tavsiyesiyle Metis'i yutması ve onun ürünü olan Athena'yı kendi kafasından çıkarması bu anlatımda üstün bir güç olarak yorumlanabilecek olan Akıl'ın Zeus'un kontrolüne girmesi amacı taşımaktadır.⁵³

Homeros'un meşhur eseri *Odyssea*'da Odysseus, Truva Savaşı'na giderken oğlu Telemachus'u arkadaşı Mentor'un gözetimine bırakır. Telemachus'un koruyucu tanrıçası Minerva veya diğer ismiyle Athena'dır. Minerva bir defasında Telemachus'un karşısına Mentor'un suretinde çıkar ve ona teşvik ve fikir sadedinde bir konuşma yapar. Mentor'un ismi bütün akıllı koruyucular ve ahlaki danışmanlar için eşanlamlı olarak kullanılmıştır.⁵⁴

51 Hesiodos, *Theogonia & İşler ve Günler*, 38.

52 Hesiodos, *Theogonia & İşler ve Günler*, 40.

53 Hesiodos, *Theogonia & İşler ve Günler*, 139.

54 Homeros, *The Odyssey* (Londra: William Blackwood and Sons, 1870), 24.



6. İskandinav Mitolojisi

İskandinav mitolojisinde akılla ve onunla bağlantılı kavramlarla alakalı farklı semboller ve kişileştirmeler vardır. Bunlardan en çok dikkat çekenleri Mimir ve Odin'dir. İskandinav mitolojisinde "Herkesin Babası" olarak adlandırılan baş tanrı Odin'in annesi Bestla'nın erkek kardeşi ve dolayısıyla Odin'in dayısı olan Mimir, muhafızlığını yaptığı için kendi adıyla anılan ve içi bilgelik ve kavrayışla dolu olan kuyudan (Mimisbrunnr) içerek büyük bir ilim sahibi olmuştur.⁵⁵ Kuyudan, Bifrost köprüsünün muhafızı Heimdall'ın Tanrıların son savaşı Ragnarök'ün başladığını ilan etmek ve Tanrıları uyandırmak için çalacağı ve sesi bütün diyarlardan duyulacak olan Gjallar-Horn borusu⁵⁶ ile içtiği için eski zamanların ilim ve irfanıyla dolu olduğu anlatılır. Mimir'in Kuyusu'nun, evrenin dokuz diyarını bir arada tutan kozmik ağaç Yggdrasil'in üç kökünden birinde bulunmasının⁵⁷ ilim ve bilgeliğin İskandinav mitolojisindeki önemine işaret ediyor olması muhtemeldir.

Wuotan veya Woden olarak da bilinen Odin, İskandinav mitolojisinin her şeyi kuşatan ruhu, evrensel hikmetin ve zaferin tanrısı, prenslerin ve kahramanların lideri ve koruyucusu olarak bilinir. Bütün tanrılar onun soyundan geldiği için "Herkesin Babası" takma adı verilmiştir. Hlidskjalf adlı taht sadece yüce bir taht değil aynı zamanda tanrıların, devlerin, elflerin, cücelerin ve insanların arasında neler olup bittiğini

55 Snorri Sturluson, *The Prose Edda*, çev. Arthur Gilchrist Brodeur (New York: Oxford University Press, 1916), 27.

56 Sturluson, *The Prose Edda*, 40.

57 Sturluson, *The Prose Edda*, 27.



gözlediği bir gözetleme kulesidir.⁵⁸ İki omzunda tüneyen Hugin (düşünce) ve Munin (hafıza) adlı kuzgunları sabah bütün dünyaya gönderir ve geri dönmelerini gece karanlığına kadar endişeyle bekler. Hugin'den daha çok Munin'in geri dönmesinden korkar⁵⁹ ki bu da Odin'in düşünme yetisini kaybetmekten çok hafızasını kaybetmekten korktuğuna işaret eder. Belki de bu yüzdendir ki Odin, düşünme yetisini ve hafızasını akılla ve bilgelikle güçlendirmek adına uzun pelerini giyip şapkasını takarak bir seyyah kılığında bilgeliği aramak için yola koyulur. Hayatını riske atıp devler diyarı boyunca yolculuk yaparak dayısı Mimir'in bilgelik kuyusuna ulaşır ve kuyudan bir yudum içmek için yalvarır.⁶⁰ Odin, o bir yudum için gözlerinden birini rehin olarak vermek zorunda kalır. Bu durum *Saemund's Edda* olarak da bilinen *Poetic Edda*'nın (*Manzum Edda*) en meşhur şiiri olan kozmogoni miti *Völuspa*'da şöyle anlatılır:

“Ben her şeyi bilirim Odin, her sabah Odin'in şerefine bal şarabı içen Mimir'in harikulade kuyusunda gözünü nereye sakladın?”⁶¹

Odin, Gjallar-Horn'u Mimisbrunnr'un buz gibi suyuyla doldurup boğazından aşağı boşaltınca bütün vücudunu bilgelik kaplayıverir. İki gözüyle gördüğünden daha ötesini daha berrak bir şekilde tek gözüyle görmeye başlar.⁶²

58 Hélène Adeline Guerber, *Myths of Northern Lands* (ABD: American Book Company, 1895), 23.

59 Guerber, *Myths of Northern Lands*, 24.

60 Neil Gaiman, *Norse Mythology* (New York: W. W. Norton & Company, 2016), 26.

61 *The Elder or Poetic Edda*, ed. ve çev. Olive Bray (Londra: King's Weighhouse Rooms, 1908), 287.

62 Gaiman, *Norse Mythology*, 26.



İskandinav mitolojisinde cenk ve fetih ehli olan Aesir tanrılarıyla, daha yumuşak, kardeş tanrı ve tanrıçalar olan, toprağı verimli hale getiren Vanir tanrıları sürekli savaş halindedir. Birbirlerine denk oldukları için iki taraf da savaşı kazanamaz. En sonunda bir araya gelip barış müzakereleri yapmaya karar verirler. Her iki taraf da bir fıçıya tükürür ve tükürükleri birbirine karışıkça yaptıkları anlaşma bağlayıcı hale gelir. Anlaşmayı yaptıktan sonra birbirlerinden ayrılacakları sırada fıçıyı öylece orada bırakmak istemezler. Fıçıdaki tükürüklerden bir insan yapmaya karar verirler. Kardeşi Frey ile birlikte Vanir'in önderlerinden olan Freya parmaklarını fıçının içine uzatır. Parmaklarını hareket ettirdiçe içerde bir şekil belirir ve Kvasir ortaya çıkar. Kvasir tanrıların en bilgesidir. Hem akıl hem de yüreğin bir araya gelmesinden oluşmuştur. Cücelerden Fjalar ve Galar adlı iki kardeş Kvasir'e sorular sorup ilminden faydalanmak bahanesiyle kalelerine çağırarak onu öldürürler ve kanını "zevk bahşeden" manasına gelen Odrerir adlı bir kazanda balla karıştırıp mayalayıp içen kişiye bilgelik ve ilham veren bal şarabını yaparlar. Bu bal şarabını Suttungr adlı bir dev cücelerden alır ve bunu duyan Odin'in gözleri parlar. Çeşitli maceralardan sonra bal şarabının tamamını ele geçiren Odin, şarabı Asgard'a getirip fıçılara boşaltır ve bu bilgelik ve ilham şarabını Aesir tanrılarına ve insanlara hediye eder.⁶³

Dişbudak ağacının kütüğünden Ask isminde bir erkek ve karaağaç kütüğünden yaratılan Embla adlı bir kadın olmak üzere bir çift insanın yaratıldığı antropogoni mitinde Borr'un üç oğlundan birisi olan Odin insana ruh ve yaşam üfler. Odin'in diğer kardeşi olan ve "parlak olan" manasında

63 Gaiman, *Norse Mythology*, 71-87. Ayrıca bkz.: Sturluson, *The Prose Edda*, 93-96.



Hoenir olarak da bilinen Vili, insana akıl, fikir, ince zeka, irade ve duygu bahşeder. Son olarak da Ve insana şekil, konuşma, duyma ve görme gücü verir.⁶⁴

İskandinav mitolojisinde şeytani akılla ilgili olarak ise Loki karakteri dikkat çeker. Odin'in kan kardeşi olarak bilinen Loki, Asgard'ın en sinsisi ve kurnaz tanrısı olup sürekli olarak Aesir tanrılarında şeytani şakalar yapmasıyla ve onları aldatmasıyla tanınır. Ancak yine de bazen doğru yaptığı işler de vardır. Odin'in oğlu şimşek tanrısı Thor'un altın sarısı saçlarıyla ve güzelliğiyle bilinen eşi Sif'in saçlarını hileyle kesmesinden sonra yaptığı şeyi telafi etmek için Thor'un tehdidiyle Svartalfheim'daki cücelere Sif için altından bir saç, Odin'in mızrağı Gungnir ve yüzüğü Draupnir'i, Thor'un çekici Mjollnir'i, Frey'in domuzu Gullinborsti ve gemisi Skidbladnir'i yaptırır. Uçan ayakkabıları sayesinde gökyüzünde yürüyebilen, şekil değiştirip başkalarının kılığına girebilen ancak gerçek silahı akıllı olan Loki, nadiren yaptığı doğru işlere rağmen içindeki kıskançlığa ve hırsa yenik düşerek Odin'in bilgelik ve adaletle hükümler veren, bilgelik ve güzellik timsali olan ikinci oğlu Balder'in ölümünü planlayıp tanrıların nihai kaderi ve kıyameti olan Ragnarök'e kadar gidecek olan olayların fitilini ateşler.⁶⁵

7. Değerlendirme

Tarih boyunca var olmuş olan dinlere bakıldığında akla dair kavramsal bir çeşitlilikle karşılaşılır. Antik Yunan'da ve İslam felsefesinde Faal Akıl olarak isimlendirilen kavrama

64 Sturluson, *The Prose Edda*, 21. Ayrıca bkz.: Guerber, *Myths of Northern Lands*, 19.

65 John Lindow, *Norse Mythology: A Guide to the Gods, Heroes, Rituals and Beliefs* (New York: Oxford University Press, 2002), 217. Ayrıca bkz.: Gaiman, *Norse Mythology*, 15-16, 29-38.



benzer bir şekilde Justin Martyr, tıpkı halefi olan Yahudi filozofu İskenderiyeli Philo gibi Logos Spermatikos terimini kullanmıştır. Hikmet ve Logos'un birleştirilmesi konusunda da Justin, Philo'yu takip eder. Süleyman'a atfedilen Süleyman'ın Meselleri kitabında Hikmet ile ilgili anlatılanları Logos olarak yorumlar. Tanrı'nın alemle ve insanla ilişkisinde Logos, yegane aracı konumunda olup Philo, Yuhanna ve Justin bu ilişkilendirmede bir geleneğin temsilcileri olarak karşımıza çıkmaktadır. Her üç yazardan da çok daha önce antik Mısır'daki Hermopolis teolojisinin İskenderiye felsefe ekolünün Logos doktrini üzerine büyük bir etki bıraktığını söylenebilir. Hikmet, insanın nihai kurtuluşu için gerekli olan tanrısal bir bilgi olarak Sabiilik'te de dikkat çeken bir unsurdur.

Yunan mitolojisinde bilgeliğin sembolü olan Athena'nın tam doğacağı sırada babası Zeus tarafından yutulması ve daha sonra Zeus'un Athena'yı kafasından silahlarını kuşanmış bir şekilde yetişkin bir insan olarak çıkarması sembolik bir anlam taşımaktadır. Aynı zamanda savaş tanrıçası olarak da bilinen Athena'nın Zeus'un vücuduna bir bilgelik tohumu olarak ekilmesi ve zamanı gelince savaş stratejisi ve dehası olarak tamamen büyümüş bir şekilde ortaya çıkması manasına geliyor olabilir. Nitekim, Justin Martyr de Athena'nın Roma mitolojisindeki muadili olan Minerva'nın ilk kavram oluşunu Logos'un yaratıcı akli güç oluşuyla kıyaslamış ve muhtemelen akıl, düşünce, kıvrak zeka gibi kavramlarla özdeşleştirildiğini düşündüğü Minerva'nın özelliklerini Logos'a benzetmiştir. Mısır mitolojisinde Thoth ve antik Yunan'daki muadili olan Hermes, Logos'a benzer şekilde tanrısal aklın, bilginin ve bilgeliğin yeryüzünde içkin hale gelmesinin araçları konusunda görünmektedir. Antik Yunan'da Tanrısal akıl ve şeytani akıl olarak da görülebilecek hilekar akıl ile alakalı Zeus



ve Prometheus'un hikayesi dikkat çekicidir. Zeus ve Prometheus'un birbirlerine karşı hareketleri ve aldıkları tepkiler hem yapıcı hem de yıkıcı sonuçlar ortaya çıkarır.

Odin'in iki omzunda tüneyen Hugin (düşünce) ve Munin (hafıza) adlı kuzgunları bilgi toplamaları için dünyanın dört bir tarafına göndermesi ve Hugin'den ziyade Munin'in geri dönmemesinden daha çok korkması onun düşünme yetisinden ziyade hafızasını kaybetmekten daha çok endişe ettiğine delalet eder. Akıl, hafızanın tuttuğu bilgiyi pratik amaçlar için kullanmayı sağlayan unsurdur. Akıl hafızadaki bilgiyi işlemeye yaradığı için akıl olmadan hafızanın çok bir önemi yoktur. Muhtemelen Odin, düşünme yetisini ve hafızasını akılla, bilgelikle kuvvetlendirmek için her şeyi geride bırakıp bir gezgin kılığında bilgeliği aramak için yollara düşer. Bilgelik kuyusundan su içebilmek için ise gözlerinden birini feda etmesi, fedakarlık olmadan bilgiye ve bilgiğe ulaşamayacağına sembolik bir anlatımı gibidir.

Yahudi ve Hıristiyan geleneklerinde Tanrısal Aklın yaratıcı güçlerden birisi olarak görülmesinin zıddı olarak İskandinav mitolojisinde bir nevi şeytani aklın simgesi görünümünde olan Loki, akıl, bilgelik ve güzellik tanrısı Balder'in ölümünü planlamasıyla ve bu ölümle başlayıp çoğu Aesir ve Vanir tanrılarının ve Asgard'ın nihai yok oluşu olan Ragnarök'e giden süreçte dolaylı olarak yok edici bir güç şeklinde karşımıza çıkar. Benzer şekilde tanrısal ve şeytani aklın yaratıcı ve yıkıcı sonuçlar doğurmasına Zeus ve Prometheus hikayesinde de rastlanmaktadır.



Kaynakça

- Aquinas, Thomas. *Summa Contra Gentiles*. çev. Joseph Rickaby. Londra: The Catholic Primer, 2005. 1. Kitap, 7. Bölüm.
- Aristoteles, *Ruh Üzerine*. çev. Ömer Aygün – Yasin Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Aykit, Dursun Ali. *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*. Ankara: Eskiyeeni, 2019.
- Bolay, Süleyman Hayri. “Akıl”. *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Buckley, Jorunn Jacobsen. *The Mandaeans: Ancient Texts and Modern People*. ABD: Oxford University Press, 2002.
- Budge, Ernest Alfred Thompson Wallis. *Egyptian Ideas of the Future Life*. Londra: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1900.
- Clay, Jenny Strauss. *Hesiod's Cosmos*. Cambridge University Press, 2010.
- Doğan, Hatice. *İbn Meymun'un Hayatı, Eserleri ve Delâletü'l-Hâirîn Adlı Eseri Üzerinde Bir İnceleme*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Floramo, Giovanni. *Gnostisizm Tarihi*. çev. Selma Aygül Baş - Bilal Baş. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Gaiman, Neil. *Norse Mythology*. New York: W. W. Norton & Company, 2016.
- Goodenough, Erwin Ramsdell. *The Theology of Justin Martyr*. Jena: Verlag Frommansche Buchhandlung, 1923.
- Guerber, Hélène Adeline. *Myths of Northern Lands*. ABD: American Book Company, 1895.
- Gündüz, Şinasi. “Gnostik Dinler”. *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2002.
- Gündüz, Şinasi. *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Gündüz, Şinasi. *Sabüiler: Son Gnostikler*. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Hesiodos. *Theogonia & İşler ve Günler*. çev. Azra Erhat - Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Hesiodos. *Theogony & Works and Days*. çev. Martin Litchfield West. İngiltere: Oxford University Press, 1988.
- Homeros, *The Odyssey* ed. W. Lucas Collins Londra: William Blackwood and Sons, 1870.



- el-İsfahani, Rağib. *Müfredat: Kur'an Kavramları Sözlüğü* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), "A-k-1".
- Justin Martyr, *Dialogue with Trypho (The Ante-Nicene Fathers – Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325 içinde)*. New York: Charles Scribner's Sons, 1913.
- Justin Martyr. *First Apology (The Ante-Nicene Fathers – Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325 içinde)*. New York: Charles Scribner's Sons, 1913.
- Kutsal Kitap. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003.
- Lindow, John. *Norse Mythology: A Guide to the Gods, Heroes, Rituals and Beliefs*. New York: Oxford University Press, 2002.
- MacCulloch, Diarmaid. *A History of Christianity*. İngiltere: Penguin Books, 2010.
- Nardo, Don. *Egyptian Mythology*. ABD: Enslow Publishers, 2001.
- Özturan, Hümeýra. *Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Farabi'de Ahlakın Kaynağı*. İstanbul: Klasik, 2017.
- Pepin, Jean. "Logos". *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. ABD: Thomson Gale, 2005. c. 8, s. 5500.
- Price, R. M., "Hellenization and Logos Doctrine in Justin Martyr", *Vigiliae Christianae* 42/1 Mart 1988, 18-23.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2002.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem (çeviri ve düzenleme). *Diğer İnciller (Apokrif İnciller)*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2016.
- Sayce, Archibald Henry. *The Religions of Ancient Egypt and Babylonia*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1902.
- Sturluson, Snorri. *The Prose Edda*. çev. Arthur Gilchrist Brodeur. New York: Oxford University Press, 1916.
- Tarakçı, Muhammet. *Bir Hıristiyan Apolojist Olarak Saint Thomas Aquinas*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- The Elder or Poetic Edda*. ed. ve çev. Olive Bray. Londra: King's Weighhouse Rooms, 1908.
- Yellin, David – Abrahams, Israel. *Maimonides*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1903.

Bilinebilir Alanın Ufuk Düzenleyicileri Olarak Aklın İdeleri: Kant'ın *Salt Aklın Kritiği* Adlı Eseri Çerçevesinde Bir İnceleme



Hatice KIRMACI¹

Kant'ın düşünce serüveninin en uyumlu ve bütünlüklü şeklini kritik dönemde görmek mümkündür. O, düşüncesinin merkezi sayılabilecek söz konusu döneme uzun bir hazırlık yapmıştır. Filozof, yeni bir metafiziği temellendirmek adına, kritik dönemde üç eser yazarak aklın sınırlarını araştırmıştır.

1770 yıllarında, özellikle de *Dissertation*'da Kant henüz anlık ile aklı birbirinden ayırmasa da anlığa 'reel bir kullanım' tanır.² O dönemdeki Kant'ın düşüncesine göre anlığın

1 Dr. Öğr. Üyesi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, hkirmaci@ksu.edu.tr, haticekirmaci1@gmail.com

* Çalışmamızda A ve B harfleri, Kant'ın *Salt Aklın Kritiği* adlı eserinin sırasıyla birinci (1781) ve ikinci (1787) baskılarında yer alan pasajlara referansta bulunmak için kullanılmıştır. A veya B harfinden sonra belirtilen numara, ilgili baskıda yer alan pasajın numarasıdır.

2 Ferdinand Alquié'nin yazmış olduğu biyografi için bkz: Ferdinand Alquié, "Biographie", *Critique de la Raison Pure*, ed. Ferdinand Alquié (Édition Gallimard, 1980), 9; Alquié, "Biographie", 7.



reel bir kullanımı varken mantıksal bir kullanımı da vardır.³ Esasen Kant, *Dissertation*'da duyuya ilişkin form ve madde ayırımı yaparken anlığın reel kullanımı ile mantıksal kullanımını ayırıyordu.⁴ Ancak Kant, anlığın reel kullanımını bilimsel olarak kullanışsız görür. Çünkü “anlığın reel kullanımında mümkün hatalar” mevcuttur. Alquié ise anlığın mantıksal kullanımının bilimsel açıdan mümkün olan tek tip bilgi üretebileceğine dikkat çeker.⁵

Kant'a göre “anlığın mantıksal kullanımındaki kavramlar kategorilerdir, reel kullanımındaki kavramlar ise aklın kavramları olan idelerdir.”⁶ Alquié, Kant için 1781 yıllarında, bilginin hem duyu hem de anlık olarak iki kaynağı olduğunu hatırlatır: “Duyu alıcılık iken anlık spontane olma ve aktivitedir.”⁷ *Kritik* dönemde ise özellikle de *Salt Aklın Kritiği*'nin ‘Transandantal Diyalektik’ kısmında Kant, daha önce anlığın mantıksal yönü ile reel yönü arasında yapmış olduğu ayırımı bırakıp akıl ile anlık arasındaki ayırımı odaklanır. Filozofa göre aklın görevleri arasında en zor olanı, bir yandan kendisine haklı iddiaları konusunda güvence verecek, öte yandan ebedi ve değişmez yasalarıyla temelsiz varsayımlarına son verebilecek bir mahkeme kurmaktır. Kant salt aklın kritiğiyle bunu yapmak ister.⁸

3 Alquié, “Biographie”, 9.

4 Ferdinand Alquié'nin yazmış olduğu giriş için bkz: Ferdinand Alquié, “Introduction”, *Critique de la Raison Pure*, ed. Ferdinand Alquié (Édition Gallimard, 1980), 15.

5 Alquié, “Introduction”, 15.

6 Alquié, “Biographie”, 11.

7 Alquié, “Introduction”, 15.

8 Kant, Emmanuel, Kant, *Critique de la Raison Pure*, Almancadan Fransızcaya çev. Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty. ed. Ferdinand Alquié (Édition Gallimard, 1980), AXI-XII, 33-34.



‘Transandantal Analitik’ adlı kısımda Kant, anlığın kategorilerinin ne olduğunu, nasıl sınırlandıklarını ve hangi nesnelere uygulandıklarını açıklar. Burada Kant’ın yapmaya çalıştığı, geçici olarak eski metafiziği deyim yerindeyse kiralayarak *yeni* bir metafiziğe daha sonra geçmektir. Zaman ve mekân formlarıyla sınırlanan kategoriler, nesneye uygulanarak duyulur dünya ile düşünülür dünya nesnelere nasıl bir alanda birleşebileceğine ilişkin bir çözüm teşkil etmekteydi. İmdi çözümlenmek istediğimiz problematik; kategorileri, yani anlığı ve kavramlarını yönlendirecek transandantal kavramların olup olmadığı meselesidir. Kategoriler deneyime duyusal alana ilişkin bir nesnenin kendilerine dâhil olmasını beklerken, transandantal olanın onları yönlendirdiğini söyleyebilir miyiz? Kant felsefesinde aklın ideleri, böyle bir yönlendirme rolüne sahip olabilirler. Anlığın kavramlarının nesnelere uygulandığı gibi aklın transandantal ideleri de nesnelere uygulanabilir mi? Transandantal ideler, nesnelere ayrı ve birleştirilmesi güç yapılarda olduğu için, ideler dolayimli bir şekilde nesneyi yönlendirebilir. Çalışmamızda Kant’ın *Salt Aklın Kritiği* adlı eserinin ‘Transandantal Diyalektik’ kısmına odaklanarak, idelerin mezkûr bir rolünün olup olmadığını inceleyeceğiz.

1. Duyumun Alıcılığı ve Anlığın Oluşturucu Gücü

Kant, *Salt Aklın Kritiği*’nin ‘Transandantal Estetik’ kısmında, zaman ve mekânı kullanarak nesneyi ontolojik alandan mantıksal bir forma geçirmeye çalışır. Filozof, *kritik* felsefesi serüvenini ortaya koyabilmek için öncelikle bir nesnenin ortaya koyulması gerektiğine dikkat çeker. Zira nesnelere ontolojik açıdan ele almamız, daha yolun başındayken felsefi düşüncenin önünde engel olabilir. Nesnenin ontolojik yapısından



hareket ettiğimizi varsaymak, Kant'ın ifadesiyle “sofistik bir yaklaşımı” benimseme anlamına gelir. Nesneyi formel yönüyle ele almak ise onun tamamen içerikten yoksun olduğu anlamına da gelmez. Nesnenin ontolojik içeriğini maksimize ederek onu ele alabilmek için Kant, duyuşal sezgiden (görüş) söz eder. Kant'a göre zaman ve mekân, şeylere dair gerçekliğin formel nesne şeklinde kavranabilmesini sağlar. ‘Transandantal Analitik’ kısmında nesnenin zaman ve mekân formlarıyla *elde edilişi*, sezgideki kavrayış sentezidir. Bunun Kant'ın felsefi sürecinde ilerlemenin ilk basamağı olduğu söylenebilir. Esasen söz konusu sentezi de önceleyen, deneyimin imkân şartlarını sağlayan sentezdir.⁹

Kant'a göre anlığın kök kavramları olan kategoriler deneyimin imkân şartlarını oluşturur, yani söz konusu kavramlar olmadan deneyim mümkün olmaz. Onlar duyulur alanın tüm şartları olmaksızın hiçbir nesneyi temsil edemezler. Çünkü söz konusu şartlar, kategorilerin nesnel gerçekliklerinin şartlarıdır. Duyulur alandaki nesnelere olmaksızın, kategoriler düşüncenin boş formları olarak kalırlar.¹⁰ Ancak Kant'a göre, söz konusu kavramları fenomenlere uygulayarak, onları somut alanda sunabiliriz. *Salt Aklın Kritiği*'nde, özellikle de ‘Transandantal Analitik’de bir yandan anlığın kategorileri, deneyimin imkân şartları olduğu diğer yandan fenomenler olmazsa anlığın kavramları boş kaldığı için, bu durum, anlığın *arka planında* bütünlükçü bir yapı olması gerekliliğine işaret eder. Kant esasen kategorilerin sınırsız olduğunu onların bilgi açısından zaman ve mekânla sınırlandırıldığını belirtir. Çünkü bu çerçevede belirtilen sınır, zaman ve mekânla sınırlanmış nesnelere alanıdır. Bahsi geçen birleştirici bütünlüklü

9 Metinde belirtilen sınırlama, insan anlığı ve aklı çerçevesinde belirtilen bir sınırlamadır.

10 Kant, *Critique de la raison pure*, A 567/B595, 498-499.



yapının 'Transandantal Analitik'te bazen tam algı olduğu belirtilirken bazen zımnen tanrısal bir anlığa atıfta bulunularak varsayılır. Bu çerçevede *kendinde şeylere* uygulanabilecek genel formların ne olduğu konusunu açıklama zorluğu belirir.¹¹

Salt Aklın Kritiği'nin 'Transandantal Diyalektiği'nde Kant, *Dissertation*'daki anlığın reel yapısına benzer bir yapı olarak akli ele alır. Burada daha önceden kendisine miras kalan metafiziği varsayma yolundan nispeten çıkarak bir metafiziksel bilimin nasıl olabileceğini hedef alır. Filozof, söz konusu hedefe ulaşmak için aklın neliği üzerinde durma ihtiyacı duyar.

'Transandantal Diyalektik'te Kant, aklın üç transandantal kavramını yani salt aklın idelerini ele alır. Söz konusu ideler: İnsan yani özne, dünya ve Tanrıdır. Rousset'nin de belirtmiş olduğu gibi, *Salt Aklın Kritiği*'ndeki salt akıl, -her ne kadar sezgide içerikleri veya varoluşlarına dair bir şey bulunmasa da- *kendinde şeyler* sayesinde, idelere bir anlam verebilme yolunu açar. Çünkü bu çerçevede sezilen nesne, yani kavrayış sentezinde oluşturulan nesne kendinde şeyler tarafından etkilenen bir alıcı gibi sunulur.¹²

2. Anlığın Kavramlarına Göre Aklın İdelerinin Ne Olduğuna Dair

Kant, anlığa uygulanan bütünlükçü yapıya sahip olan salt aklın kavramlarının ne olduğunu açıklamadan önce onlar için kullanabileceği uygun bir terim arar. Filozof, yeni kelimeler

11 Castillo'nun da dikkat çektiği gibi akıl, kendinde şeyleri nesne olarak alırsa söz konusu nesnelerin gerçekliğini, öznenin şartlarının dışında bulunan bir alana yerleştirmiş olur. Bu çerçevede varsayılan Tanrısal akıl insan aklının hakiki bir ölçüğü olarak kabul edilebilir. Bkz: Monique Castillo, *Kant* (Paris: Édition Vrin, 1997), 50-51.

12 Bernard Rousset, *La doctrine kantienne de l'objectivité* (Paris: Vrin, 1967), 163; Kant, *Critique de la raison pure*, A26/B42, 94.



formüle etmenin tedbirsizlik olduğunu, tanınmış terimleri kullanmanın daha uygun olduğunu öne sürerek, Platon'un idea terimini alıp ona kendince bir anlam vermeyi dener.¹³ Platon'a göre *idea* (ide), en yüksek bilimin konusudur;¹⁴ *idea*, algılanamaz sadece kavranabilir.¹⁵ Lafrance, Platon'un olgunluk diyaloglarında *idea* veya '*éidos*'un, zihinden bağımsız, realitede sürekliliği olduğunu ve duyulur şeyden ayrı bir öz gibi tasarlandığını bildirir.¹⁶ Kant; Platon'un idelerine, duyulardan türemeyen, anlığın kavramlarını aşan ve deneyimde bulunmayan bir anlam atfeder.¹⁷ Kant hem gerçek olan hem de deneyimde bulunmayacak kadar yüksek olan söz konusu ide-leri arama konusunda Platon'u haklı görür.¹⁸

Kant'a göre anlık ile akıl birbirlerine özdeş olmayan rolere sahiptirler. Anlığın kavramları sezgisel alandaki sentezin sonucu olan nesnelere yani fenomenlere uygulanırken, aklın kavramları olan ideleri somut alanda uygulayabileceğimiz bir fenomen yoktur. Böylece idelerin somut alanda bir nesneyi temsil edilebilme imkânları yoktur. İdeler öyle bir bütünlük içerirler ki mümkün hiçbir ampirik bilgi onlara ulaşmaz.¹⁹ Daha açık bir ifadeyle Delamarre'in da dikkat çektiği

-
- 13 M. Crampe-Casnabet, "Idée (C/ Kant et l'idée transcendante)", *Encyclopédie Philosophique Universelle-Les notions philosophiques*, ed. André Jacob ve Sylvain Auroux (Paris: Presses Universitaires de France, 2002), 1/1199.
- 14 Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 505a, 219.
- 15 Platon, *Devlet*, 507c, 223.
- 16 Y. Lafrance, "Idée (A/ Les idées dans la philosophie antique)", *Encyclopédie Philosophique Universelle-Les notions philosophiques*, ed. André Jacob ve Sylvain Auroux (Paris: Presses Universitaires de France, 2002), 1/ 1197.
- 17 Kant, *Critique de la raison pure*, A 313/B370, 332.
- 18 Kant, *Critique de la raison pure*, A 314/B370-371, 333.
- 19 Kant, *Critique de la raison pure*, A567-568/B595-596, 499.



gibi Kant'a göre anlığın kök kavramları sezgideki çeşitlilik sentezine uygulanırken, aklın kavramları yani ideler, sezgilerin sentetik birliğine uygulanır. Çünkü bu aşamada, anlık, çeşitliliği birleştirme işlemini tamamlamıştır. Bu durumda salt aklın idelerinin nesneye olan ilintileri hâlâ geçerlidir ancak dolayımıdır.²⁰

Saf akıl, sezgi nesnelere yönelen yani tahayyül alanındaki söz konusu nesnelere senteziyle alakadar olan anlığa her şeyi havale eder. Kant'a göre ide, aklın zorunlu ve boş bir kavramıdır ve bu kavrama karşılık gelen hiçbir nesne, duyuyla verilmaz.²¹ Transandantal akıl kavramı koşulların sentezinde sadece mutlak bütünlükle ilgilidir ve o yalnızca mutlak olarak koşulsuz olanda, yani her bakımdan koşulsuz olanda durur. Çünkü salt akıl, anlığın kavramlarının kullanımında kendisini sadece mutlak bütünlüğe tahsis eder ve mutlak olarak "koşulsuz (inconditionné)" olana ulaşmaya çalışır.²² Anlık sunulan veriyi bağlarken akıl koşulsuz olanı gerektirir.²³ Koşulsuz olanın ise deneyimde veya tikelde karşılığı bulunmamaktadır.

Puech; Kant'ın ideler teorisinin psikolojik ve sistematik bir sunumu olduğunu, onun düşüncesinde ideler ile kategorilerin cins bakımından aynı olduğunu, farklarının idelerin deneyimin imkân şartlarını aşan nesnelere vize ettiğini ve bu nedenle ideler teorisinin anlığın kavramlar teorisinden

20 Delamarre'nin notu için bkz: Kant, *Critique de la raison pure*, 886.

21 Kant, *Critique de la raison pure*, A327/B383-384, 342; Ladmiral vd.'nin notu için bkz: Emmanuel Kant, *Oeuvres Philosophiques II*, Almancadan Fransızcaya çev. Jean-René Ladmiral vd., ed. Ferdinand Alquié (Éditions Gallimard, 1985), 2/ 1543.

22 Kant, *Critique de la raison pure*, A326/B383, 341-342.

23 Alquié, "Introduction", 22.



ayrıldığına dikkat çeker.²⁴ Nitekim Kant'a göre, kategorilerin sayısından farklı olarak aklın ideleri üç tanedir. Böylece ideler kategorilere nazaran daha az sayıdadır. Yine Kant, 'Transandantal Analitik' kısmında kategorilerin tablosuna yer vermesine rağmen, 'Transandantal Diyalektik'te idelere ilişkin bir tablo sunmamaktadır.

Kant, idelerin içeriksiz olma özelliklerine çözüm arama amacıyla, 'Transandantal Diyalektik'te onlara bir içerik belirlemeye çalışır. Mesele söz konusu içerik belirlemenin spekülâtif akıl açısından durumunu ortaya koymaktır. Filozofa göre transandantal olan bir diyalektik, apriori olarak salt akıldan gelen ve ampirik olmayan belirli bilgileri içermelidir. Söz konusu alan, anlığın dışında olan bir alandır. Kant'a göre çıkarımlarda ve yargılarda, kısaca bilgimizde sadece üç tür diyalektik akıl yürütme olmalıdır. Söz konusu akıl yürütmeden yola çıkarak akıl, ilkelerden bilgilere gider. Bu çerçevede aklın işlevi, her daim anlığın bağlı kaldığı şartlanmış sentezden, anlığın hiçbir zaman ulaşamayacağı şartsız bir senteze ulaşmaktır.²⁵

Filozofa göre akıl, hiçbir zaman deneyim nesnesine ilişkin değildir, anlığın kendisine ilişkindir.²⁶ 'Transandantal Diyalektik'te filozof, üç tür diyalektik akıl yürütme çeşidi olduğunu belirtir. Birinci akıl yürütmede öznenin transandantal idesi sonucuna varılır. Özneye dair hiçbir kavram olmaksızın, söz konusu transandantal öznenin hiçbir duyusal çeşitliliği yoktur. Kant, söz konusu diyalektik çıkarıma (inférence) 'salt aklın paralojizm' adını verir. İkinci sınıf akıl yürütme ise

24 Michel Puech, *Kant et la Causalité* (Paris : Vrin, 1990), 445.

25 Kant, *Critique de la raison pure*, A333/B390, 346-347.

26 Kant, *Critique de la raison pure*, A335/B392, 348.



genel olarak verilen bir fenomen için şartlar serisinin mutlak bütünlüğünün transandantal kavramıdır. Kant, bu tür diyalektik çıkarımlarda aklın durumuna, 'salt aklın antinomi-leri' adını verir. Nihayet üçüncü tür yanıltıcı (sophiste) akıl yürütmeye zorunlu şartların bütününden yola çıkarak genel bir nesneyi düşünürüz yani transandantal kavramlar vasıtasıyla bilmediğimiz şeylerden yola çıkarak ve kendisinden hiçbir kavram oluşturamayacağımız şartsız zorunluluktan yola çıkarak nesnelere bir varlığı olduğu sonucuna varız. Kant, mezkûr diyalektik akıl yürütmeye 'salt aklın ideali' adını verir.²⁷ Kant'ın belirtmiş olduğu söz konusu üç akıl yürütme çeşidi, üç ide sonucuna varır. Böylece Kant, aklın saf kavramlarının modlarını üç transandantal ideler başlığı altında toplar. Nitekim bir ideye ilişkin üretebileceğimiz temsillerin ilintileri üç çeşittir.²⁸ Bunlar: "Düşünen öznenin şartsız (mutlak) birliği; fenomenin şartlarının şartsız birliği ve nihayet, genel olarak düşünce alanında bulunan tüm nesnelere şartının şartsız birliğidir. Düşünen özne, psikolojinin nesnesi iken tüm fenomenleri içeren bütün, kozmolojinin nesnesidir ve son olarak tüm düşünülebilecek olanın yani tüm varlıkların var olmalarının en yüksek şartını içeren şey, teolojinin nesnesidir."²⁹ Pieron, kategorilerden farklı olarak idelerin akıl yürütmenin sonuçları olduğuna dikkat çeker.³⁰

Anlaşıldığı üzere Kant'a göre aklın ideleri keyfi degillerdir. Onlar, aklın görevi neticesinde bize verilmişlerdir ve anlığın

27 Kant, *Critique de la raison pure*, A339-340/B397-398, 352

28 Kant, *Critique de la raison pure*, A333-334/B390-391, 346-347.

29 Kant, *Critique de la raison pure*, A334-335/B391-392, 347-348.

30 J. Pieron, "Remarques sur les preuves kantiennes de la «bonne destination» des idées transcendantes", *L'idée de l'idée-Éléments de l'histoire d'un concept*, ed. Bernard Collette-Dučič ve Bruno Leclercq (Paris: Éditions Peeters Louvain, 2012), 153.



her kullanımıyla ilişkilidirler. İdeler, deneyimin sınırlarını aştıkları için transandantal ideye karşılık gelen bir nesne bulunmaz. Transandantal ide, hiçbir zaman somut olarak verilmediğinden hep ide olarak kalır.³¹

3. Anlığın Kavramlarından Aklın İdelerine

Kant'a göre saf ve transandantal kavramlar sadece anlaktan kaynaklanabilir çünkü akıl hiçbir kavram üretemez.³² Aklın edimi anlığın kavramlarını deneyimin kısıtlamalarından kurtarmaktır.³³ Akıl tarafından kısıtlanmadan kurtulan kavram, dolaylımlı da olsa hâlâ deneyimle ilişkili olarak ampirik sınırların dışına çıkabilir. Delamarre, Kant'ın hassasiyetle idelerin orijinin akıl olmadığı konusu üzerinde durduğuna dikkat çeker.³⁴ Gerçekten Kant, 'Transandantal Diyalektik'te aklın görevinin ide üretmek değil, kavramları anlaktan kurtararak onları deneyimin imkân şartlarını aşmalarını sağlamak olduğunu yazar.³⁵ Filozofa göre, salt akıl anlığın kavramlarını transandantal hale getirerek idelere dönüştürür ve onları kendi kavramları haline getirir.³⁶

Hatırlanacağı üzere 'Transandantal Analitik' adlı kısımda, anlığın kavramları olarak kategoriler doğrudan nesnelere ve onlara dair sezgilere/görülere ilişkindir. Khodoss'un belirtmiş

31 Kant, *Critique de la raison pure*, A327-328/B383-385, 342-343. Salt akıl, idelerin duyu alanında bir karşılığına ilişkin kapı aralar ama salt akla göre idenin temsil ettiği bir fenomen yoktur. Kant, *kritik* dönemindeki açıklamasının devamında, pratik akla göre idenin somut bir karşılığı olduğu görüşünü benimsemiştir.

32 Kant, *Critique de la raison pure*, A409/B435, 378.

33 Kant, *Critique de la raison pure*, A408-409/435-436, 378.

34 Delamarre'in notu için bkz: Kant, *Critique de la raison pure*, 885.

35 Kant, *Critique de la raison pure*, A408-409/B435-436, 378.

36 Kant, *Critique de la raison pure*, A320/B377, 337.



olduğu gibi, Kant'ın felsefesinde, anlık ile aklın nesneye ilişkileri dolayımıdır, onlar negatif olarak, duyulur olmayan bilme güçleridir. Çünkü nesne sadece duyusal *sezgi* alanında verilebilir. Anlık duyulur temsilleri kurallara göre bağlarken deneyime yakın bir alanda çalışır; akıl ise üstün bir sentez fonksiyonudur ve anlığın kullanımına ilişkindir.³⁷ Anlığın nesnesi, sezgideki kavrayış sentezinde ortaya çıkan nesnelere iken aklın nesnesi ve doğrudan ilişki içinde olduğu sadece anlık ile onun yargılarıdır.³⁸

Kant'a göre ideler yani aklın transandantal kavramları, "verilen bir şart için şartların bütünüdür. Oysa sadece şartsız olan şartların bütünü mümkün kıldığı için ve karşılıklı olarak şartların bütünü kendisi de her daim şartsız olduğu için aklın saf bir kavramı, şartlının sentezinin temeli olarak genel anlamda şartsız olanın kavramı şeklinde tanımlanabilir."³⁹ Kant, bir seride şarttan ne anladığını da belirtir: "m, n, o'dan oluşan bir seride n, m tarafından şartlandırılır ve aynı zamanda n, o'nun şartıdır; n'den m'ye doğru gidildiğinde (l, k, i vs.) seri yükselen türdendir; n'den o'ya doğru ilerlendiğinde ise seri düşen türdendir (p, q, r vs.)."⁴⁰ Yine fenomene yakın olan şarttan başlayan ve en uzak şarta doğru yükselen seriye Kant, 'şartlar tarafındaki tek bir serinin regresif sentezi' adını verirken; şartlanmış olan tarafındaki en

37 Khodoss, "Raison", *Encyclopédie Philosophique Universelle-Les notions philosophiques*, ed. André Jacob ve Sylvain Auroux (Paris: Presses Universitaires de France, 2002), 2/ 2150.

38 Anlığın kategorileri ile yargı formları arasındaki ilişki hakkında daha geniş bilgi için bkz: Hatice Kırmacı, *Kategoriler Sorunu: Immanuel Kant ve Charles Sanders Peirce Felsefeleri Ekseninde* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2022), 177-197.

39 Kant, *Critique de la raison pure*, A411/B438, 379-380.

40 Kant, *Critique de la raison pure*, A410-411/B437-438, 379.



yakın sonuçtan en uzak sonuca doğru ilerleyen seriye progresif sentez adını verir. Kant'a göre aklın idelerinin üretimi, söz gelimi kozmolojik idelerin üretimi regresif sentezle gerçekleşir, yani bu durumda fenomene en yakın şarttan ona en uzak olan şarta doğru yükselme söz konusudur.⁴¹

Kant'a göre mantıksal kullanımında akıl her daim yargısının yani akıl yürütmedeki sonucun tümel şartını arar.⁴² Bunun için akıl tüm mutlak şartları gerektirir. Aklın böyle bir talebinin nereden kaynaklandığını sorgulayacak olursak Kant'a göre akıl, mutlak bütünü, "*koşullu olan verilmişse, koşulların toplamı da verilmiş demektir, dolayısıyla koşullu olanı mümkün kılan mutlak koşulsuz da verilmiş demektir*"⁴³ ifadesiyle belirtilen ilke sayesinde talep eder. Böylece Kant, kategorilere nispeten aklın idelerinin ne olduğunu belirtir: Transandantal ideler şartsıza kadar genişletilmiş kategorilerdir. Ancak her kategori idelere doğru genişletilemez. Bir kategorinin ideye dönüşme yani aklın idesi olabilme koşulundan biri, onun, sadece şartlandırıcılar yönünde yükselerek üst üste seri oluşturan bir kategori olmasıdır.⁴⁴

4. "Neyi Bilebilirim?" Sorusu ile Aklın İdeleri

Yukarıda belirtildiği üzere, Kant'a göre aklın salt transandantal bir idesinin nesnesi öyledir ki, ona dair anlıkta herhangi bir kavrama sahip olamayız. Bir başka ifadeyle, ideye ilişkin bir nesneye dair hiçbir bilgiye sahip olamayız. İde ile ilgili sahip olabileceğimiz tek şey, problematik bir kavram olabilir. Ancak Kant'a göre öznel transandantal realitenin temeli

41 Kant, *Critique de la raison pure*, A411/B438, 379-380.

42 Kant, *Critique de la raison pure*, A306-307/B363-364, 328.

43 Kant, *Critique de la raison pure*, A409-410/B436-437, 378-379.

44 Kant, *Critique de la raison pure*, A409-410/B436-437, 378-379.



sayesinde, hiçbir kavrama sahip olmadığımız idenin nesnesine işaret edebileceğimiz akıl yürütmeler vardır. Ampirik olmayan öncüllere sahip olan akıl yürütmeye, bildiğimiz bir şeyden yola çıkarak, kendisine dair hiçbir kavram sahibi olmadığımız bir şeye dair sonuca ulaşabilir ve ona nesnel bir gerçeklik atfedebiliriz. Kant, bu işlemin -insanın değil- salt aklın doğasının bir sonucu olduğunu ifade eder.⁴⁵

Bilgiye ulaşmak, bir kavramı bir nesneye uygulayarak yargı oluşturmaksa, aklın bir bilgiye ulaşması için kavramlarını yani ideleri bilgi edinmek istediği nesnelere uygulaması gerekir. Sorun, deneyimin nesnesi olmayan nesnelere nereden bulacağıdır. Çünkü akla özgü olan, anlığın bilgisinin ötesinde olan ve deneyimin nesnesi olamayan, şartsız olanın bilgisine ulaşmaktır.⁴⁶ O halde, idelerin uygulanacağı bir fenomen bulunmadığından, idelerden bilgi üretmek mümkün görünmez. Kant'a göre bir şeyi tam olarak bilmek için tüm mümkün olanı bilmeli ve böylece onu belirlemelidir. Ona göre tam belirlenim kavramı hiçbir zaman somut bir şekilde sunulamaz ve dolayısıyla onun temeli sadece akılda bulunan bir idedir.⁴⁷ Dolayısıyla tam belirlenim kavramının somut bir hali olmadığından, ona bir ideyi uygulamak ve böylece bütünlüklü bilgiyi elde etmek de -insan akli için- imkânsızdır.

Yine filozofa göre sezgi formları, duyuşal alana bağlı iken, kavramlar anlığa, ideler ise akla bağlıdır.⁴⁸ Crampe-Casnabet'in belirttiği gibi, aklın idelerinin fenomenlere olan ilintileri dolayımıdır ve aklın ideleri doğrudan nesnelere üzerinde değil, anlığın nesnelere üzerinde yapmış olduğu çalışmanın

45 Kant, *Critique de la raison pure*, A338-339/B396-397, 351.

46 Kant, *Critique de la raison pure*, A311/B367, 331; Puech, *Kant et la Causalité*, 445.

47 Kant, *Critique de la raison pure*, A573/B601, 503.

48 Crampe-Casnabet, "Idée (C/ Kant et l'idée transcendantale)", 1/1199.



çıkmasını birleştirir, organize eder ve sistematize der. Filozofa göre aklın bilgilerimizin bütününe tutarlı hale getiren düzenleyici bir rolü vardır.⁴⁹

Vuillemin'e göre Kant, kategorileri tamamen belirlenmiş bir biçimde tasarladığı için aklın nesnesi olan anlığı, belirlenmiş bir anlık olarak ele alır. Vuillemin Kant'ın tam bir belirlenimi varsaydığını en azından söz konusu tam belirlenimden şüphe etmesi gerektiğini öne sürer.⁵⁰ Ancak Kant'a göre anlığın belirlenmiş olarak alınmasında kuşku duyulacak bir durum yoktur. Çünkü salt akıl öylesine mükemmel bir bütünlüktür ki, eğer onun ilkesi kendisine yöneltilen tüm sorulardan sadece birini çözmek için yetersiz olsaydı, söz konusu ilke, diğer soruları çözebileceği konusunda güvenilemez olabileceği gerekçesiyle reddedilirdi.⁵¹

5. Aklın Transandantal İdelerinin Düzenleyici Rolü

Sezgedeki kavrayış sentezinde duyu çeşitliliğinin birleştirilerek nesnenin yani fenomenin *elde edildiğini*, söz konusu nesnenin anlığın nesnesi olduğunu ve nihayet anlığın kendisinin de akıl için nesne statüsünde olduğunu ifade etmiştik. Kant'a göre anlık kavramlar sayesinde fenomenleri birbirlerine bağlarken, akıl, anlığın tüm mümkün edimlerinin birliğini sistematik bir şekilde oluşturur.⁵²

Anlığın kavramlarının *şeması* (schème), hem bir zamansallaşma⁵³ hem de duyu çeşitliliği ile anlığın kavramlar

49 Crampe-Casnabet, "Idée (C/ Kant et l'idée transcendante)", 1/1199-1200.

50 Jules Vuillemin, "Les lois de la raison pure et la supposition de leur détermination complète", *L'intuitionnisme kantien*, ed. Jules Vuillemin (Paris: Vrin, 1994), 363; Vuillemin, "Les lois de la raison pure et la supposition de leur détermination complète", 378.

51 *Salt Aklın Kritisliği*'nin birinci baskısının (1781) önsözünde bkz: Kant, *Critique de la raison pure*, AXII, 34.

52 Kant, *Critique de la raison pure*, A664/B693, 569.

53 Jean-Marie Vaysse, *Dictionnaire Kant* (Paris: Ellipses, 2007), 165.



alanının benzer bir zemine getirilmesidir.⁵⁴Kant'a göre anlığın kavramlarının duyulur bir şemaya uygulanması, nesnenin bilgisi iken, söz konusu anlığın kavramlarının aklın şemalarına uygulanmaları bilgi değil, "anlığın kullanımının sistematik birliğinin bir kuralı veya ilkesidir."⁵⁵ İşte aklın idelerinin oluşturucu değil, düzenleyici yönünü bu çerçevede anlamak gerekir. Çünkü Kant'ın ifadesiyle, *sezgi/görü* alanında anlığın tüm kavramlarının tam ve sistematik birliğine ilişkin bir şema bulamayız.⁵⁶ Ona göre, aklın da anlığın şemalarına benzeyen bir şeması olmalıdır. Söz konusu benzer şemaya ilişkin Kant, 'maximum' terimini kullanır. Delamarre; isabetle, burada söz konusu olanın kavramsal *idenin* şeması olmayıp birliğin *şeması* olduğunu ve söz konusu şemanın ide olduğunu belirtir.⁵⁷ Nitekim, yukarıda belirtildiği üzere Kant'a göre, aklın nesnesi anlıktır ve şayet aklın transandantal ideleri anlığa uygulanacaksa -tıpkı anlığın kavramlarının nesnelileriyle homojen oldukları bir ortamda onlara uygulanmaları gibi- söz konusu ideler, uygulandıkları nesneyle, yani anlıkla uyumlu olmak durumundadır. Anlığın kategorilerinin duyulur şemalara uygulanması bilgi üretirken, anlığın kategorilerinin şemaya benzer olan aklın idesine uygulanması kural veya ilke üretir.⁵⁸

Kant'a göre aklın transandantal idelerinin oluşturucu bir kullanımı yoktur. Söz konusu oluşturucu kullanımın olmadığını anlaşılır kılmak için, 'oluşturucu' kullanımdan kastın ne olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim Eisler'in de açıkça

54 Kırmacı, *Kategoriler Sorunu: Immanuel Kant ve Charles Sanders Peirce Felsefeleri Ekseninde*, 230.

55 Kant, *Critique de la raison pure*, A665/B693, 569.

56 Kant, *Critique de la raison pure*, A665/B693, 569.

57 Delamarre'in notu için bkz: Kant, *Critique de la raison pure*, 935.

58 Kant, *Critique de la raison pure*, A665/B693, 569.



belirtmiş olduğu gibi, “oluşturucu olan (şey), nesnel deneyimi ve deneyimin nesnelere temellendiren, şartlandıran ve belirleyen (şeydir).”⁵⁹ Bu çerçevede Eisler, *Salt Aklın Kritiği*’nin transandantal bakımdan öneminin, oluşturucu yönü olanla düzenleyici yönü olanı ayırmak olduğunu belirtir.⁶⁰

Anlaşılan Kant, transandantal idelerin oluşturucu bir kullanımlarının olmadığını yani belli nesnelere kavramlarını vermediğini ifade etmek istemektedir. Pierobon’a göre anlığın kavramları deneyimin nesnesini oluşturan (constitution) bir yapıya sahipken, aklın transandantal ideleri düzenleyici bir ilke olarak tanımlanabilir.⁶¹ Gerçekten Kant’a göre idelerin mükemmel ve vazgeçilemeyecek derecede zorunlu bir düzenleyici kullanımları vardır. Aklın ideleri, her ne kadar anlığın kavramlarının reel olmayan bir hareket *noktası* olsalar da yani mümkün deneyimin sınırının dışında bulunsalar da anlığı belirli bir hedefe doğru yönlendirirler. Söz konusu hedefte anlığın tüm kuralları bir noktada buluşur.⁶² İde, bir kavramın nasıl oluştuğunu göstermez. İdenin göstermesiyle veya yönlendirmesiyle, genel olarak deneyimin nesnelere oluşur ve sıralanır.⁶³ Kısaca, Kant’a göre ide, her daim değişen ufukların üstünde olan bir ufuk düzenler.⁶⁴ Dahası, Kant’a göre ide,

59 Rudolf Eisler, *Kant-Lexikon I*, Almancadan Fransızcaya çev. Anne-Dominique Baimès ve Pierre Osmo (Paris: Éditions Gallimard, 2011), 1/192.

60 Eisler, *Kant-Lexikon I*, 1/192.

61 Pierobon, Frank, *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique* (Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 1990), 342; Pierobon, *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique*, 343-344.

62 Kant, *Critique de la raison pure*, A644/B672, 554; Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2017), A644/B672, 393.

63 Kant, *Critique de la raison pure*, A671/B699, 573.

64 Kant, *Critique de la raison pure*, A658-659/B686-687, 565.



kural formüle etmeye yönelik olan ve dil-dışı unsurlara işaret eden kavramlardır.⁶⁵

6. Değerlendirme

Kant'tan önce Antik Yunan felsefesinde Platon, idelerin objektif değeri olduğunu tanımıştır. Platon yaşlılık döneminde her ne kadar kendi idea görüşünü eleştirmiş olsa da felsefeyi sürdürebilmek için idelerin varoluşunu muhafaza etmiştir. Bu çerçevede, Lafrance'ın ifadesiyle; Platon'un "sadece ontolojik düalizmi hafiflettiği" söylenebilir.⁶⁶ Orta Çağ döneminde Duns Scotus'a göre ideler, tanrısal düşüncede yer alırlar ve Tanrı, bütün oluşturduklarını idelere göre oluşturur.⁶⁷ Descartes'a göre ise ide, zihnin dolaylımlı bir şekilde üzerinde çalıştığı her ne varsa odur. Şeylere dair bilgimiz sadece onlara dair idelerimizin sayesinde. De Buzon ve Kambouchner; Descartes'ın Platoncu gelenekten nispeten farklı olarak ideye yeni bir anlam verdiğini, ideye; nosyon, kavram, temsil ve algılar gibi hususları içeren geniş bir anlam kazandırdığını bildirirler.⁶⁸ Descartes'a göre şeylerin ideleri zihnin nesnesi değildir.⁶⁹ İngiliz ampiristlerinden John Locke'a gelince, ona göre ide; algı, düşünce veya anlığın dolaylımsız nesnesidir.⁷⁰

65 Kant, *Critique de la raison pure*, A671/B699, 573.

66 Lafrance, "Idée (A/ Les idées dans la philosophie antique)", *Encyclopédie Philosophique Universelle-Les notions philosophiques*, 1/1197.

67 Christophe Cervellon, "Duns Scot", *Le vocabulaire des philosophes-I. De l'Antiquité à la Renaissance*, ed. Jean-Pierre Zarader (Paris: Éditions Ellipses, 2002), 480.

68 Frédéric de Buzon ve Denis Kambouchner, "Descartes", *Le vocabulaire des philosophes-II. Philosophie classique et moderne*, ed. Jean-Pierre Zarader (Paris: Éditions Ellipses, 2002), 39.

69 De Buzon ve Kambouchner, "Descartes", *Le vocabulaire des philosophes-II. Philosophie classique et moderne*, 41.

70 John Locke, *Essai sur l'entendement humain-Livres I et II*, İngilizceden Fransızcaya çev. Jean-Michel Vienne (Paris: Vrin, 2001), 218.



Daha sonra genel olarak modern felsefe, idelere öznel bir değer atfederek onların dışsal gerçekliklere karşıt olduğu görüşünü benimsemiştir. Kant'tan sonra idelerin reel olmadığı görüşü ön planda olsa da Kant'ın düşüncesinde olduğu gibi, idelere düzenleyici bir rol verilmiştir.⁷¹

İdeler konusunda çeşitli filozoflar belirtilen görüşleri benimserken Kant, ideler konusunda kendi görüşünü açıklayarak farkındalık oluşturmuştur. Kant'ın düşüncesinin bu konuya ilişkin en önemli farkı onun anlık ile akıl arasında bir gerilim üreterek kendi düşüncesine özgü bir düalizmi ortaya koymasıdır. Kant'a göre ide, akıl tarafından anlığın kavram sınırının genişletilmesiyle ortaya çıkar. Filozofa göre akıl, anlığın çalışması üzerinde işler; bu anlamda aklın nesnesi anlıktır. Anlığın kategorilerinin aklın idesine uygulanması, bilgi değil kural veya ilke üretir.⁷²

Kant, kavramların nesnel değerlerine oldukça önem verir. Çünkü kavramlardan bahsedilince, zihin dışında bulunan gerçekliklere göre mesafe alınmaktadır. Söz konusu mesafede, nesnellik sorununu beraberinde getirir. Kant'a göre kategoriler ne kadar nesnel gerçeklikten uzaksa, ideler de söz konusu nesnel gerçeklikten daha fazla uzaktır.⁷³ Zira, kategoriler, "mümkün deneyimi çevrelerken" duyulur olanın kendisine *girmesini* bekler.⁷⁴ İdelerin ise temsil edebileceği herhangi bir fenomen yoktur.⁷⁵ Bu bakımdan Kant için idelerin nesnel

71 Bernard Collette-Dučič ve Bruno Leclercq (ed.), *L'Idée de l'idée-Éléments de l'histoire d'un concept* (Paris: Éditions Peeters Louvain, 2012), 1.

72 Kant, *Critique de la raison pure*, A665/B693, 569.

73 Kant, *Critique de la raison pure*, A567/B595, 499.

74 Claude Duverney, *Lire Kant* (Genève: Éditions Slatkine, 2015), 165.

75 Kant, *Critique de la raison pure*, A567/B595, 499.



değerlerini temellendirecek bir çıkarımı ortaya koymak kategorilerin çıkarımından daha da zordur.

Kant'a göre apriori bir kavramın transandantal çıkarımı yapılmadan, onun bize doğru bilgi verebileceği konusu temellendirilmeden yani düşüncenin öznel şartlarının nasıl nesnel değerlere sahip olacağı⁷⁶ hususu açıklanmadan, söz konusu kavram güvenle kullanılamaz. Filozof, aklın idelerinin kategorilerin çıkarımından büyük ölçüde farklı olduğunu kabul eder. Rousset; Kant'ın felsefesindeki aklın idelerinin nesnelikten yoksun olduğunu savunur.⁷⁷ Rousset'nin görüşü makuldür zira deneyim çerçevesinde hiçbir uygulaması olmayan idelerin nesnellliğini temellendirmek pek mümkün olmaz. Çünkü hiçbir deneyim idelerin içeriğini belirlemez.⁷⁸ Ancak Kant, ideler belirsiz de olsa en azından bir nesnel değere sahip olacaklarsa, aklın temsil ettiği boş ideler olmamaları adına, idelerin transandantal çıkarımının mutlaka olması gerektiği noktasında ısrar eder.⁷⁹ Kanaatimizce, idelerin transandantal çıkarımının yapılabilmesi için izlenecek yol, anlığın kategorilerinin transandantal çıkarımının yanı sıra, anlığın da aklın nesnesi olma durumunu kullanarak temellendirme yoludur. Ancak, bu durumda bile idelerin nesnel değerini temellendirmek güç olacaktır. Zira ideler, aklın anlıktan kurtararak dönüştürdüğü kavramlardır.

Salt Aklın Kritiği adlı eser ile sınırladığımız inceleme-mizde, aklın idelerinin deneyimden bağımsız olduğunu gördük. Yine Kant'a göre anlığın kavramlarının aklın ideleri tarafından yönlendirildiğini, söz konusu yönlendirme sayesinde

76 Vaysse, *Dictionnaire Kant*, 48.

77 Rousset, *La doctrine kantienne de l'objectivité*, 447.

78 Khodoss, "Raison", 2150.

79 Kant, *Critique de la raison pure*, A669/B697-698, 572-573.



genel olarak nesnelere oluşup sıralandığını fark ettik. Böylece idelerin, yeni metafiziğin oluşması için anlığın kavramlarına girebilecek nesnelere dünyasının ufkunu düzenlediğini tespit ettik.

Yine netice itibarıyla Kant'ın düşüncesinde, anlığın akıldan farklı olduğunu, bilginin oluşumu için anlığın kavramlarının fenomenlere uygulandığını söyleyebiliriz. Aklın transandantal kavramları olan idelerin ise deneyim alanında uygulanabilecekleri bir şey olmadığını gördük. Anlığın, kategoriler sayesinde deneyimin imkân şartları olarak nesne oluşturu bir gücü, aklın ise düzenleyici bir gücü olduğunu tespit ettik.

Kant, *Yargı Gücünün Kritiği* adlı eserinde, aklın saf ideleri olan Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük gibi ideler arasında özgürlüğün nesnel değerini kanıtlayan tek duyulur üstü kavram olduğunu öne sürer. Bir diğer çalışmada söz konusu eserden yola çıkarak idelerin nesnel değerlerine ilişkin bir araştırma yapılması gerekir. Çünkü özgürlüğün varsayılan nesnel değeri, diğer idelerin nesnellğine temel teşkil edebilir.

Kaynakça

- Alquié, Ferdinand. "Biographie". *Critique de la Raison Pure*. Ed. Ferdinand Alquié. 5-12. Édition Gallimard, 1980.
- Alquié, Ferdinand. "Introduction". *Critique de la Raison Pure*. Ed. Ferdinand Alquié. 13-23. Édition Gallimard, 1980.
- Castillo, Monique. *Kant*. Paris: Édition Vrin, 1997.
- Cervellon, Christophe. "Duns Scot". *Le vocabulaire des philosophes-I. De l'Antiquité à la Renaissance*. Ed. Jean-Pierre Zarader. 459-506. Paris: Éditions Ellipses, 2002.
- Collette-Dučič, Bernard ve Leclercq, Bruno (ed.). *L'Idée de l'idée-Éléments de l'histoire d'un concept*. Paris: Éditions Peeters Louvain, 2012.



- Crampe-Casnabet, M. “Idée (C/ Kant et l’idée transcendante)”. *Encyclopédie Philosophique Universelle-Les notions philosophiques*, Ed. André Jacob ve Sylvain Auroux. 1/1199-1200. Paris: Presses Universitaires de France, 3. Basım, 2002.
- De Buzon, Frédéric ve Kambouchner, Denis. “Descartes”. *Le vocabulaire des philosophes-II. Philosophie classique et moderne*. Ed. Jean-Pierre Zarader. 13-75. Paris: Éditions Ellipses, 2002.
- Duverney, Claude. *Lire Kant*. Genève: Éditions Slatkine, 2015.
- Eisler, Rudolf. *Kant-Lexikon I*. Almandan Fransızcaya çev. Anne-Dominique Baimès ve Pierre Osmo. 2 Cilt. Paris: Éditions Gallimard, 2011.
- Kant, Emmanuel. *Critique de la Raison Pure*. Almandan Fransızcaya çev. Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty. Ed. Ferdinand Alquié. 25-776. Édition Gallimard, 1980.
- Kant, Emmanuel. *Œuvres Philosophiques II*. Almandan Fransızcaya çev. Jean-René Ladmiral vd. Ed. Ferdinand Alquié. 3 Cilt. Éditions Gallimard, 1985.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. Almandan Türkçeye çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 5. Basım, 2017.
- Khodoss, F. “Raison”. *Encyclopédie Philosophique Universelle-Les notions philosophiques*. Ed. André Jacob ve Sylvain Auroux, 2/2149-2152. Paris: Presses Universitaires de France, 3. Basım, 2002.
- Kırmacı, Hatice. *Kategoriler Sorunu: Immanuel Kant ve Charles Sanders Peirce Felsefeleri Ekseninde*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Lafrance, Y. “Idée (A/ Les idées dans la philosophie antique)”, *Encyclopédie Philosophique Universelle-Les notions philosophiques*. Ed. André Jacob ve Sylvain Auroux. 1/1196-1198. Paris: Presses Universitaires de France, 3. Basım, 2002.
- Locke, John. *Essai sur l’endement humain-Livres I et II*. İngilizceden Fransızcaya çev. Jean-Michel Vienne. Paris: Vrin, 2001.
- Platon. *Devlet*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 44. Basım, 2020.



- Rousset, Bernard. *La doctrine kantienne de l'objectivité*, Paris: Vrin, 1967.
- Pierobon, Frank. *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 1990.
- Piéron, J. "Remarques sur les preuves kantennes de la «bonne destination» des idées transcendantes". *L'Idée de l'idée-Éléments de l'histoire d'un concept*. Ed. Bernard Collette-Dučič ve Bruno Leclercq. 149-165. Paris: Éditions Peeters Louvain, 2012.
- Puech, Michel. *Kant et la Causalité*. Paris : Vrin, 1990.
- Vaysse, Jean-Marie. *Dictionnaire Kant*. Paris: Ellipses, 2007.
- Vuillemin, Jules. "Les lois de la raison pure et la supposition de leur détermination complète". *L'intuitionnisme kantien*. Ed. Jules Vuillemin. 363-384 [147-168]. Paris: Vrin, 1994.

Bir Akıl Yürütme Metodu Olarak Aristoteles'te Tümevarım



Yunus Emre AKBAY¹

Tümevarım (Yun. επαγωγή/epagôgê, İng. induction, Arap. istikrâ), tümdengelim ve analogi ile birlikte Aristoteles (MÖ 384-322) mantığındaki üç ana akıl yürütme türünden biridir. Klasik mantıkta tümevarım şöyle tarif edilir: “*Tümevarım aklın, özellerden genellere, tikellerden tümellere, misallerden kaidelere veya olaylardan kanunlara varış şeklindeki düşünme tarzı*”dır.² Bu tarife ek olarak, zaman içinde tümevarım tam (formel) ve eksik tümevarım şeklinde ikili bir yapı kazanmıştır. Eğer tümevarım yöntemiyle araştırılan konunun üyelerinin tamamını incelenirse tam tümevarım, üyelerin bazıları göze alarak yapılırsa da eksik tümevarım yapılır.³ Tarifte, yönelim olarak tekillerden tümele doğru olan bu

- 1 Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Mantık Anabilim Dalı, e-mail: yunusemreakbay@hotmail.com , emreakbay@sdu.edu.tr
- 2 Bkz. “tümevarım” maddesi, 313, İbrahim Emiroğlu-Hülya Altunya, *Örnekleleriyle Mantık Sözlüğü*, Litera Yayıncılık, 1. Basım, İstanbul, 2018. Bkz. “Tümevarım” maddesi, 1551, Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2010.
- 3 Bkz. “tümevarım” maddesi, 313, Emiroğlu-Altunya, age.



akıl yürütme, hem bileşen olarak analogiyi içermesi hem de tûmdengelim kıyaslarını kurgulaması nedeniyle tümevarımın temel bir akıl yürütme metodu olarak Aristoteles tarafından farklı noktalardan açıklanmasına neden olmuştur. Ancak tümevarımın *tekilden tümele* yönelik olan söz konusu tarifi kadar tam ve eksik tümevarım diye bir ayrımı bizzat Aristoteles'in yapıp yapmadığı ve filozofun bu ayrıma uygun bir akıl yürütme uygulayıp uygulamadığı da oldukça tartışmalıdır.⁴ Nitekim Platon'un (MÖ 428/7-348/347) *Menon* adlı eserindeki bilgi paradoksu üzerinden gelişerek, tümevarımın en önemli süreç unsuru olarak dayanak bulan tekillerdeki benzerliğin tespitinin verili olup olmadığı, Platon takipçileri tarafından eleştirilmiştir. Zira bu benzerlik insana eğer veriliyse Aristoteles'in Platon eleştirisinde haksız olduğu ve tümevarımın döngüsellik argümanından kurtulamadığı iddia edilecektir.⁵ Ayrıca Sextus Empiricus'a (MS. I.-II. yüzyıl) kadar uzanan ve yüzyılları aşmış önemli bir başka eleştiri ise tam tümevarımın mümkün olup olmadığıdır. Sextus isim vermese de, tam tümevarımı mümkün görmeyerek Aristotelesçilerin bu

4 Aristoteles'in tekillerin tamamının sayımla tüketilmesi anlamındaki tam tümevarım (enumerative) yerine sezgisel tümevarım (intuitive) kullandığı iddiası için bkz. W. David Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics, A revisited Text with Introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford, 1957, 47-51 ve 481- 487. Christoph Helmig, *Forms and Concepts, Concept Formation in the Platonic Tradition*, De Gruyter, Berlin/Boston, 2012, 111-140. Çalışmada geçen epagoge ve türevleri ile diğer kelimelerin Yunancasının tespitinde bu eserlerden faydalanılmıştır. İlgili pasajların İngilizceden Türkçeye çevirisi, aksi belirtilmediği sürece tarafımdan yapılmıştır.

5 Platon *Menon*, Çev. F. Akderin, Say Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2013, Helmig, age. 119, G. Durhan, *Farklı Bakış Açılıyla Tümevarımsal Mantık*, Çizgi Kitapevi, Konya-İstanbul, 2020, 13 vd.; Mevlüt Uyanık, "Tümevarım Meselesi –İbn Sînâ Merkezli Yeni Bir Okuma", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/1, c. 11, Sayı 21, 195-230, 196 vd.



akıl yürütme metodunu değersiz bulur.⁶ Platoncuların iddiasına göre bir parçadan diğerine tümevarımla geçişte tespit edilecek benzerlik ilk etapta analogiyi, tekil örneklerin çoğalmasıyla da tümevarımı, tekilerin tamamının incelenmesiyle elde edilen tümeli (ister kavram ister önerme olsun) temelden yok sayarak Aristoteles'in bütün mantık anlayışına yöneltmiş bir eleştiriye dönüşecektir. Öte yandan Empiricus'un iddiasına göre, tümevarımla bir türün geçmişte, içinde yaşanılan zamanda ve gelecekte ortaya çıkacak tüm tekil üyelerini analiz ederek o türe dair bir tümel yargıya ulaşmak asla mümkün değildir. Tümevarımla oluşturulan tümdengelim bu nedenle geçersizdir. Zira Aristoteles'e göre ispatçı bilim, kendileri ispata ihtiyaç duymayacak kadar açık olan ilk ilkelere (ta prota) dayanır. Tıpkı tümel önermeler ve tümel kavramlar gibi bu ilkelerin elde edilmesi de kompleks bir sürece ve bileşenlere dayanan tümevarım sayesinde. Şu halde benzerliğin tespiti ve tekilerin bitirilemeyeceği iddiaları ışığında şu sorular sorulmalıdır: Aristoteles tümevarımı nasıl betimlemiş ve kullanmıştır? Bu çalışmada, filozofun eserleri bağlamında tümevarıma yönelik açıklamalar, tümevarımın süreci, tümdengelim ve analogi ile farkı ve argüman kurmadaki işlevi filozofun mantık külliyatı, etik kitapları ve diğer eserlerindeki ilgili metinlerden hareketle ele alınacaktır. Ancak öncelikle bu terimin etimolojik kökenine kısaca yer verelim.

Antik Yunan yazılı geleneği içinde epagoge kelimesinin ilk kullanımının Homeros'un *İlyada* eserine kadar uzandığı

6 Sextus Empiricus, *Phyrrhonculuğun Ana Hatları*, Çev. M. Kaya Sütçüoğlu, Ayrıntı, 2. Baskı, İstanbul, 2021, II. Kitap, fr. 204-206, 175, bkz. Y. E. Akbay, "Sextus Empiricus ve Skeptik Akıl Kullanımı", 57-112 içinde *Akıl Kitabı* 4, Ed. Turgut Akyüz, Ravza Yayınları, 1. Baskı, 2020, İstanbul, 104-105. Modern dönem tümevarım eleştirileri arasında bkz. David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, Çev. S. Evrim, MEB, İstanbul 1986, 38 vd.



bilinmektedir. Bu kaynakta epagoge, tekilden tümele doğru gitmek anlamında değil, muhatabın bizzat kendisinin *şahitlik etmesi, yüzleşmesi, denemesi* gibi bir anlamda kullanılmıştır.⁷ Bu kullanım süreç içinde çeşitlenmiştir. Sözlüklerde kelime olarak Yunanca epagogenin (ἐπαγωγή, Lat. inductio, İng. induction) “*sürüme, sürüyerek götürme, getirme, gütme, bir yere doğru götürme, istila, saldırı*” gibi anlamları vardır. Bu kelime köken olarak epago kelimesinden türemiştir. Epago “...e doğru getirmek veya çekmek, gütmek, sürüklemek, iteklemek” gibi temel anlamlara sahiptir.⁸ Latince induco (inducere) kökünden türeyen inductio kelimesi de Yunanca kökene uygun olarak, “*önderlik yapma ya da birisine öncülük ederek bir yere ulaştırmak, birinin varlığını kabul etmek, birisini şahitlik ya da desteklemek için çağırmak, çalışanları bir göreve getirmek*” gibi birincil, “*askeri birlikleri yürütmek, öne sürmek ve saldırıya geçirmek*” gibi ikincil anlamlarının yansıra “*sahneye getirmek (bir performans sergilemek), birinin gözünde sergilemek, bir karakteri sunmak, bir teori ve argümanı öne sürmek*” gibi diğer bazı anlamlarda da kullanılmaktadır.⁹ Epagoge kelimesinin felsefi anlamda ilk kez Cicero tarafından Yunancadan Latinceye çevrildiği ve epagein (ἐπάγειν) kelimesinin karşılığı

7 Bkz. “ama tez giden kara gemi yanında başka nem varsa, ben vermeden alamazsın hiç birini. İstersen haydi dene bir gör; Kargımın iki yanından kara kanın nasıl fişkirir”, Homeros, *İlyada*, Çev. Ara Erhat, A. Kadir, TİBKY,4. Basım, İstanbul 2016. 12. Detaylı etimolojik tahlil için bkz. H. W. Ausland, “Socratic Induction in Plato and Aristotle”, Chapter 9, 224-251 içinde Ed. Jakob L. Fink, *The Development of Dialectic from Plato to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge UK, 2012.

8 Bkz. “epagoge” maddesi, 105-107, F. E Peters, *Antik Yunan Terimleri Sözlüğü*, Çev. Haz. Hakkı Hünler, Paradigma, 1. Baskı, 2004, İstanbul.

9 Bkz. “Induco” maddesi, 886 vd.; *Oxford Latin Dictionary*, Oxford at the Clarendon Press, 1968. Burada *Induction* kelimesinin 18 farklı anlamına yer verilmektedir.



olarak *inducere* kelimesi ve türeviyle kullanıldığı bilinmektedir.¹⁰ İngilizce başta olmak üzere *induction* kelimesinin bu Latince kök üzerinden gelişerek kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle bazılarına göre tümevarım kelimesi yerine, daha çok ve geniş anlamlara gelebileceği ihtimali ve iddiaları nedeniyle *epagoge* kelimesinin kullanılmasının daha doğru olduğu belirtilmektedir.¹¹ Fakat yine de literatürde bu ayrımı belirttikten sonra *epagoge* kelimesi için tümevarımı (*induction*) kullanan uzman sayısı kayda değerdir.¹² Etimolojik kökendeki farklı anlamlar ışığında mantıksal bir akıl yürütme yöntemi anlamından çok daha farklı anlamlarda bu kelimenin kullanıldığı söylenebilir. Bu nedenle Yunancada *epagoge* kelimesinin farklı kullanımlarının ve çekimlerinin (isim, fiil, orta hal, aktif pasif vs) çeşitli anlamlara gelebileceği, mantıksal anlamda modern tümevarım çalışmalarının bu ayrımlara dikkat etmemesi sonucu pek çok yanlışlığın ortaya çıkabileceği işaret edilmektedir.¹³ Biz bu çalışmada *epagoge* kelimesinin karşılığı olan tümevarım ile araştırmamızı sınırlandırdık.¹⁴ İstilahtaki akıl yürütme manasındaki kullanımının gelişimi açısından bu terimin Sokrates ve Platon'da çeşitli

10 H. W. Ausland, age. 224-228.

11 H. W. Ausland, age. 224-227.

12 Modern *induction* kullanımı ile Aristoteles'in *epagoge* kullanımı arasında farklılıklar mevcuttur. Hayden bu kullanımın aynı olmadığını savunur. Bkz. H. W. Ausland, age. 224-251. Ancak bu farkı bilerek Aristoteles için *epagoge* kelimesini tümevarım olarak karşılamayı tercih edenler de vardır bkz. Christoph Helmig, age. 111.

13 H. W. Ausland, *Socratic Induction in Plato and Aristotle*, 224 vd.; Ausland bu nedenle tümevarım yerine *epagoge* kullanılmasını daha doğru bulur. Ancak Helmig, *epagoge* yerine *induction*/tümevarım kelimesini kullanmakta bir problem görmez.

14 *Epagoge* ve türevlerinin Aristoteles metinlerinde 100'den fazla yerde farklı anlamlarda kullanıldığı bilinmektedir bkz. Ross, age. 47-51 ve 481- 487, bkz. Helmig, age. 111-140.



formlarda (fiil, isim, orta hal, aktif pasif) zikredildiği ve bu isimler üzerinden Aristoteles'e ulaştığı belirtilmelidir. Özellikle Sokrates'in epagoge kelimesinin mantıksal anlam kazandırılmasında önemli katkılar yaptığı bilinmekte ve Aristoteles tarafından kabul edilmektedir. Ancak bu oldukça tartışmalıdır. Zira epagoge teriminin doğrudan tümevarım anlamında bir akıl yürütme metodu olarak Aristoteles tarafından ortaya koyulduğu kapsam, yönelim ve amaçlar, Sokratik yöntem ve Platoncu diyalektikteki anlamından farklıdır.¹⁵ Ayrıca, epagoge, epagein, epageista gibi kelimenin fiil, isim ve ortada bulunuş hallerinin çeşitli kullanımlarının anlamlarını tespit etmek Aristoteles uzmanlarının kabul ettiği bir güçlüktür.¹⁶ Bu nedenle önderlik etmek manasındaki epagein fiilini, tümevarım anlamındaki epagoge isim halinden önemli ölçüde ayırt etmek uzmanlarca ortaya konulmuştur. Çalışmada tümevarım tasviri epagoge kelimesi özelindeki bir analizle sınırlanmıştır. Tümevarım tasvirlerine yönelik Aristoteles'in ilgili metinlerini bir bütünlük içinde ortaya koyma hedefinin

15 Gregory Vlastos, *Plato's "Protagoras"* ed. by B. Jowett, Revised with Introduction and translation and revised by M. Ostwald, New York, 1956, xxix, 18 vd.; Richard Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Cornell University Press, Ithica-NewYork, 1941, 35 vd.; Gregory Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Ithica, Cornell University Press, 1991, 267-268. Mc Pherran, M. L., "Santas, Socrates and Induction", 54-55, Chapter 4, içinde, Ed. G. Anagnostopolulos, *Socratic, Platonic and Aristotelian Studies: Essays in Honor of Gerasimos Santas*, Springer, Philosophical Studies Series Vol. 117, 2011. Vlastos ve Ausland, epagoge ve türevlerinin Sokratik kullanımının Aristoteles ile örtüşmediğini, daha çok diyalektik ve dialojik bir anlamda Sokratik metot içinde kompleks bir sürece sahip olduğunu savunurken, Robinson, Santas ve McPherran Aristoteles'in parçadan bütüne giden yönelimli tümevarım yorumlamasını Sokrates tarafından kullanıldığını iddia ederler.

16 Ross, age. 481-487.



yanı sıra yer yer ilgili metinlerin ne tür problemlere neden olduğuna da işaret edeceğiz.

1. Organon'da Tümevarım Tasvirleri

Aristoteles'in tümevarımın ıstılahtaki tanımına en yakın tasviriyle başlamak faydalı olacaktır. Aristoteles'in eserleri arasında tümevarıma yönelik en düzenli tasvir mantık külliyatının önemli bir eseri olan *Topikler*'de yer alır. Bu tasvir şöyledir: "...tümevarım (epagoge), *tekillerden tümele* (epi to katholou) *geçiştir*..."¹⁷. Bu ifade tümevarımı bir akıl yürütme yöntemi olarak yönelim açısından ortaya koymaktadır. Tekilden tümele geçiş ifadesi, bu sürecin sonunda ulaşılabilecek amaçlara işaret etmektedir. Nitekim bu tanımın devamında tümele geçiş amacı şu örnekle tamamlanır: "*Söz gelimi şu argüman gibi en becerikli/yetenekli pilot en etkili olan ise ve yetenekli arabacı için de bu böyle ise, o zaman genel olarak, yetenekli insan kendi belirli işinde en iyi olandır*"¹⁸. Yukarıdaki tanımın örneği parçalardan bütüne ulaşmak amacını taşıyan bir tasvirin tamamlayıcısıdır.¹⁹ Nitekim "*o zaman genel olarak, yetenekli insan kendi belirli işinde en iyi olandır*" ifadesi, tümevarımla tekil örneklerden yapılan bir akıl yürütme sonucunda elde edilmiş *tümel bir önermedir*. Dolayısıyla bu tarifte tümevarım *tekilden tümele doğru olan yönelimi ve tümel*

17 Aristotle, *Topics*, I, 12, 105a10-16, Tr. W. A. Pickard-Cambridge, 381-617, içinde Ed. J. Barnes, *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation*, One Volume (one and two volumes) Digital Edition, Princeton, Bollingen Series, LXXI. 2, Princeton University Press, 6th printing, 1995, 397. Aristoteles'in eserleri, aksi belirtilmediği sürece bu nüshadan faydalanılmıştır. Tam künyeler kaynakçada verilmiştir.

18 Aristotle, *Topics*, I, 12, 105a10-16, 397.

19 Aristotle, *Topics*, I, 12, 105a-19. Benzer tanımlar için bkz. *Topics* VIII, I, 156a4-6, Aristotle, *Posterior Analytics*, I, 71a 8-9, Aristotle, *Rhetoric*. I, 2, 1356b1-15, 4627.



önerme elde etme amacı ortaya konulmuştur. Bu minvalde *Kategoriler*'den başlayarak filozofun mantık külliyatındaki tümevarım tasvirlerini inceleyelim.

A. Kategoriler ve Önergeler

Organon külliyatının ilk kitabı olan *Kategoriler*'de Aristoteles tümevarıma yönelik bir tarif vermemekle birlikte tek bir yerde tümevarıma atıfta bulunur. Bu atıf, tümevarımı teorik bir tanım çabası veya süreciyle açıklama amacından ziyade, zıt halleri ele alarak bir tür genellemeye ulaşmada bir yöntem olarak *Topikler*'deki işaret ettiğimiz tanımın kullanılmasına uygun bir örnektir:

“İyi olanın zıddı zorunlu olarak kötüdür; bu söz gelimi sağlık ve hastalık, adalet ve zulüm, cesaret ve korkaklık ve benzer diğer durumlar gibi vakalardan yapılan *tümevarım (epagoge)*²⁰ sayesinde apaçıktır. Ancak kötü şeyin zıddı bazen iyi ama bazen de kötüdür. Çünkü bir kötülük olan aşırılığın zıddı, eksikliktir ki bu da kötüdür; öte yandan iyilik anlamındaki orta hal/ılımlılık (moderation) her ikisinin de zıddıdır. Bu tür durum çok az durumda böyle olmasına rağmen, *genellikle bir kötü şeyin zıddı her zaman iyiliktir.*”²¹

Pasaj, iyi-kötü, hastalık-sağlık, adalet-zulüm ve cesaret-korkaklık gibi kavramların genellikle tek bir zıddı olduğunu tümevarım yöntemiyle ortaya koyarak, bir kötü şeyin zıddının her zaman iyilik olduğuna dair bir genelleme yapmaktadır.²²

20 Simplicus, *On Aristotle Categories*, 9-15, Tr. Richard Gaskin, *Ancient Commentators on Aristotle*, Ed. Richard Sorabji, Bloomsbury-London vd: 2013, 153.

21 Aristotle, *Categories*, 11, 13b35-14a1, 64.

22 Buradaki “genellikle” ifadesi Aristoteles metinlerinde tümevarım konusunda yapılan açıklamalarda karşılaşılan bir istisna zarfıdır ve bazı yorumcuların tam tümevarımın her alanda uygulanmasının mümkün



Topikler'de işaret edilen tarifi devamında olduğu gibi *Kategoriler* adlı eserde de tümevarım tekillerden hareketle ulaşılan bir tümel önermenin elde edilmesinde kullanılmıştır. Bununla birlikte, genellikle ifadesine dikkat çekmek gerekmektedir. Zira Aristoteles bazen bu tür akıl yürütmeyle elde edilen tümel hükümlerin istisnai hallerle karşılaşabileceğine işaret ederek, tümevarımın bir akıl yürütme türü olarak işlevine dikkatleri çeker.

Aristoteles'in *Önermeler* adlı eserinde doğrudan tümevarım tabirine rastlanmamıştır. Bununla birlikte tümel ve tekilin önerme anlamında ne olduğuna yönelik ifadeler sonraki kitaplardaki tümevarıma yönelik açıklamalara önemli dayanaklar sağlamaktadır. Aristoteles, bazı şeylerin tümel, bazıların ise tekil/tikel olduğunu belirterek, tümel ifadesiyle *doğası gereği pek çok şeye yüklem olabileni; tekil ile böyle olmayanları* kastettiğini belirterek *insan* kavramını tümel, şahıs ismi

olmadığı, fakat yine de eksik tümevarımdan yapılan bu tür bir genellenimin hayatın olağan akışına katkıda bulunduğu için eksik tümevarımın dikkatlice kullanılmasıyla önemli kazanımların elde edilmesine vesile olduğu iddia edilmiştir. Bu nedenle tümevarımın farklı çalışma alanlarında, farklı kesinlik derecesine göre faydalanılması gerektiği önerisiyle Aristoteles'in tam tümevarımı her alanda uygulayıp uygulamadığı sorusuna cevap aranmıştır. Mesela diyalektik ve retorikte bu tür tümevarım kullanımı, genellikle kabul edilmiş argümanlardan hareketle kurulan bir kıyastır, aşına olunana atfıla ispattan çok iknayı amaçlar. Bu nedenle diyalektik ve retorikte yapılan tümevarıma tek bir karşıt örnek, tümevarımla yapılan akıl yürütmenin çürütülmesi için yeterlidir yahut genel akıl yürütmeye aykırı olmakla birlikte, istisna bir örnek olabilir. Oysa ispatçı bilimde tümevarım ilkelerden kurulan silojistik yapıdadır ve bilimsel bir ispat olarak delilin gerekliliği ve zorunluluğunu önceler. Öte yandan doğa bilimlerinde yapılan bir çalışmada, ilgili türün özelliğini taşımayan bir örnek bulunduğu, türe dair yakalanmış olan ortak genel özelliği yok saymak mümkün değildir. Bu nedenle tam tümevarım tartışmasında "genellikle" doğru olma ifadesi, farklı alanlarda farklı şekilde değerlendirilmelidir. Bkz. Helmig, age. 116 vd.



olan *Kallias* teriminin ise tekil olduğunu söyler. Bu manada *her insan beyazdır, her insan beyaz değildir* önermeleri tümel önermelere, *bu adam beyazdır, bu adam beyaz değildir* önermeleri ise tikel önermelere örnektir.²³ Eser genel olarak önermeleri zıtlık ve çelişki bakımından bütün formlarda inceler. Bununla beraber Aristoteles aynı eserde "...*madem tümel, tekil halleri takip eder...*"²⁴ şeklinde bir ifadeyle tümevarımın tekilerden tümele yönelik *Topikler* ve *Kategoriler*'e uygun olmak üzere yönelim açısından işaret ettiğimiz tanımına uygun bir ifade kullanır.

B. Birinci ve İkinci Analitikler

Aristoteles *Birinci Analitikler*'de tümevarımı *tekilerin araştırılmasıyla ortaya konulan bir yöntem* olarak tasvir eder. O, burada kıyas yapısı bakımından büyük terimle küçük terim arasında ilişki kurmayla orta terimi bulmayı tümevarım süreci olarak niteler.²⁵ Tümevarım tekil durumların araştırılmasıyla gerçekleşen bir süreçtir.²⁶ Akıl yürütme türü olarak tümevarım, orta terimin olmadığı yerlerde kullanılır ve bu yönüyle tümdengelim yapısının tersidir. Tümdengelim daha sağlam ve güvenilirken, tümevarım doğası gereği bize daha açıktır.²⁷ Buradaki tasvirler arasında da "*tümevarım bütün tekil parçalardan başlayarak büyük terimin orta terime ait olduğunu...*"²⁸ ispat eden bir akıl yürütme yöntemi olarak yer alır.

Birinci Analitikler'de tümevarım, tekilerdeki ortak yönlerin duyum ve algı sayesinde tanınması süreci olarak tasvir

23 Aristotle, *De Interpretation*, 6- 17a25- 17b 15, 76-77.

24 Aristotle, *De Interpretation*, 13, 23a 15-20, 96-97

25 Aristotle, *Prior Analytics*, I, 23, 68b 14 vd.; 251.

26 Aristotle, *Prior Analytics*, I, 23, 68b 25 vd.; 252.

27 Aristotle, *Prior Analytics*, I, 23, 68b 30-35 vd.; 252.

28 Aristotle, *Prior Analytics*, I, 24, 69a15-20, 253.



edilir. Bu tasvire göre kişi doğuştan verili olan değil sonradan tekillerdeki benzerlikleri kavrayarak diğer tekillerde araştıracağı yönü keşfeder: “..tümevarım sürecinde o tekillerin bilgisini, bir tür tanıma eylemiyle edinir...”²⁹. Bu ifadenin devamında ise tümevarım, “tümdengelim başlangıç noktası”, “büyük terimle küçük terimi bağlayarak orta terimi bulma” metodu, “tekil durumların araştırılmasıyla gerçekleşen bir süreç”, bu yapıyı icabı “tümdengelim tersi bir yapıda” olması, tümdengelimle kıyasla “daha bilinir ve aşına olanı dikkate alması nedeniyle daha açık olması” açısından betimlenir.³⁰ Son olarak Aristoteles’in tam ve eksik diye tümevarımı ayırıştırıp ayırıştırmadığı sorusunu da ilgilendiren içinde “bütün tekiller” ibaresinin yer aldığı kıyas formu açısından bir başka tasnifle şöyle son bulur: “Tümevarım bütün tekil parçalardan başlayarak büyük terimin orta terime ait olduğunu...”³¹ gösteren bir akıl yürütmedir.³²

İkinci Analitikler’de ise Aristoteles bütün öğrenme faaliyetlerinin söz konusu aşinalık ve benzerliğin duyum ve algı ile başlayan karmaşık sürecine işaret ederek bütün bilme konusunun benzerlik ve aşinalık temelinde tümevarım ve tümdengelimle gerçekleştiğini söyler.³³ Öte yandan varsayım veya

29 Aristotle, *Prior Analytics*, II, 21, 67a 20-25, 246.

30 Aristotle, *Prior Analytics* I, 21, 67a20-25, I, 23, 68b 14 vd.; 251, I, 23, 68b 25 vd.; 252.

31 Aristotle, *Prior Analytics*, I, 24, 69a15-20, 253.

32 Tam olarak bu ifade, tam tümevarım sorununa neden olur. Sextus Empiricus başta olmak üzere pek çok eleştiri türün geçmişte, günümüzde ve gelecekte ortaya çıkan, çıkacak tekillerinin analiz edilemeyeceği iddiasıyla tümevarımı işlevsiz bulurlar. Fakat burada kastedilenin aslında tüm tekileri her zaman incelemek değil, aynı akıl yürütmeyle benzerliğin türün tüm tekillerde olduğunu aklın sezgisel olarak kavramasıdır. Bu nedenle tam tümevarımın sezgisel tümevarım olarak okunarak soruna çözüm önerisi getirenler mevcuttur.

33 Aristotle, *Posterior Analytics*, I,1, 71a1-11, 114.



tanımla bilinen yahut kabul edilen bir tümel bilginin, ona ait tekil örneklerde uygulanmasının ancak tümevarımla mümkün olduğunu belirtir.³⁴ *İkinci Analitikler*'in ikinci kitabının 19. bölümünde ise filozof, tümevarımın *Topikler* ve *Kategoriler*'de belirtilen tümel önermeye ulaşma hedefini, bilimin ilk ilkeleri (ta prota) ve tümel kavramları (katholou) elde etme açısından da zenginleştirir.³⁵ Burada o, episteme ve tekhné gibi bilgi türlerinin oluşmasını sağlayan akılsal hallerin (heksis) tümevarımın karmaşık süreciyle ortaya çıktığını söyleyerek bütün bilimin temeline tümevarımı şöyle yerleştirir: “böylece, bizim bu ilk şeylerle (ta prota) aşinalığımızı tümevarımla (epagoge) oluşmasının zorunlu olduğu ortadadır, algı da tümeli bizde böyle husule getirir.”³⁶ Dolayısıyla tümevarımın amaçları arasında tümel önermeler kadar, bilimin ilk ilkeleri ve tümel kavramları da vardır.

Tümevarımın tanımına uygun olarak bir akıl yürütme formunda nasıl kullanıldığı da ortaya konulmalıdır. Aristoteles'in tümevarımla yapılan kıyasa yönelik bir uygulaması, onun tümünden gelimle farkını da ortaya koyacak şu örnek üzerinden analiz edilebilir:

“Tümevarım yahut tümevarımdan oluşan bu çıkarım, orta terimi uç terimlerden biriyle ilişkilendirerek diğer uç terim yardımıyla ortaya koymaktan oluşur. Söz gelimi A ve C terimleri arasında B orta terim ise, C yardımıyla A'nın B'ye ait olduğunu ortaya koymakla oluşur. Çünkü biz bu şekilde tümevarımlar yaparız. Örneğin A'nın uzun yaşamı, B'nin de saf-rasız olmayı C'nin ise insan, at ve katır gibi tekil uzun yaşayan

34 Aristotle, *Posterior Analytics*, I, 71a15-24, 114.

35 Aristotle, *Posterior Analytics*, II, 19, 99b15-100a1, 372-373.

36 Aristotle, *Posterior Analytics*, II, 19, 100b3-5, 374



hayvanları temsil ettiğini varsayalım. Şu halde A, C'nin bütününe aittir. Ancak B (safraya sahip değildir) aynı zamanda C'nin bütüne aittir. Şayet C B ile döndürülebilirse ve orta terim kaplamdan daha geniş değilse, buradan zorunlu olarak A, B'ye ait olmalıdır. Çünkü eğer iki şeyin aynı şeye aitse ve uç onlardan biriyle döndürülebilirse, şu halde diğer yüklem çevrilmiş olana ait olacağı daha önceden kanıtlanmıştır. Ancak C'nin bütün tekillerden oluştuğunu kavramak zorundayız. Çünkü tümevarım (epagoge) bütün durumların (case) sayımıyla (enumeration) /gözden geçirilmesiyle ilerler.³⁷

Aristoteles'e göre bu örnekteki gibi çıkarımlar temel ve doğrudan kavranan önermeleri kurgularlar. Filozof, orta terimin olduğu tümdengelsel çıkarımlarda, akıl yürütmenin bu terimle yapıldığını; ancak orta terimin olmadığına akıl yürütmelerin tümevarımla gerçekleştiğini belirtir. Bu açıdan tümevarımın tümdengelim tersi olduğunun söylenebileceğini belirten filozof büyük ve küçük terimin tümdengelimde orta terimle bağlandığını, tümevarımda ise orta terimin bir uçtaki terimle ilişkilendirilerek, diğer uç yardımıyla kanıtlandığını belirtir. Akıl yürütmeler açısından bakıldığında Aristoteles'e göre orta terimle kurulan tümdengelim kıyas daha temel ve anlaşılır iken, tümevarımla yapılan bize daha açıktır.³⁸ Bu ise tümevarımın uygulamada duyuma açık örneklerden ilerlemesi sebebiyledir. Oysa tümel, bazı durumlarda herkes tarafından aynı açıklıkla kavranamayabilir. Tümevarım bu yönüyle genel olarak tümdengelim metodunun bütünden parçaya, tümelden tekile doğru yönelimli yapısının tam

37 Aristotle, *Prior Analytics*, II, 23, 68b15-29, 109-110. Tekillerin bitirilemeyeceğine yönelik bir eleştiri de bu fragmandan hareketle ortaya çıkmaktadır.

38 Aristotle, *Prior Analytics*, II, 23, 68b30-36, 110.



tersi olarak anlaşılır. Yahut o, temsil/analoji de olduğu gibi, tekil bir örnekten, tekil bir örneğe giden yatay yönelimli akıl yürütme formundan farklıdır. Temsil ve tümevarımın farkını ortaya koyan en belirgin örnek ise şöyledir:

“(büyük) ucun (terimin) orta terime ait olduğu üçüncü terime benzeyen bir terim yoluyla kanıtlandığında temsile (analoji) sahip oluruz. Hem orta terimin üçüncü terime ait olduğu ve birincinin (büyük ucun) üçüncü terime benzeyene ait olduğunu aşına olmalıdır. Örneğin A kötü, B'nin komşulara savaş açmak, C'nin Atinalıların Thebaililere karşı, D'nin Thebaililerin Phokislilere karşı olduğunu temsil ettiğini varsayalım. Thebaililerle savaşmanın kötü olduğunu kanıtlamak için komşularla savaşmanın kötü olduğunu varsaymak zorundayız. Bu ikna benzer olgular/vakalardan elde edilir söz gelimi Phokislilere karşı savaş Thebaililer için bir kötülüktür gibi. Komşulara savaş açmak bir kötülüktür ve Thebaililer ile savaşmak komşularla savaşmak demektir buradan açıktır ki Thebaililere karşı savaşmak bir kötülüktür. Şimdi, B'nin C'ye ve D'ye (çünkü ikisi de komşuya karşı savaşma vakasıdır) ve A'nın D'ye (çünkü Phokislilere karşı yapılan savaş Thebaililer için iyi sonuçlanmamıştır) ait olduğu açıktır; ancak A'nın B'ye ait olduğu D sayesinde kanıtlanacaktır. Aynı şekilde orta terimin uç terimle olan ilişkisine dair ikna benzer bazı diğer durumlar sayesinde oluşturulmuş olduğu durumlarda da. Şu halde ne parçadan bütüne, bütünden parçaya fakat açıkça parçadan parçaya doğru, her ikisinin de aynı terimi tümcelediği/yüklemlediği (subordinate) ve bunlardan birinin benzer olduğunda (gerçekleşen) bir temsil söz konusudur.”³⁹

39 Aristotle, *Prior Analytics*, II, 24, 68b37-69a16, 110.



Aristoteles'e göre temsil, tümevarımdan farklıdır. Çünkü tümevarım tekil durumları inceleyerek başlayıp uç terimin (büyük) orta terime ait olduğunu kanıtlar, çıkarımı (küçük) uca bağlamaz. Oysa temsilden oluşan argüman bu bağlantıyı kurar ve kanıtı bütün tekil durumlardan hareketle oluşturmaz.⁴⁰

C. Topikler, Sofistik Çürütmeler ve Retorik

Literatürdeki tümevarım tarifine yönelik en yakın ibarelerin *Topikler*'de bulunduğunu ve bunun "...tümevarım (epagoge), *tekillerden tümele* (epi to katholou) *geçişir...*"⁴¹ şeklinde olduğunu, bu tabirin akabinde tümel bir önermenin elde edildiğini yukarıda belirtmiştik. Filozof yine *Topikler*'de tümevarımda tümelin elde olunmasının, tekillerin kontrol edilerek incelenmeleriyle oluşan tekillerin güvenilirliği sayesinde gerçekleştiğini belirtir.⁴² Bununla birlikte Aristoteles *Topikler*'de tümelin bilinmesine yönelik bir başka yerde yukarıdaki tariften farklı olarak insanın pek çok tümeli ya tümevarım ya da benzerlik (likeness-gnôrimos) yöntemiyle elde ettiğini de ifade eder. Bu ifade, parçadan bütüne yönelik tümevarımın *Topikler*'de tanımlanan ilgili pasajı ışığında, parçadan parçaya "benzerlik" üzerinden akıl yürütme olarak analoginin de tümeli bilmek için yeterli anlama gelip gelmediği sorusunu doğurabilir. Fakat Aristoteles *Retorik*'te tümevarımın tümeli bilişteki rolüyle "benzerlik" ifadesi ve ilişkisini tekrar ele alarak söz konusu soruya açıklık getirir. Burada "...*temsil bir tümevarımdır... kanıt önermesi bir takım benzer olaylar üzerine kurgulanır ise bu diyalektikte tümevarım, retorikte*

40 Aristotle, *Prior Analytics*, II, 24, 69a 16-20, 110.

41 Aristotle, *Topics*, I, 12, 105a10-16, 397.

42 Aristotle, *Topics*, VIII, 1, 156b 15-16, 584.



*temsildir(analojidir)...*⁴³ şeklinde bir ibare ekler. Aynı yerin devamında entimemle birlikte analojinin “...*genellikle olduğundan farklı halde olmayı mümkün kılan araştırma konularıyla ilgilendiğini...*”⁴⁴ belirtir. Araştırma konusunun doğası ve argüman kurmadaki örnek sayısını açıkladıktan sonra meseleyi şöyle bağlar:

“Temsilin tümevarımın bir türü olduğu çoktan açıklandı; onu diğerlerinden ayıran araştırma konusunun özel doğası da yukarıda söylendi. Temsil, ne parçadan bütüne doğrudur, ne bütünden parçaya doğrudur ne de bütünden bütüne doğrudur, ancak parçadan parçaya ya da benzerden benzerdir (like to like).”⁴⁵

Aristoteles’e göre temsil tümevarımın bir türüdür, tümevarımın doğasına sahiptir; tümevarım ise tümdengelim dahil akıl yürütmelerin temelini oluşturmaktadır.⁴⁶ *Topikler*’deki tümelin bilinmesine yönelik benzerlik, temsilin tümevarımın bir türü olduğu üzerinden ele alındığında genel tarifteki yönelim ve amaç açısından değindiğimiz tasvirle örtüşmektedir. Nitekim *Topikler*’in sonunda filozof, tekillerdeki desenin veya ortak form ve farklılıkların tümevarımla bilineceğini tekrar gündeme getirerek “*tümevarımın nasıl bir süreç olduğu açıktır*” şeklindeki bir ibareyle *Topikler*’i noktalar.⁴⁷ *Retorik* adlı eserinde filozof diyalektikte nasıl tümevarım ve tümdengelim kullanılıyorsa, retorikte de bu durumun devam ettiğini belirterek diyalektik ve retorikteki bağlantıyı yeniden gündeme getirir. O, burada temsilin bir tümevarım

43 Aristotle, *Rhetoric*, I, 2, 1356b1 vd.; 426-427.

44 Aristotle, *Rhetoric*, I, 2 1357a13, 4629.

45 Aristotle, *Rhetoric*, I, 2, 1357b23-30, 4631.

46 Aristotle, *Rhetoric*, II, 20, 1393a25 vd.; 4757.

47 Aristotle, *Topics*, VIII, I, 157a 7-9, 264.



olduğunu tekrar ederek, entimem kıyasların tümdengelim olduğuna işaret eder. Tümevarımı farklı sanatlardaki bağlantılarıyla açıklayan bu açıklamalar şöyle devam eder:

“Diyalektik’te bir tarafta tümevarım ve diğer tarafta tümdengelim olduğu gibi, Retorik’te de bu böyledir. Temsil bir tümevarımdır, entimem bir tümdengelimdir ve açık entimem ise bir açık tümdengelimdir. Retorik tümdengelime entimem, retorik tümevarıma temsil diyorum. Kanıtlamayı yoluyla iknayı etkileyen herkes entimem veya temsilleri kullanır, başka bir yol yoktur. Bir şeyi kanıtlayan kişinin ya tümdengelim ya da tümevarıma bağlı olması gerektiğinden (bu bize analitiklerden açık hale gelir) bu son ikisini her biri öncekiler gibidir. Temsil ile entimem arasındaki farklar topiklerde tümevarım ve tümdengelim ele alındığı pasajlarda açıklanmıştır. Biz kanıt önermesini bir takım benzer olaylar üzerine kurgularsak bu diyalektikte tümevarımdır, retorikte temsildir. Bazı önermelerin doğru olduğu gösterildiğinde, bundan başka ve fazla oldukça farklı olan bir önerme de aynı zamanda doğru olmalıdır. Sonuç olarak ya tümel olarak, ya da çoğunlukla buna diyalektik tümdengelim denir, retorikte entimem denir.”⁴⁸

Aristoteles entimem ve temsilin genellikle olduğundan farklı olmaya imkan veren şeyleri konu edinmesi gerektiğini belirterek, temsilin bu kullanımının tümevarım, entimemin ise tümdengelim olarak kullanılmasını kastettiğini ifade eder.⁴⁹ Tümevarımın bir türü olarak temsil, onu diğer araştırma yöntemlerinden ayıran kendine has yapıya sahiptir, bu parçadan parçaya geçiş genellikle değişime tabi konular

48 Aristotle, *Rhetoric*, I, 2, 1356b1 vd.; 4626-4627.

49 Aristotle, *Rhetoric*, I, 2, 1357a12, 4629.



üzerindedir.⁵⁰ Temsil de dahil bütün akıl yürütmelerin temeli tümevarımdır.⁵¹ *Retorik*'teki tasvirler, temsilin bir tümevarım yöntemi türü olarak farklı açılarıyla ortaya koyan açıklamalarla devam eder.⁵²

Sofistik Çürütmeler adlı eser tümevarımı farklı akıl yürütme formlarını analiz etmek, kurgulamak ve eleştirmek açısından betimler. İki tür çürütmenin var olduğunu belirten filozof bunlardan bazılarının dil kullanımı bazılarının ise dille alakalı olduğunu belirterek homonim, muğlaklık, kombinasyon, bölme, aksan ve ifade şeklinde saydığı dile dayalı oluşan illüzyonların hem tümevarım hem de tündengelimle çürütülebileceğini ifade eder.⁵³ Buna göre yapılacak uygulamalarda tekil durumlarla ilgilenirken yapılan tümevarımda tümeli sorgu konusu yapmama ve onun zaten kurgulanmış olduğunu kabul etme şeklinde bir örnek verir.⁵⁴

2. Diğer Eserler

A. *Nikomakhos'a Etik*

Analitikler'deki tümevarımın tümeli ve ilk ilkeleri elde etmedeki yöntem olması tasviri çeşitli metinler ışığında ele alındığında farklı okumalara açık kapı bırakır. *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde tümevarımın amaçları arasında sayılan *tümel önerme* ve *tümel kavram* tekrar zikredilirken *ilk ilkelerin* elde edilmesinde önemli bir fark ortaya konulur.⁵⁵ Bu eserinde “...*olgu ilk şey/ilke yahut prensiptir. İlk ilkelerin bazılarının tü-*

50 Aristotle, *Rhetoric*, I, 2, 1357b27-30, 4631.

51 Aristotle, *Rhetoric*, II, 20, 1393a25, 4757.

52 Aristotle, *Rhetoric*, II, 23, 1398a30 vd.; 4774.

53 Aristotle, *Sophistical Refutations*, 4, 165b25-30, 622.

54 Aristotle, *Sophistical Refutations*, 15, 174a30-35, 655.

55 Aristotle, *Topics*, VIII, 8, 160a38-160b1, 270.



mevarımla, bazılarının algıyla, bazılarının ise belli alışkanlıkla ve diğer başka yollarla elde ettiğimiz”⁵⁶ şeklinde bir ifade yer alır. Bu alıntının devamında Aristoteles, ilkelerin farklı olduklarını ve farklı şekillerde bilindiklerini belirterek, araştırma alanının doğasına uygun olarak ilkeleri elde etme yöntemlerini farklılaştırır. Çünkü ilgili alanın ilk ilkelerinin tespiti, bu ilkelere dayalı yapılacak bütün çıkarımları etkileyecektir.⁵⁷ Şu halde *İkinci Analitikler*’in son kısmında ortaya konulan tümevarım amaçları arasında sayılan ilk ilkelerin, tümel önerme ve kavramdan ayrıştırılarak algı, alışkanlık ve diğer bazı yöntemlerle elde edildiği şeklinde bir açıklamaya kavuşur. Fakat bu açıklamaya rağmen *Nikomakhos’a Etik* adlı eserin VI. kitabında Aristoteles, ruhun olumlama ve olumsuzlama yoluyla hakikati kavradığı sanat (art), bilgi (knowledge) pratik hikmet (practical wisdom), felsefi hikmet (philosophic wisdom) ve akıldan (comprehension) oluşan beş tür akılsal halleri yeniden ele alır. Bunlardan inanç (pistis) ve kanının (opinion) hataya götürebildiğini belirtir.⁵⁸ Akabinde tekrar akılsal

56 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, I, 7,1098b1-5, 3732. Bkz. Buradaki tümevarımla kastedilenin parçadan bütüne yönelimi manasında ittifak vardır. Algı ifadesi ise tümevarımı duyumla birlikte, bilimin en üst ilkelerine kadar kapsayan *İkinci Analitikler*’deki ve özellikle *Metafizik A* kitabının I. bölümündeki süreci ifade ettiği belirtilmektedir. Alışkanlık ifadesinin ise tümevarımı hayatın ve deneyimin içine uygulamakla elde ettiğimiz pratik yön anlaşılmaktadır. Öte yandan Ross’a ait diğer başka yollarla (and others too in other ways) ifadesinin yorumunun geleneksel yorum olduğu ve her zaman kabul görmediğinin altı çizilmelidir. Zira Ross okumasından farklı olarak H. Rackham ve bazı diğer yorumcular ilk ilkelerin her alanda her zaman aynı yolla bilinmeyeceğini, bazısının tümevarım, bazısının algı ve bazısının alışkanlık yoluyla kazanılacağını belirtmişlerdir. Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, Çev. Zeki Özcan, Sentez, Ankara, 2014, 67 ve 68’deki ilgili dipnotlar.

57 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, I, 8,1098b125-35, 3733.

58 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, VI, 3, 1139b13-18, 3862.



hallerden doğan bu bilgi türlerin ilk ilkelerine dair tümevarımı da içeren bir açıklamayı şöyle ortaya koyar:

“Bunlardan bilgi (episteme) sadece benzerlikleri takip etmez, bilginin konusu bilindiğinden farklı olamaz. Çünkü böyle olanlar, algının dışına çıktıklarında var olup olmadıkları bilinemez hale gelirler onları gözlemleyemeyiz. Bu nedenle bilginin konusu zorunlu olandır. Çünkü mutlak zorunlulukla oldukları gibi olmaları onların ezeli olarak böyle bulunmalarını gerektirir. Onlar var edilmemiştir ve yok edilemezler. Her bilim öğretilir, her biliminin konusu da öğrenilebilir. Bütün öğretme, Analitiklerde ortaya koyduğumuz gibi bilinenden hareketle gerçekleşir. Bu bazen tümevarımla bazen de tümdengelimle olur. *Tümevarım hem ilk ilkelerin hem de tümdengelim ilkesidir, fakat tümdengelim tümellerden hareketle yapılır. Bu nedenle tümdengelim hareket noktası olan ilkeler vardır, bu ilkeler tümdengelimle elde edilemezler. Tümevarımla elde edilirler.* Bilgi bir tür kanıtlama kapasite durumudur, Analitiklerde belirtildiği gibi bazı sınırlayıcı özelliklere sahiptir. Çünkü bir insan ancak kesin bir biçimde inandığında ve prensipler ona bilinir olduğunda bilgiye sahiptir. Eğer bunlar ona sonuçtan daha açık bir şekilde bilinemez olursa, o kişi bu bilgiyi rastlantısal olarak elde etmiş olur.”⁵⁹

Klasik yorumu göre *İkinci Analitikler*'deki tasvirle örtüşen tümevarımın ilk ilkeleri de ortaya koyduğu okuması, bu eserde de tekrarlanmaktadır: “tümevarım (epagoge) ilkelere (arkhe) ve tümele (ta katholou) ilişkindir...”⁶⁰. Fakat ilgili dipnotta da işaret edildiği gibi ilk ilkelerin elde olunması noktasında bazı ilkelerin klasik yorumdan farklı okumayla bilinebileceği tartışması da literatürde önemli bir itiraz olarak yerini almıştır.

59 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, VI, 3, 1139b19-35, 3862-3863.

60 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, VI, 3, 1139b 27, 3863.



B. Büyük Etik Kitabı

Magna Moralia yahut *Büyük Etik Kitabı*'nda Aristoteles, tekillerdeki ortak noktanın elde edilmesinin ya tanımla (definition) ya da tümevarımla mümkün olduğunu, söz konusu ortak yönlerin hem tözler hem de genel ilinekler açısından bütün tekillerde ortak bulunması gerektiğini belirtir.⁶¹ Bu tasvir, *Topikler* ve *Retorik*'teki söz konusu ortak noktaların tümevarım kadar tanımla da ortaya çıkartılabileceğini söyleyen, tümevarımdaki ortaklığı tanımla bağlayan önemli pasajlardan birisidir. Filozof, tekillerdeki ortak noktanın tespiti ve bilinmesi kadar, aynı yerin devamında söz konusu herhangi bir ortaklığın kanıtlanmasını da yine tanım ve tümevarımla mümkün sayar.⁶² Burada filozof genel olarak mantık külliya-tındaki tasvirlerine uygun şekilde tümevarımdan uygulamalı olarak faydalanır. Söz gelimi mükemmellik kavramının en iyi durum ya da şart olduğu ile bütün şeylerin bölümü olduğunun kanıtlanması yine tümevarımla bilinebilir.⁶³ Genel olarak eserde, tümevarımdan çeşitli noktalarda faydalanan Aristoteles, “bu tümevarımdan açık hale gelir” veya “bu hem tümevarımdan hem de akıl yürütmeden açıktır” şeklinde ifadeler kullanarak buradaki tasvirini tamamlar.⁶⁴

C. Eudemos'a Etik

Eudemos'a Etik adlı eserin ikinci kitabında, bütün iyiliklerin dışardan mı geldiği yahut ruhta mı olduğunun tartışıldığı ilgili bölümde mükemmelliğin bütün şeylerin fakültesi, şartı ve hali olmak bakımından göz önüne alındığında “bu

61 Aristotle, *Magna Moralia*, I, 1, 1182b 16-17, 4013.

62 Aristotle, *Magna Moralia*, I, 1, 1182b15-1183a5, 4014-4015

63 Aristotle, *Magna Moralia*, II, 1, 1218b35-1219a1, 4118

64 Aristotle, *Magna Moralia*, II, 1, 1220a25-30 vd.; 4146.



tümevarımdan açıktır, çünkü bütün durumlarda bunu ortaya koyup araştırırız” denilerek, giyim, gemicilik ve ev gibi konularda en iyi durumun mükemmellik olduğu ortaya konulurken tümevarımsal bir ispat uygulanır.⁶⁵ Yine aynı yerin devamında her halin aynı türden şeyin bazı değişik hallerinin uygulanmasıyla mükemmelleştiği ve kötüleştiğinin ispatı da tümevarımla desteklenir. Söz gelimi sağlık yiyecek, egzersizle ve temiz havayla düzelerken, farklı açıdan oransal değişiklikler gibi faktörler göz önüne alındığında bozulabilir.⁶⁶ Her şeyde görülen devamlılık, bölümlülük hallerinde, aşkınlık, eksiklik ve orta hal söz konusudur, bunlar şahıslarla olan ilişkisine göre etkilerini gösterebilir. Jimnastikte, tıbbi sanatlarda denizcilik vd. eylemlerde orta halin en iyi olduğu “*tümevarımla ve akıl yürütmeye açıktır*”⁶⁷. Filozof, söz konusu tekil örnekleri ahlak ile ilgili konulara uyguladıktan ve kanıtlamalar getirdikten sonra “*zıtlar birbirini yok eder...*”⁶⁸ şeklinde tümel bir hükme ulaşır. Bir anlamda önceki tekil ahlaki konulardaki örnekler, ahlak alanında da tümel bir yargıya ulaşmak için kullanılır. Tekil durumlardan sonra tümel bir hükme ulaşmak açısından tümevarımın bu eserde uygulanması tasvir edildiği söylenebilir.

D. Fizik

Tümevarıma yönelik tasvirler açısından *Fizik* adlı eser, iki elin parmaklarını geçmeyecek şekilde tümevarım (epagoge/epagoges) ifadelerine yer verir. Bu eserde, bir tasvirde çok çerçevesi zaten çizilmiş bir tümevarım teorisinin değişim

65 Aristotle, *Eudemian Ethics*, II, 1, 1218 b35 vd.; 4142

66 Aristotle, *Eudemian Ethics*, II, 1, 1220a25-30, 4146

67 Aristotle, *Eudemian Ethics*, II, 3, 1220b25-35, 4147 vd.

68 Aristotle, *Eudemian Ethics*, II, 3, 1220b25-35, 4147 vd.



alanında uygulaması ile karşılaşırız. Nitekim Aristoteles, *Fizik* adlı eserin ilk kitabında, her alandaki araştırma objelerinin temel prensipler, sebepler yahut elementlere sahip olduğunu ve bu sayede benzerlik yoluyla bilgi ve anlayışın ortaya çıktığını, doğa bilimleri araştırmalarının da şeyleri prensipleriyle ilişkilendirmek yoluyla araştırdığını belirtir.⁶⁹ Yine hareketli ve hareketsiz varlıkların bilinmesi Aristoteles'e göre tümevarımla bilinebilir: “*biz, diğer taraftan, doğa gereği var olan şeylerin ya hepsinin ya da bazılarının hareketli olduğunu kabul etmek zorundayız, ki bu tümevarım sayesinde açıklığa kavuşmuştur.*”⁷⁰ Yine fiziğin bir konusu olan tözsel ve ilineksel açıdan gerçekleşen değişimler de tümevarımla aydınlatılabilir: “*diğer taraftan ilineksel olmayan değişim her şeyde bulunmaz, ancak sadece karşıtlarda, karşıtlar arasındaki orta durumlarda ve çelişiklerde, tümevarımla gösterilebileceği gibi.*”⁷¹ Zira iki karşıt arasında orta bir durumun olmadığı da tümevarımla ispatlanır: “*değişime maruz olan ile değişime neden olan arasında ara bir durum yoktur: Bu tümevarımla gösterilebilir.*”⁷² Yahut evrenin durağan olup olmadığı gibi konular, Empedokles ve diğerlerinin yaptığı gibi salt teori ile değil, olgu ile ilişkilendirilerek ve sebebi ortaya konularak ya tümevarımla ya da tümdengelimsel bir akıl yürütmeyle yapılmalıdır.⁷³ Sonuç olarak Fizik, “tümevarımdan anlaşılacağı gibi” yahut “tümevarımla gösterilebileceği gibi” şeklinde ifadelerle değişime konu olan meselelerin ispatlanmasında bir akıl yürütme metodu olarak, uygulamalı halde tasvir edilir.

69 Aristotle, *Physics*, I, 224b 25-30, 838.

70 Aristotle, *Physics*, I, 2, 185a10-15, 701.

71 Aristotle, *Physics*, V, 1, 224b 25-30, 838

72 Aristotle, *Physics*, VII, 2, 244b1-5, 904.

73 Aristotle, *Physics*, VIII, 1, 252a20-25, 924-925.



E. Metafizik

Aristoteles *Metafizik*'te tespit edebildiğimiz kadarıyla yaklaşık on farklı yerde tümevarım ifadesini kullanır. Bu eserin ilk kitabının dokuzuncu başlığında Aristoteles Platon'un idealar teorisine yönelik kapsamlı eleştiriler ortaya koyar. Uzun eleştirinin sonunda "bütün varlıkların öğelerini nasıl bilebiliriz" şeklinde bir soru sorar ve "...*daha önce bilinen hiçbir bilgiye sahip olmamak gerektiği aşikardır*" diyerek bu soruya cevap verir. *Analitikler*'deki geometri alanından verilen örnekler burada tekrar gündeme gelir. Tıpkı geometri öğrenen biri gibi, kişi ön bilgiye sahip olsa da ilgili bilimin ince detaylarını bilmesi mümkün değildir; başka alanlarda da durum Aristoteles'e göre böyledir. Tüm bilgi kanıtlama veya tanımlar yoluyla elde edilmesine bakılmaksızın, önceden bilinen öncüllere dayanmalıdır. Filozofa göre tanımda da bu böyledir ve tanımın öğeleriyle aşinalık kurulmalıdır. Sonrasında filozof "...*tümevarıma dayanan bilginin durumu da böyledir.*" diyerek, tümevarımsal bilginin doğasına dair *Analitikler*'deki açıklamalarına bir yenisini ekler. Son olarak Platoncuların bilginin doğuştan bize verildiği ama bizim bunun farkında olmadığını iddiasını Aristoteles garipseyerek en yüce bilimin farkında olunmamasını tuhaf bulur.⁷⁴

Metafizik'teki Analitiklerle örtüşen bu önemli tasvir sonrasında sahte ve yanlış kavramlarının analizinde Aristoteles yanlış tümevarıma dayanan bir paradoks çözümünde tümevarıma atıfta bulunur.⁷⁵ Yahut fiil kavramını özel örneklendirmeler yaparak tümevarımla açıklığa kavuşturmaktan bahseder ve aynı yerin devamında "*biz her şeyin tanımını aramamalı,*

⁷⁴ Aristotle, *Metaphysics*, I, 9, 992b-30-993a, 3379.

⁷⁵ Aristotle, *Metaphysics*, V, 29 1025a 10 vd.; 3482.



benzerlikle (görmekle) yetinmeliyiz” şeklinde tümevarım, tanım ve benzerlik ilişkisine dair önemli bir açıklamada bulunur.⁷⁶ Yine karşıtlıkların farklı olduğunun tümevarımla kanıtlanması gibi⁷⁷ karşıtlığın da bir tür farklılık olduğu yönündeki bir iddia yahut varsayımın doğruluğunun tümevarımla gösterilebileceğini belirtir.⁷⁸ Bu iddialarını da değişimden etkilenerek, değişimin kendisinden çıkmış olduğu uç şeylerin karşıtlığına dayanarak tümevarımla ispatlar.⁷⁹ Bu minvalde türsel başkalık gibi, değişime tabi uçlar arasındaki çizgileri tümevarımsal ispatlarla destekler.⁸⁰ Yine *Metafizik*’te tümevarım, metafiziğin, matematik ve fizikten ayrı olduğunu ispatlamak için kullanılır.⁸¹ Benzer şekilde, değişme ve hareket gibi konularda da tümevarım kendisinden faydalanılan bir ispat yöntemidir.⁸² *Metafizik*’te tümevarıma yönelik en önemli atıflardan birisi de bu yöntemi ilk ortaya koyan kişinin Sokrates olduğudur: “...Sokrates’e mal edilebilecek iki başarı vardır: *Tümevarımsal konuşmalar* (tous epaktikous logus) ve *tanım* (to horizesthai katholou).”⁸³ diyerek Sokrates’e tümevarımın gelişimine dair yorumlanan önemli bir atıfta bulunur. Ancak, Aristoteles’in atfının ne anlama geldiği oldukça tartışmalıdır. Epagoge ve türevlerinin Sokratik gelenek içindeki dönüşümünü kavramak açısından bu atfın yorumlanması oldukça önemlidir. Zira Sokrates’in epagoge ve

76 Aristotle, *Metaphysics*, IX, 6, 1048a 30-35, 3559.

77 Aristotle, *Metaphysics*, X, 4, 1055b 15 vd.; 3585.

78 Aristotle, *Metaphysics*, X, 3, 1054b 30 -1055a, 3582.

79 Aristotle, *Metaphysics*, X, 4, 1055b 15 vd.; 3585.

80 Aristotle, *Metaphysics*, X, 8, 1058a5-10, 3593.

81 Aristotle, *Metaphysics*, XI, 7, 1064a 1-10, 3613.

82 Aristotle, *Metaphysics*, XI, 1067b 10-15, 3624.

83 Aristotle, *Metaphysics*, XIII, 4, 1078b 25-35, 3665. Bkz. Aristoteles *Metafizik*, Çev. A. Arslan, Sosyal Yayınlar, Üçüncü Baskı, İstanbul, 2010, M (13. Kitap), 1078b25-30, 541.



türevlerini yukarıda işaret ettiğimiz kelime kökeni olan epa-gein fiilinin “şahit gösterme” manasından başka bir anlamda kullanıp kullanmadığı konusunda uzmanlar arasında bir ittifaktan bahsedilemez.⁸⁴ Sokrates’in endüktif argüman ile neyi kastettiğine yönelik literatürde etkili olan farklı yaklaşımlar ışığında Aristoteles’in bu ifadesinin tek biçimde yorumlanması pek mümkün gözükmemektedir.

F. Gökyüzü Üzerine, Uyku Üzerine, Hayvanların Tarihi ve Hayvanların Kısımları Üzerine

Aristoteles *Gökyüzü Üzerine* adlı eserde de tümevarımdan faydalanır. Özellikle bir şeyin doğal olarak durduğu ya da hareket ettiği yerin yine doğal bir yer olması gerektiği yönündeki çıkarım tümevarımsal bir akıl yürütmeye desteklenerek, evrene yönelik akıl yürütmelerde de Aristoteles bu akıl yürütme türünden faydalanır.⁸⁵ *Uyku Üzerine* adlı eserde filozof, uykunun vücut sıcaklığının aşağı ve yukarı yönlü hareketiyle gerçekleştiğini belirtirken, uykuya neden olan halleri tümevarımsal olarak tespit eder.⁸⁶

Aristoteles tümevarımdan biyoloji ve zooloji çalışmalarında da faydalanır. Biz burada sadece birkaç örnek vermekle yetineceğiz. *Hayvanların Tarihi* adlı eserde filozof, hayvanların böbreklerinin yağlanma oranına dair çıkarımlarda tümevarımdan faydalanır.⁸⁷ Yine *Hayvanların Kısımları* adlı eserde, gelişim süreçleri ve töz arasındaki ilişki doğa kanunları ve yapılan duyuma dayalı gözlemlerle elde edilen tekillerdeki ortak

84 H. Ausland, *Socratic Inductoin in Plato and Aristotle*, 249.

85 Aristotle, *On the Heavens*, I, 7, 276a10-20, 1007-8.

86 Aristotle, *On Sleep*, 3, 456b 25-30, 1592.

87 Aristotle, *History of Animals*, 17, 520a30-520b1, 1811.



yönlerden hareketle tümevarımsal olarak incelenirler.⁸⁸ Filozofun söz konusu eserlerindeki diğer atıflar da dikkate alındığında Aristoteles'in tümevarımı bir akıl yürütme metodu olarak hemen her alanda farklı kesinlik, amaç ve üslup açısından uyguladığı anlaşılmaktadır.

3. Değerlendirme

Bu araştırmada, Aristoteles'in tümevarıma (epagoge) yönelik açıklamalarını incelemeye çalıştık. Tümevarım, mantığın kurucusu Aristoteles tarafından çeşitli eserlerinde teori ve uygulamasına yönelik farklı açılardan betimlenmiştir. Bu tasvirler mantık kitaplarında ağırlıklı olarak teorik yönünü ve uygulamasını içerirken, diğer eserlerinde daha çok uygulamalı olarak karşılaşılmaktadır. İstilahtaki parçadan bütüne/tekilden tümele yönelik, bilinenden bilinmeyeni elde etmek için bir akıl yürütme metodu olarak kullanılan tümevarım tarifine kaynaklık eden tasvirler arasından *Topikler*'de yer alan ve işaret ettiğimiz pasaj oldukça önemlidir. *Kategoriler* ve *Önermeler* adlı eserlerde neredeyse hiç zikredilmeyen tümevarım, farklı açılardan diğer eserlere katkı sağlaması bakımından tümellik ve tekillik kavramlarını kategori ve önermeler açısından inceleyerek bir ön hazırlık sağlamaktadır. *Birinci* ve *İkinci Analitikler* adlı eserler *Topikler*'le birlikte, tümevarım tasvirlerine yönelik en yoğun ve önemli tasvirleri ortaya koymaktadır. Hem yönelim açısından tümevarımı parçadan bütüne ilerleyen bir akıl yürütme yöntemi olarak tasvir etmekte, hem de parçadan/tekilden tümele giderken gelişen süreçleri, benzerlik, soyutlama, aklın tümel önermeyi, tümel kavramı ve bilimin

88 Aristotle, *Parts of Animals*, II, 1, 646a25-30, 2201



ilk ilkelerini bilmesi açısından gereken evreleri önemli bir şekilde ortaya koymaktadır. Ayrıca *Topikler*, *Retorik* ve *Sofistik Çürütmeler*, tümevarımın tündengelim, analogi ile ilişkisini benzerlik kriterinin anlamını ve kullanımını ortaya koyarak, tümevarımı çeşitli sanatlar ve akıl yürütmelerle birlikte bütüncül bir okumayla *Analitikler* adlı eserlerdeki bazı noktaların daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Filozofun incelenen diğer eserleri arasında *Nikomakhos'a Etik* adlı eserde yer alan ilgili tasvirlerin *Organon* külliyatına yönelik önemli katkılar sunduğu söylenebilir. Diğer etik kitapları ve incelenen söz konusu eserlerin tümevarımın uygulamasına yönelik örnekler içerdikleri anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, zaman zaman dipnotlarla değindiğimiz tümevarıma yönelik eleştirileri kaynaklık eden bazı tasvirlerin bulunduğu da ifade edilmelidir. Özellikle Aristoteles'in tekillerdeki benzerliğin tespit edilmesine yönelik pasajların yeterli bulunmadığı söylenmelidir. Zira filozof tekillerdeki özsel-ilineksel benzerliğin tespitinin zihnin bilinçli bir eylemi neticesinde ve nasıl bilineceği veya bunun kendiliğinden gelişen bir tür süreç sayesinde bilineceğini açıklamaz. Bu nedenle Aristoteles ve Platon takipçilerinin yorumları oldukça çeşitlenmiştir. Nitekim aradan geçen uzun yıllar sonrasında modern yaklaşımlar bu konudaki farklı okumaları çeşitli eleştiriler ve çözüm önerileriyle yeniden ele alır. Döngüsellik olarak başta işaret ettiğimiz bu probleme yönelik Aristoteles genel bir cevap verir; o tekillerdeki ortaklığın tümevarım sürecinde bilinmesini doğuştan verili (innate) bir bilgi teorisiyle değil, sonradan ilkelere dayalı ancak tekildeki detayı bilinmeyen, duyum tecrübe ve tümevarımla ortaya çıkan bir benzerlik tespiti teorisiyle çözüm bulma çabasıdır. Tümevarımda tekillerdeki benzerliğin



keşfedilmesi, duyumdan başlayan bir bilgi teorisi ve aklın bir biçimde tümeli (önerme, kavram) ve ilkeleri (ta prota) bilmesi (sezmesi) şeklinde çözüme kavuşturulmaktadır. Fakat bu benzerliklerin bilinmesine yönelik döngüsellik iddialarının Aristoteles takipçileri tarafından dönem dönem nasıl farklı okumalara tabi tutulduğu ve detaylandırıldığı analiz edilmelidir. Ayrıca tümevarımın bütün tekilerin göze alınarak yapıldığına yönelik bazı pasajlar da mevcuttur. Mesela *Birinci Analitikler* II,23, 68b vd. numaralı pasajdaki bütün tekiler (ta kath' hekaston) ifadesi ve benzerleri tam tümevarım sorununa neden olmaktadır. Bu nedenle David Ross ve Helmig'in de işaret ettiği bu örnekler her ne kadar *Analitikler*'de olsa da, biyoloji ile ilgili örneklerdir ve tümevarımın farklı alanlarda farklı kesinlik ve fayda derecesine göre uygulanması yaklaşımından hareketle genellikle doğru olarak okunmalıdır.⁸⁹ Yine tümevarıma yönelik tasvirler arasında, tekilden tümele yönelik tek yönlü bir tümevarım kurgusu da bazı pasajların çözümüne yönelik yetersiz görülmüştür. Bu nedenle Von Fritz gibi tümevarımı, salt epagoge ile değil epagein ve türevleriyle birlikte ele alarak, *parçadan bütüne, bütünden parçaya* ve *parçadan parçaya* şeklinde geniş bir okuma önerisi sunanlar da vardır. Helmig bahsetmese de bu aslında Robinson'un Sokrates'in tümevarım kullanımına yönelik ortaya koyduğu ve sonradan Santas ve McPherran tarafından kabul görmüş bir okumasının benzeridir.⁹⁰ Ancak ıstılahta tümevarımın

89 Ross, age. 486 vd.; Helmig, age. 123, ilgili dipnot.

90 Richard Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, 35 vd.; Santas, *Socrates: Philosophy in Plato's Early Dialogues*, 136, M. L. Mc Pherran, *Santas, Socrates and Induction*, 54-55, Santas, G. X. "Socrates at Work on Virtue and Knowledge in Plato's Charmides", 105-132, *In exegesis and Argument, Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, Ed. E. N. Lee vd. Assen, Van Gorcum And. Co. , London: Routledge, 1979.



yönelim açısından parçadan bütüne olan yapısının, bütünden parçaya ve parçadan parçaya şeklinde okunması salt epagoge üzerinden pek mümkün görmeyenler de mevcuttur. Bu mesele Ross'un da söylediği gibi ancak epagein (önderlik etmek) ve türevleriyle birlikte daha geniş manada okunarak anlaşılabilir.⁹¹ Fakat epagein ve türevlerinin böylesi bir okuma için Aristoteles özelinde önerilmesi, Sokrates ve Platon ışığında incelendiğinde diyalojik ve diyalektik sanat açısından kullanılmış geniş bir kullanımın indirgenmesi ya da en hafif tabirle Sokrates'in mantıktaki tümevarımın kurucusu olarak kabul edilmesi demektir. *Metafizik*'teki Aristoteles'in Sokrates atfını bu minvalde okuyanlar mevcuttur. Ancak Ausland ve Vlastos gibi yorumcular açısından bu asla kabul edilemez.⁹² Bu nedenle farklı Aristoteles yorumları da gelişir. Bunlardan bir tanesi de Helmig'in önerdiği konteskte bağlı tümevarım kullanımını okumasıdır. Helmig tümevarımın süreci, bir veya birkaç örneğe dayanması, tümevarımın kesinliği ve elde edilen sonucun eleştirilmesindeki güçlülük ve zayıflıkları disiplinleri gruplandırarak farklı değerde yorumlayarak söz konusu problemleri çözüme kavuşturmayı önerir. Bu alanlara, örneklere ve gelişmelere açık olan değişimle ilgili konularda genellikle doğru sonuç veren tümevarım kullanımı ile değişime açık olmayan alanlardaki kesin tümevarım (analitikler vs gibi) bir ayırım önerisidir. Bu sayede hayvanlara yönelik yapılan bazı tümevarımsal çıkarımların tam tümevarım olup olmadığı iddiası ve bu iddiadan kaynaklanan tam tümevarım eleştirisi, genellikle doğru olduğu şeklinde bir şerh düşülerek anlam kazandırılabilir. Zira Aristoteles'in tam ve

91 Ross, age. 486 vd.

92 Gregory Vlastos, *Plato's "Protagoras"*, xxix, 18 vd.



eksik tümevarım şeklinde bir ayrımı doğrudan ve açıktan yapmadığı anlaşılmaktadır. Ancak ilgili yerlerde geçen “tekillerin tamamı” şeklindeki ifadelerden hareketle ikincil literatürdeki tam ve eksik tümevarımın bizzat filozofun kendisinin zaten farkında olduğu ve uygulandığı yönündeki yorumlara dayanak bulunduğu zikredilmelidir. Hatta hayvanlara yönelik bazı ispatlarda kullanılan tümevarımın tam tümevarım olduğu yönünde örneklendirmelerin olduğunu zikretmek de gerekir.⁹³ Ayrıca, ilgili metinlerde geçen insan, katır vd. kelimelerin tekil isim değil, tür ismi olduğu ve Aristoteles’in kastının bir türün altındaki tekillerin tamamının değil, bir türde işe yaradığı gibi aynı türün bağlı olduğu üst cinsin altındaki diğer türlerde de işe yarayabileceği okuması da tam tümevarım eleştirilerine yönelik bir yorum olarak yerini almıştır.⁹⁴ Nitekim bu son iddia, Ross’un etimolojik incelemeleri ışığında ortaya koyduğu üzere epagoge ve epagein kelimelerini birlikte okuma önerisiyle uyuşur.⁹⁵ Sonuç olarak bir akıl yürütme metodu olan tümevarım, Aristoteles açısından tündengelim dahil pek çok meselenin başlangıç ve dayanak noktasıdır. Söz konusu tasvirler, bilgi teorisi olarak Aristoteles’in tümevarıma ne kadar önem verdiğini ortaya koymaktadır. Bütün eleştirilere rağmen bugün tümevarımın gündelik ve bilimsel hayattaki işlevi göz önüne alındığında, genel çerçevesini Aristoteles’in çizmiş olduğu şekliyle pek çok eleştiri ışığında tümevarımın çeşitlendiği ve hayatın bir parçası olarak kaldığı görülmektedir.

93 Helmig, age. 111-134.

94 Helmig, age. 111-134.

95 Söz konusu tartışmalar hakkında detaylı bilgi için bkz. Yunus Emre AK-BAY, “Aristoteles’e Muhtemel Katkıları Bakımından Sokratik Epagoge Kullanımları”, Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı:76, Kış 2022, ss.76-104.



Kaynakça

- Akbay, Y. E. "Sextus Empricus ve Skeptik Akıl Kullanımı", 57-112, içinde *Akıl Kitabı 4*, Ed. Turgut Akyüz, İstanbul: Ravza Yayınları, 1. Baskı, 2020.
- Akbay, Y.E. "Aristoteles'e Muhtemel Katkıları Bakımından Sokratik Epagoge kullanımları", *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı:76, Kış 2022, 76-104.
- Aristoteles. *Metafizik*, Çev. A. Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 3. baskı, 2010.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Zeki Özcan, Ankara: Sentez, 2014.
- Aristotle. *Categories*, Tr. J. L. Ackrill, içinde Ed. J. Barnes, *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation*, One Volume (vol one and two) Digital Edition, Princeton, Bollingen Series, LXXI. 2, Princeton University Press, 6th printing, 1995.
- Aristotle. *De Interpretation*, Tr. J. L. Ackrill, içinde Ed. J. Barnes, *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation*, One Volume (vol one and two) Digital Edition, Princeton, Bollingen Series, LXXI. 2, Princeton University Press, 6th printing, 1995.
- Aristotle. *Eudemian Ethics*, Tr. J. Solomon, içinde Ed. J. Barnes, *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation*, One Volume (vol one and two) Digital Edition, Princeton, Bollingen Series, LXXI. 2, Princeton University Press, 6th printing, 1995.
- Aristotle. *History of Animals*, d'A. W. Thompson, içinde Ed. J. Barnes, *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation*, One Volume (vol one and two) Digital Edition, Princeton, Bollingen Series, LXXI. 2, Princeton University Press, 6th printing, 1995.
- Aristotle. *Magna Moralia*, St. G. Stock, içinde Ed. J. Barnes, *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation*, One Volume (vol one and two) Digital Edition, Princeton, Bollingen Series, LXXI. 2, Princeton University Press, 6th printing, 1995.
- Aristotle. *Metaphysics*, W. D. Ross, içinde Ed. J. Barnes, *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation*, One Volume (vol one and two) Digital Edition, Princeton, Bollingen Series, LXXI. 2, Princeton University Press, 6th printing, 1995.



- Aristotle. *Nicomachean Ethics*, Tr. W. D. Ross- revised by J. O. Urmson, içinde Ed. J. Barnes, *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation*, One Volume (vol one and two) Digital Edition, Princeton, Bollingen Series, LXXI. 2, Princeton University Press, 6th printing, 1995.
- Aristotle. *On Sleep*, Tr. J. I. Beare, içinde Ed. J. Barnes, *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation*, One Volume (vol one and two) Digital Edition, Princeton, Bollingen Series, LXXI. 2, Princeton University Press, 6th printing, 1995.
- Aristotle. *On the Heavens*, Tr. J. L. Stocks, içinde Ed. J. Barnes, *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation*, One Volume (vol one and two) Digital Edition, Princeton, Bollingen Series, LXXI. 2, Princeton University Press, 6th printing, 1995.
- Aristotle. *Parts of Animals*, Tr. W. Ogle, içinde Ed. J. Barnes, *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation*, One Volume (vol one and two) Digital Edition, Princeton, Bollingen Series, LXXI. 2, Princeton University Press, 6th printing, 1995.
- Aristotle. *Physics*, Tr. R. P. Hardie-R. K. Gaye, içinde Ed. J. Barnes, *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation*, One Volume (vol one and two) Digital Edition, Princeton, Bollingen Series, LXXI. 2, Princeton University Press, 6th printing, 1995.
- Aristotle. *Posterior Analytics*, Tr. J. Barnes, içinde Ed. J. Barnes, *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation*, One Volume (vol one and two) Digital Edition, Princeton, Bollingen Series, LXXI. 2, Princeton University Press, 6th printing, 1995.
- Aristotle. *Prior Analytics*, Tr. A. J. Jenkinson, içinde Ed. J. Barnes, *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation*, One Volume (vol one and two) Digital Edition, Princeton, Bollingen Series, LXXI. 2, Princeton University Press, 6th printing, 1995.
- Aristotle. *Rhetoric*. Tr. W. Rhys Roberts, içinde Ed. J. Barnes, *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation*, One Volume (vol one and two) Digital Edition, Princeton, Bollingen Series, LXXI. 2, Princeton University Press, 6th printing, 1995.



- Aristotle. *Sophistical Refutations*, Tr. W. A. Pickard-Cambridge, içinde Ed. J. Barnes, *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation*, One Volume (vol one and two) Digital Edition, Princeton, Bollingen Series, LXXI. 2, Princeton University Press, 6th printing, 1995.
- Aristotle. *Topics*, Tr. W. A. Pickard-Cambridge, İçinde Ed. J. Barnes, *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation*, One Volume (vol one and two) Digital Edition, Princeton, Bollingen Series, LXXI. 2, Princeton University Press, 6th printing, 1995.
- Ausland, H. W. “*Socratic Induction in Plato and Aristotle*”, Chapter 9, 224-251 içinde Ed. Jakob L. Fink, *The Development of Dialectic from Plato to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge Uk, 2012.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010.
- Durhan, Gülümser. *Farklı Bakış Açılılarıyla Tümevarımsal Mantık*, Konya-İstanbul: Çizgi Kitapevi, 2020.
- Emiroğlu, İ- Altunya, H. *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım, 2018.
- Empiricus, Sextus. *Phyrrhonculuğun Ana Hatları*, Çev. M. Kaya Sütçüoğlu, İstanbul: Ayrıntı, 2. Baskı, 2021.
- Helmig, Christoph. *Forms and Concepts, Concept Formation in the Platonic Tradition*, Berlin/Boston: De Gruyter, 2012.
- Homeros. *İlyada*, Çev. Ara Erhat, A. Kadir, İstanbul: TİBKY,4. Basım, 2016.
- Hume, David. *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, Çev. S. Evrim, İstanbul: MEB, 1986.
- McPherran, M. L. “Santas, Socrates and Induction”, 54-55 Chapter 4, içinde, Ed. G. Anagnostopolulos, *Socratic, Platonic and Aristotelian Studies: Essays in Honor of Gerasimos Santas*, Springer, Philosophical Studies Series Vol. 117, 2011.
- Oxford Latin Dictionary*, Oxford at the Clarendon Press, 1968.
- Peters, F. E. *Antik Yunan Terimleri Sözlüğü*, Çev. Haz. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma, 1 Baskı, 2004.



- Platon. *Menon*, Çev. F. Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2. Baskı, 2013.
- Robinson, Richard. *Plato's Earlier Dialectic*, Ithica-NewYork: Cornell University Press, 1941.
- Ross, W. D. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics, A revisited Text with Introduction and Commentary*, Oxford: Clarendon Press, 1957.
- Santas, G. X. *Socrates: Philosophy in Plato's Early Dialogues*, London-New York: Routledge, 1979.
- Santas, G. X. "Socrates at Work on Virtue and Knowledge in Plato's Charmides", 105-132, *In exegesis and Argument, Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, Ed. E. N. Lee vd., Assen, Van Gorcum And. Co., London: Routledge, 1979.
- Simplicus. *On Aristotle Categories*, 9-15, Tr. Richard Gaskin, *Ancient Commentators on Aristotle*, Ed. Richard Sorabji, London vd: Bloomsbury, 2013.
- Uyanık Mevlüt, "Tümevarım Meselesi –İbn Sinâ Merkezli Yeni Bir Okuma", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/1, c. 11, Sayı 21, 195-230.
- Vlastos, Gregory. *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Ithica: Cornell University Press, 1991.
- Vlastos, Gregory, *Plato's "Protagoras"* ed. by B. Jowett, Revisted with Introduction and translatin and revised by M. Ostwald, New York, 1956.



Akıl –Düşünce, Akıl-Dil İlişkisi



Remziye SELÇUK¹

Düşünme sürecinin tüm faaliyetleri göz önüne alındığında, aklın süreci yönetmede üstlendiği görevlerin çok yönlü ve çok sayıda olduğu görülmektedir. Duyu organlarının basitçe ilk duyumlamalarından başlayarak düşünmeyi hem kontrol etme hem de düzenleme ve hem de uygun olmayan durumları yeniden oluşturmada akıl devreye girmektedir. Ancak duyuların uyarılması aklın alanında değildir. Yani bir nesneye yönelme ile başlayan duyumsama henüz yönelme durumunda iken akıl devrede olmaz.² Ancak bilinçli bir araştırma unsuru olarak duyumsama için bir çaba varsa orada akıl devrededir.

Akıl yaygın olarak ayırt edici güç ya da yetenek olarak tanımlanmaktadır. Ancak aklın kullanımını tamamen düşünme sürecindedir. Zihnin deneyiminin fazla olması aklın faaliyet alanını genişletmektedir.

Dilin mahiyeti onun aynı zamanda işlevi hakkında da bilgiler sunmaktadır. Her bireyin konuştuğu dil; onun yaşantısı,

1 Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Mantık Anabilim Dalı, remziyeselcuk80@gmail.com

2 John Locke, *Kelimelerin Suistimali*, çev. Büşra Erdurucan, (İstanbul: 2020, Tefrika Yayıncılık), 41.



kültürü, tecrübeleri, kısaca sahip olduğu her şey hakkında bilgi verir. Dilin tamamen akılcı ya da mantıksal bir yapıda olduğunu söyleyemez. Belki akıl dilin kullanımını yönlendirebilir. Akıl mükemmel bir dil kullanımını için gerekli kurallar çerçevesinde nasıl bir dil kullanımını gerektiğini salık verebilir. Nitekim dil hakkında birçok teori mevcuttur. Dil üstü dilin varlığı (üst dil), gündelik dilin gerekliliği, dili etimolojik olarak inceleme, onu tarihsel süreçte inceleme, gramer kurallarını doğru kullanımının yeterli görme, gibi çok sayıda görüş bulunmaktadır. Bu görüşleri ortaya koyanların iddiaları da doğaldır ki aklî mülahazalara dayanmaktadır. Nitekim her görüş kendi haklılığını yine akıl ile temellendirmektedir, deliller getirmektedir.

Dilin söz, yazı ve işaretlerle ifade edilmesi mümkün olmaktadır. Doğrudan muhabata konuşma şeklinde tezahür eden sözlü dil, konuşma anında, semantik ve sentaks bakımından uygunluk, vurgu, doğru kelimelerle ve karmaşaya yer vermeden aktarımı gerekli kılar. Yazı diline gelince kastedilen anlamın okura aynı şekilde aktarımını sağlamalıdır. Burada da yorum bilim devreye girmektedir. İşaretlerle ifade etmeye gelince her bir işaretin sabit, genel-geçer ve açık ve seçik karşılığının olması, işareti dil olarak anlamlı kılar. Dolayısıyla aklın dilin kullanımını yönlendirme işlevi olduğu söylenebilir. Diğer taraftan düşüncede yer alan fikirleri, yargıları dışarıya aktarırken muhakeme yapan yine akıldır. Hangi söylem tarzının kullanılacağı, kelime ve cümle seçimi de akıl ile olmaktadır. 'Her şey her yerde söylenmez' ifadesinin kastettiği gibi toplumun iletişimine yönelik dil seçimi, aklın liderliğinde tasarlanan bir dil kullanımını ile sağlıklı bir hitaba dönüşmektedir. Bu çalışmada aklın öncelikle düşünce ile, sonrasında dil



ile ilişkisi ele alınıp incelenecektir. Her iki konuda da aklın işlevsel boyutundan bahsedilecektir.

1. Akıl- Düşünce İlişkisi

Aklıl ve düşünce ilişkisine geçmeden evvel düşüncenin nasıl gerçekleştiğiyle alakalı bilgi vermek yerinde olacaktır. Bunun sebebi aklın düşüncenin birçok anında devrede olmasıdır.

Düşünme, insanın kendi içinde dış dünyadan yola çıkarak oluşturduğu birtakım zihinsel faaliyetlerle gerçekleşmektedir. Temelde özne ile nesne etkileşiminden doğmaktadır. Düşünme zihinde gerçekleşmektedir. Zihin edinilmiş veriler için çok fazla işlevi olan bir yerdir. Hafıza ile karıştırmamak gerekir. Hafıza daha çok depolama alanıdır. Burada anlam kazanmış şeyler, zihinde ise her şey bulunur. Dolayısıyla düşünme gerçekleşmeden evvel, zihinsel süreci incelemek yerinde olacaktır. Nitekim düşünme zihnin donanımı ile olmaktadır.

Zihnin veri oluşturması ilk olarak basit duyumlamadan sonra devreye girer. Beş duyu organları ile duyumlama, verilerin ilk aşamasıdır. Görme duyusu ile bir şeye ait renk, ışık, gibi özellikler alınır. Dokunma ile sert, yumuşak, sıcak, soğuk, gibi özellikleri; koku duyusu ile kokuları, tatma duyusu ile tatları, işitme duyusu ile ses ve tınlarını alır.³ Zihne gelen veriler ilk etapta bu şekilde toplanmıştır. Duyumlama öznenin nesneyi içselleştirmesi sürecidir aslında. Algılama kavramını kullanmak için öznenin nesneye karşı bilinç taşıması gerekir. Yani algılamada nesnenin farkında olmak söz konusudur. Oysa ki duyum meydana gelmiş olabilir ancak algı gerçekleşmemiş olabilir. “Bakmak ve görmek” arasındaki fark

3 George Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme*, çev. Levent Özşar, (Bursa; Biblos Yayınları, 2018), 44.



buradan çıkmaktadır. Her bakılan görülmeyebilir. Belli belirsiz bilgiler duyumsamadan gelmektedir. Locke bunlara “birleştirilmemiş görünüm⁴” adını vermektedir. Ancak algının bilgileri tamamen belirgindir. Duyu organlarından aldığımız duyuların verileri, duyu organının duyumunun sona ermesinin onaylanması ile ortaya çıkar, diğer yandan dikkat edilen tüm duyumlardan belirli olanları vurgulamaya değer olarak alır. Geri kalanın hepsini göz ardı eder. Kişi sadece pratik veya estetik olarak kendisini ilgilendiren şeylerin ona işaret ettiği isimler verdiği ve bağımsızlık ve haysiyet durumuna yükselttiği duyuları fark etmektedir.⁵ Locke, zihnin duyumsamadan elde ettiği ve üzerinde uğraştığı şeye ‘ide’ adını vermektedir ve ona göre ideler düşünmenin temel nesnelere dir.⁶ Bu durumda düşünmenin gerçekleştiği ideler (ya da her ne ad verilirse) iki şekilde meydana gelmektedir. Birincisi duyumlama, ikincisi ise zihnin işlemleridir. Zihnin işlemlerini gerçekleştiren duyulara İslam alimleri ‘iç (batınî) duyular’ adını vermişlerdir. Bunlar, ortak duyu, hayal gücü, tasavvur gücü, vehim gücü ve hatırlama gücüdür.⁷ Kindî’ye göre duyu algıları musavvire(tasavvur)de oluşur. Ona göre, tasavvur gücü meydana gelen bu yeni verileri hafızaya taşır. Böylelikle zihinde kavram oluşur.⁸

4 John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir İnceleme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, (İstanbul:Ara Yayıncılık, 1992), 95.

5 William James, *Bilinç Akışı*, der. Celal Türer, Ankara:Fol Yayıncılık, 2021), 79.

6 Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir inceleme*, 85.

7 Hayati Hökelekli, “Duyu”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 18 Temmuz 2022).

8 Yakub ibn İshak el-Kindî, *Felsefi Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, (İstanbul:Türkiye Yazma Eserler Kurumu başkanlığı Yayınları, 2015), 154.



Zihinde nesnelere belirgin hale getiren oldukça çok sayıda özellik bulunmaktadır. Bu özellikler benzerlik, farklılık, görelilik, olumlama, olumsuzlama, bitişiklik ve neden veya etki⁹ ve daha birçok özelliştir. Bu özellikler zihinde bulunan şeylere ilişmektedir. Ayrıca mantıkta kullanılan kategorileri de buraya eklemek mümkündür. Ancak burada kategorilere bir şeyin aldığı özellik olarak bakmak uygun olacaktır. Yani kategoriler bu durumda zihninin bölümleri olmaktan ziyade zihne gelen şeylere, (basit idelere) yüklenebilecek özellik olarak değerlendirilir. Bu duruma örnek vermek yerinde olacaktır. Mesela; duyumun insana verdiği 'masa yüzeyi' sadece yer olarak özellik alır. Masanın üzerinde kalem, kağıt gibi şeyler varsa ikisini ayrı ayrı değerlendirir. Ancak bunların (mesela kalem varsa) aralarında söz konusu olacak bir bağlantı arandığında zihin bunları birleştirir ve 'kalem masanın üzerindedir' der. Bu da zihninin iç gözlemi¹⁰ ve aklın liderliği¹¹ sayesinde olmaktadır. Ancak burada yeri gelmişken belirtmek gerekir ki her bir harfin, her ekin ve her kavramın zihinsel süreçte önemi vardır. Bunlar zihinde dil ifadeleri olarak değil de tasavvurlarıyla yer alır. Dolayısıyla zihinde her türlü, yani anlam verilmiş ya da verilmemiş, şeyler bulunur. Hatta kayıp şeyler olabileceği de iddia edilmektedir.¹² Şöyle ki; 'Kayıp bir kelimenin ritmi, onu giydirecek bir ses olmadan orada olabilir.'¹³ denilmektedir. Ancak buna karşı onları

9 David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. F. Burak Aydar, (İstanbul:İş Bankası Yayınları, 2021), 22.

10 Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir inceleme*, 86.

11 Farabi, Şeylerin kategorilere iliştilmesine 'akli anlam' şeklinde ifade etmektedir. (Farabi, *Harfler Kitabı*, çev.Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayınları, 2018, 18.)

12 James, *Bilinç Akışı*, 72.

13 James, *Bilinç Akışı*, 72.



belirgin hale getirecek bazı izleri olmaktadır. Bu sebepten ‘zihinde yer edinmiş nesnenin mutlaka bir saçağı vardır.’¹⁴ savı akla gelmektedir. Bunu şöyle açıklamak mümkündür. Zihin belirsizlik ve boşluk durumlarını en olası durum ile tamamlamaya çalışır. Dolayısıyla nesnenin zihinde tutunacağı, bağlanabileceği bir saçağı bulunur. Böyle bir anda, W. James’e göre, o nesnenin zihinde bir ‘hayaleti’ vardır ve nesneyi belirli bir yönde çağırır. Bazı anlar yakınlığın duygusuyla karışır ve sonra arzulanan terim olmaksızın geri çekilmemeye izin verir. Kişiyeye yanlış isimler önerilirse bu tekil boşluk onları ortadan kaldırmak için hemen harekete geçer. Kalıbına sığmaz.¹⁵ Özetle zihnin derinliklerinde yer alan şeyler çeşitli çağırılmalarla gün yüzüne çıkmaktadır.

Zihnin donanımı ve tecrübesi zihindeki işlemlerin sayısına bağlıdır. Çok deneyim çok zihinsel malzeme demektir. Haliyle zihin her zaman bir an önceki deneyiminden daha fazla deneyim sahibi olur, zihin durağan değildir.¹⁶ Her yeni karşılaşma, yani özne-nesne etkileşimi yeni deneyimler oluşturmaktadır.¹⁷ Aynı nesne ile karşılaşılması halinde de duyarlılık durumu sürekli değiştiğinden her zaman aynı hissi vermez.¹⁸ Dolayısıyla aynı nesne ile karşılaşmak da her defasında farklı bir deneyim sunmaktadır.

Zihnin faaliyetlerine ‘düşünüm’¹⁹ adı verilebilmektedir. Ancak tüm faaliyetlerin bilinçli bir şekilde ve aklın devreye girmesiyle işlemlerine ‘düşünme’, bir konu dahilinde

14 James, *Bilinç Akışı*, 71.

15 James, *Bilinç Akışı*, 72.

16 James, *Bilinç Akışı*, 65.

17 Kindi, *Felsefi Risâleler*, 154.

18 James, *Bilinç Akışı*, s.65

19 Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir inceleme*, 86



düşünmenin sürecini tamamlaması ile çıkan ürününe ‘düşünce’ demek uygun olacaktır. Düşünmeye İslam felsefesinde ‘iç konuşma’²⁰ da denildiği olmuştur.

A. Aklın Düşünme Sürecindeki İşlevleri

Aklın düşünmenin her anında devreye girmekte olduğunu belirtmiştik. Düşünmede istikameti belirleyen akıl olmaktadır. Düşünmeyi ilk olarak başlatan ise zihindeki şeylerin ya içeriden ya da dışarıdan her hangi bir açıdan bir uyarana almasıdır.²¹ Sayılamayacak kadar çok sayıda ve çeşitte (Berkeley (1685-1753)bunu ‘sonsuz çeşitlilik’ olarak ifade etmektedir²²) şeyleri, isteme, imgeleme, anımsama, gibi daha birçok işlevi yapan bir güç olmalıdır ki, buna us (akıl), tin, ruh, kendim,²³ ben, gibi adlar verilmiştir. Bu kavramların hepsinin ortak özellikleri göz önüne alındığında, ‘farkında ve bilinçli’ olma özellikleri olduğu görülür. Bu sebepten buraya en uygun düşen ‘akıl’ kavramı olmaktadır. Öyle ki akılla yapılan bir düşünmede ne düşünüldüğünün farkında ve bilincinde olunmaktadır. Bu kullanımdan olmalıdır ki, ‘us olmadan, ne düşüncelerin, ne tutkuların ne de imgelemin oluşturduğu ideaların var olması mümkün değildir’²⁴ denilmiştir. Mesela; kişi üzerinde yazı yazdığı masanın var olduğunu, doğrusu onu gördüğünü, duyumsadığını söyleyebilir. Çalışma odasının dışında olsaydı yine de onun var olduğunu söyleyebilirdi.²⁵ Dolayısıyla aklın duyuların verilerini yorumlama işlevi de bulunmaktadır ki

20 Bakınız: Fârâbî, İhsâs’ül-Ulûm, 12-20, İbn Sinâ, Kitâbü’n-Nefs, 45-48.

21 Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir İnceleme*, 93.

22 Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, 45.

23 Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme*, 45.

24 Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme*, 46.

25 Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme*, 47.



Kindî'nin, aklın duyu verilerini yorumlama işlevine 'aklın algıları' adını vermesi dikkate şayandır. Ona göre aklın algıları maddi olana uzaktır. Oysaki duyu organları her zaman maddi olandan beslenir.²⁶ Bununla beraber zihnin duyulanmışları birbirine bağlamak için doğru bir yöntemle nasıl ilerlediği merak konusudur. Bu soruya şöyle cevap verilebilir: aklın yönlendirmesiyle. Öyle ki tüm akıl yürütmenin, aklın gerekçelendirilen fenomenin bütünlüğünü parçalara ayırma ve varsayılan ihtiyaç anında bunlardan belirli olanı seçme yeteneğine bağlı olduğu görülür. Dahı insan her zaman tasarısını doğru noktada tutacak ve onu doğru unsurlarla ortaya çıkaracak kişidir.²⁷

Ne kadar ulvi ya da karışık olursa olsun düşünceleri tahlil ederken bunları önceki bir his veya duygudan taklit edilmiş basit fikirlere geri döndürülebildiği görülür.²⁸ Öyle ki uzakta yer alan cisimler duyu organlarına küçük ya da kısa ya da belirsiz, yani herhangi bir bakımdan duyumdan eksik olarak gelirse akıl bunu düzeltmektedir. Uzakta olan ağacın küçüklüğü bu durumda insanı yanıltmaz. Çünkü ona doğru hareket ettikçe ve ona yaklaştıkça kişi ağacın gerçek uzunluğunu göreceği bilir. Karanlıkta belli belirsiz olan cisimlerin görüntüsü akıl yürüterek görüntüsünü tamamlanabilir. Üç ayağı görülen masanın dengede durması kişiye dördüncü ayağının da olduğunu aklettirir. Böylelikle akıl zihinde bir yasa oluşturmaya başlar. Kant (1724-1804) bu durumu aklın 'tüm bilgiye

²⁶ Kindî, *Felsefi Risâleler*, 154.

²⁷ James, *Bilinç Akışı*, 81.

²⁸ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 17.



bir ilke yoluyla bağlantı verdiğini', yani bilgiyi 'dizgeselleştirdiğini' ifade ederek açıklamaktadır.²⁹

Hume (1711-1776) da Kant'ın ifadelerine benzer şekilde zihnin farklı düşünceleri arasında bir bağlantı ilkesi olduğunu, bu bağın bellekte ya da muhayyilede ortaya çıkışlarının bir yöntem ve düzen ile olduğunu belirtmektedir. Düşüncenin gücüne göre bu durum daha az ya da fazla fark edilir olmaktadır.³⁰

Düşünüm idelerinin duyu verilerinden sonra gelmekte olduğu daha önce belirtilmişti. Çünkü üzerinde mülhaza gerektirmektedir.³¹ Bun durumun oluşmasında yaş faktörü de önemli olmaktadır. Çocuk ve yetişkin bireylerin düşünce yapıları da farklılık göstermektedir. Çocuk zihinsel süreçte verileri işlemede çok aktif değildir. Bu sebepten zihinde belli belirsiz yer edinmeler olsa da üzerinde düşünülmediğinden bazıları kalıcı olmamaktadır.³² Haliyle düşünmenin kalıcı olması ve akılla yönlendirilmesi çocuk ve yetişkinlerde farklılık arz etmektedir.

Yine aklın düşünme sürecindeki etkilerine dönülecek olursa bazı filozofların önemli tespitleri bulunmaktadır. Locke (1632-1704)'a göre akıl üç surette düşünceye etki eder:

- Karmaşık düşüncelere ulaşmak için basit düşünceleri kullanır. Basit idelerin farklı şekillerde bir araya geldiği görüldüğünde akıl da bunların birleşik tek halini kavrayabilmektedir. Basit kavramlardan oluşan birleşik kavramları da akıl sürece dahil olarak kavramaya

29 Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınları, 2017), 393.

30 Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 21.

31 Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir inceleme*, 88.

32 Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir inceleme*, 88.



çalışır. Güzellik, insan, ordu, evren, gibi kavramlar basit kavramlardan oluşmuş karmaşık kavramlardır.³³

İlaveten tekrarlama ve fikirlere ya da kavramlara katılma becerisi aklın düşüncelerinin nesnelere duyumsama ve düşünmenin ötesinde çeşitlendirmesi ve çoğaltması demektir.³⁴

- Akıl basit veya karmaşık iki düşünceyi bir araya getirir. Ancak buradaki amacı bu iki düşünceden üçüncü bir düşünceyi çıkarmak değil, ikisine aynı anda bakabilmektir.
- Aklın diğer görevi bir fikri başka fikirlerden tamamen ayırt etmektir.³⁵ Buna 'çıkarma' denir. İnsan gücünün şeklini gösteren aslında bu çıkarımdır. İnsanın iç (zihinde) ve dış dünyada yaptığı budur.³⁶

Spinoza(1632-1677)'nın aklın işlevi ile ilgili tespitleri şu şekildedir:

- Akıl kesinlik içeren yargılara ulaşmaya çalışır. Yani şeylerin gerçekte özünde barındırdıkları şekilde var olduklarının farkındadır ve öyle olduğunu bilir.³⁷
- Aklın eşliğinde yapılan ilk saf, basit oluşum kavramlardır.³⁸ Çünkü akıl zihnin deneyiminden gelen verilerini yorumlayarak genel ve soyut bir ürüne ulaşmaktadır ki bu ürün kavramlardır.
- Akıl bazı şeyleri doğrudan algılar, yani bazı kavramları bu şeylerden hareketle doğrudan oluşturabilir.

33 Locke, *Kelimelerin Suistimali*, 42.

34 Locke, *Kelimelerin Suistimali*, 42.

35 Locke, *Kelimelerin Suistimali*, 41.

36 Locke, *Kelimelerin Suistimali*, 41.

37 Benedictus de Spinoza, *Aklın Islahı Üzerine İnceleme*, çev. Çiğdem Dürüşken, Eyüp Çoraklı, İstanbul: Alfa Basım Yayın, 2021, 129.

38 Spinoza, *Aklın Islahı Üzerine İnceleme*, 35, 37, 2.



Bazılarını ise dolaylı olarak oluşturur. Mesela ‘nicelik’ kavramını başka düşünceleri dikkate almadan oluşturur. Ama ‘hareket’le ilgili kavramları nicelik kavramını düşünerek oluşturur.

- Aklın bağımsız şekilde oluşturduğu kavramlar sonsuzluk ifade eder. Fakat sınırlı kavramları akıl bu kavramlardan çıkarır. Spinoza bunun nedenini şu şekilde bir örnek vererek açıklamaktadır:
- “*Nicelik kavramını bir nedenden dolayı algılıyorsa niceliği belirlemiş olur; tıpkı bir cismin, bir düzlemin hareketinden, bir çizginin de bir noktanın hareketinden doğduğunu algılamasındaki gibi. Bu algılar niceliği anlamamıza yardımcı olmazlar, sınırlamamıza yardımcı olurlar. Bu çok açık çünkü biz bunları hareketten doğuyorlarmış gibi kavriyoruz, oysa nicelik algılanmamış olsaydı, hareket de algılanmamış olurdu...*”³⁹
- Aklın yargıları sağduyuludur. Öyle ki olumsuz kavramlar oluşturmadan evvel olumlu kavramlar oluştururlar.⁴⁰ Kant’a göre sadece mantıksal biçimlerine değil, içeriklerine göre de olumsuz olan yargılar insanın bilme isteği ve merakını üzerlerine çekmezler. Tersine sürekli genişleme çabasındaki bilme dürtüsünün kısıkanç düşmanları gibi bunlar için hoşgörü kazanmak bile neredeyse bir savunma çabası gerektirir.⁴¹
- Akıl, şeyleri süreye bağlı olarak değil de daha ziyade sonsuzluğun belirli bir biçimi altında ve sonsuz sayıda

39 Spinoza, *Aklın Islahı Üzerine İnceleme*, 129.

40 Spinoza, *Aklın Islahı Üzerine İnceleme*, 129.

41 Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 424.



algular. Aslında şeyleri yorumlarken onların ne sayısını ne de süresini dikkate alır.⁴²

- Açık ve seçik kavramlar bizim insan doğasının zorunluluğundan ileri geliyor olmalı, belirsiz, karışık olanlar ise insan iradesi dışında oluşurlar.⁴³
- Aklın başka kavramlardan oluşturduğu kavramlara gelince zihin bunları çok farklı şekillerde tasavvur edebilir. Mesela; bir elipsin düzlemini tanımlamak için, ip bağlı bir kalemin iki merkez arasında gidip geldiğini farz eder ve iki nokta arasında kalan düzlemde sonsuz sayıda nokta tasavvur eder ya da buna benzer şekilde verev kesilmiş bir koni tasarlayabilir.⁴⁴
- Kavramlar ifade ettikleri şeye uyarlanabildikleri ölçüde yetkin olurlar. Bu sebepten akıl devreye girmeden soyut kavramları ifade etmek güçtür.⁴⁵ Çünkü zihin bunları zayıf bir şekilde kavrar. Başka benzer kavramlarla karıştırılmaları mümkündür.⁴⁶
- Akılda ne hafıza vardır ne de unutkanlık.⁴⁷

B. Aklın Faaliyetlerini Aksatan Bazı Durumlar:

Buraya kadar aklın işlevine değinilmiş oldu. Ancak dikkate değer bir konu daha vardır ki bu da aklın işleyişine ve düşünmenin sağlıklı bir şekilde ilerlemesine olumsuz etkide bulunabilecek bazı durumların olmasıdır. Bu sebepten burada duygu ve hislerin, yani psikolojik durumların düşünceye

42 Spinoza, *Aklın Islahı Üzerine İnceleme*, 129.

43 Spinoza, *Aklın Islahı Üzerine İnceleme*, 131.

44 Spinoza, *Aklın Islahı Üzerine İnceleme*, 131.

45 Spinoza, *Aklın Islahı Üzerine İnceleme*, 131.

46 Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 19.

47 Spinoza, *Aklın Islahı Üzerine İnceleme*, 43.



etkisine ve aklın müdahalesi konusuna değinmekte fayda olacaktır. Akıl kendine perde olacak, önünü kapatacak bir engel teşkil edecek bir durum olmadıkça açık ve seçik ilerleyebilecektir. Bu engeller (doğuştan gelen engeller dışında) daha çok kişinin kendi tutum ve algıları olabilmektedir. Çünkü duygu durumlarının algı ve algılanan şeyleri yorumlamaya etkisi bulunmaktadır. İnsan ve şeyler arasında saf, katıksız bir zihin ve ona hükmeden bir akıldan daha karmaşık bir içli-dışlılık vardır.⁴⁸

C. G. Jung (1875-1961):

*“Tanrı armağanı akılı, insanın en büyük bu hazinesini küçümsemek gibi bir niyetim yok. Ancak karanlığın olmadığı bir dünyada ışığın bir hükmü olmadığı gibi tek başına akıl da anlamsızdır.”*⁴⁹ diyerek duyguları, duygu bozukluklarının insan aklının kullanımını ne derece etkilediğini vurgulamaktadır. Çünkü ona göre insan doğanın da toplumun da birer parçasıdır. İlk imgelerini, ilk edinimlerini bunlardan edinmektedir. Maalesef ki her zaman etkileşimde olduğu varlıkların merhametli yüzünü görememektedir. Bu sebepten her zaman rasyonel düşünmek mümkün olamamaktadır.

Yakın geçmişte yaşanılmış, anısı taze olan herhangi bir duyum, zihinde silik olan bir başka şeye göre daha büyük bir şiddetle işlenir. Burada ek bir kuvvet ve dirilik düşüncüyü harekete geçirir.⁵⁰

48 Maurice Merleau-Ponty, *Algılanan Dünya*, çev.Ömer Aygün, (İstanbul: Metis Yayıncılık, 2020), 33.

49 Carl Gustav Jung, *Dört Arketip*, çev. Z. Aksu Yılmaz, (İstanbul: Metis Yayıncılık, 2020), 34.

50 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınevi, 2016), 11.



Aklın işleyişini olumsuz yönde etkileyen bir diğer faktör de yorgunluktur. Whitehead (1861-1947)'e göre yorgunluk aklın antitezidir. Aklı sekteye uğratmaktadır. Yenilik dürtüsünü dışlamaktadır. Ona göre aklın üzerine çöken yorgunluk bir gelişmeyle yüklerini atamadan bulunduğu konumu muhafaza eder.⁵¹ Kısaca olduğu yerde sayar, ilerleyemez.

Bazı aşırı duygu durumları vardır ki bu duygular kişinin hayatını yönetmeye başladığında zararlı olmaktadır. Spinoza'ya göre bunların en zararlıları servet peşinde olma, itibar arayışına girmek ve ihtiraslı olmaktır.⁵² Bunlardan etkilenmek için aklın liderliğini kaybetmemek gerekmektedir ki akıllı kişi, tutarlı bir şekilde düşünür ve tutkulara karşı kendisini kontrol edebilir.⁵³

Aklın başka bir engeli daha bulunmaktadır ki o da bazen aklın kendi kendini engellemesidir. Aklın kendi çıkarımları, kendine olan, haklı olmadığında, güveni kendini perdelemektedir. Görülmektedir ki aldanmanın ve aldatmacanın yol açtığı bütün yanlışlıklar her zaman bir yargı bozukluğuna yüklenmelidir, zihne ya da akla değil.⁵⁴ Öyle ki deha kendiliğinden akıl kurallarını geride bırakmaktadır.⁵⁵

Buraya kadar aklın düşünme sürecinde üstlendiği işlevlerinden bahsedildi. Ancak aklın pratik olarak birtakım işlevleri de bulunmaktadır.

51 Alfred North Whitehead, *Aklın İşlevi*, çev. Sercan Çalçı, (İstanbul: Norgunk Yayınları, 2020), 13.20.

52 Spinoza, *Aklın Islahı Üzerine İnceleme*, 19.

53 İlhan Kutluer, "Düşünme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 20 Temmuz 2022).

54 Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 392.

55 Arthur Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine*, (İstanbul; Roman-Oda Yayınları, 2019), 77.



C. Aklın Düşüncenin Pratik Kullanımı

Sürecindeki İşlevleri

İnsanın düşüncelerini dışarı aktarmasında aklın kontrol edici ve yönlendirici işlevi devreye girmektedir. Akıl düşünürken yanlışa girmemesi için zihni yönlendirdiği gibi, kişinin kendi yani bireysel olan düşüncelerini de doğru yönlendirmesine yardımcı olur. Bu durumun iki nedeni vardır. İlki kişinin kendine ait olan düşünceleri kullanmasını yönlendirmek, ikincisi kendine ait olan düşünceleri diğer insanlara karşı kullanımını sağlam ve doğru bir şekilde yapabilmesini sağlamak.

İlk olarak herkesin kendi zihinsel çabasının ürünü olan düşünceler bulunmaktadır. Burada kendi kişisel fikirleri, aklı mülahazaları, deneyimleri üzerine kurulu çıkarımları vardır. Mesela; ateşte eli yanan kişinin, başka bir ateşle karşılaşmasında elinin yanmasını düşünmesi, benzer soruları benzer yöntemlerle çözmeye çalışması, geçirmiş olduğu tecrübelerden kendince sonuçlar çıkarması, deneyimlediği olaylara kendi gözüyle bakması bu çıkarımlara örnektir. Bu çeşit aklı mülahazalar tamamen kişisel olduğundan hata içerebilmektedirler. Ancak isabet de ettirilebilmektedir. Bilim adamlarının kişisel bazı çıkarımları genelleşip evrensel kanun olabilmişlerdir. Bilimsel icatlar böyle ortaya çıkmıştır. Nitekim dehanın kullanımı akıl sayesinde. Çünkü dahinin icatları kişisel merakıyla başlar.

Bazı aklı mülahazalar daha vardır ki bir çevrede, bir grupta, gruba mensup kişilerce kabul edilmişlerdir. Bunlar o toplumun ortak yaşantılarıyla meydana geldiği için o toplumun orta aklına hitap etmektedir. O toplumun değerleri, gelenek-göreneği ve bunlara bağlı çıkarımları ortak akla örnek



olabilmektedir. Mesela; Müslüman toplumunda ezana ve namaza saygı duyulması, Hıristiyan toplumunda kiliseye gitmenin önemli sayılması, gibi şeyler o toplumun ortak kabulleridir. Diğer taraftan her toplumda yani tüm dünya da anlam kazanan bazı ortak değerler de insanlığın ortak akılı (sağ du-yusu)dır. ‘Yaşlılara ve çocuklara merhametli davranmak, aç-ları doyurmak, yardıma ihtiyacı olana yardım etmek, canlı-lara saygılı davranmak’, bunlardan bazılarıdır.

İkinci olarak aklın pratik işlevi kendi fikirlerini anlamlı ve tutarlı bir şekilde diğer bir kişiye aktarımını sağlamaktır. Burada ne dediğini bilmek ve karşıdan gelen fikirlerle kendi fikirlerini mülâhaza edebilmek söz konusudur. Fikirleri için uygun delil seçmek ve karşı tarafın delillerinin doğruluğuna veya yanlışlığına karar verebilmek akıl sayesinde mümkündür.

2. Akıl-Dil İlişkisi

Akıl ve zihin birlikte hareket ederken hangi insanın akıl ve zihni ise ona göre de şekillenip dış dünyaya geçmektedir. Ancak şunu da unutmamak gerekir ki herkeste aynı amaca hizmet eden ortak saf bir akıl vardır ve bu saf akılla hep merak edilen ortalama günlük hayatın üzerinde donanıma sahip (bu akıl çeşitli adlarla ifade edilebilmiştir) değişmez üstün doğruya ulaşılır. Sağduyulu bir akıl sahibinin aradığı bu değişmez akılların bilgisine ulaşabilmektedir.⁵⁶ Aklın akıllarda olanı haber alması için diğer akıllarla bir şekilde iletişim kurması gerekmektedir. Bu sebepten ve bazen de insanların günlük hayatta ihtiyaç duydukları şeylere ulaşabilmesi için iletişim gereklidir. İletişim rastgelelik ve düzensizlikten

56 Akıl çeşitleri ve akıldaki aşamalar için İbn Sinâ'nın görüşlerine bakılabilir. (İbn Sinâ, *Kitâbuş-şifâ*).



uzak olmalıdır. İletişimi doğru ve sağlam kılacak bir sistem hasıl olmaktadır ki insan düşüncelerini ancak bu sistemle diğer bir insana iletebilmektedir. Sayısız fikirleri, sistemli hale gelmiş bir yöntemle aktarabilmek çabası aynı zamanda insanın kendi ürünü olan yargısını değişikliğe uğratmadan, yani anlam kaybından koruyarak diğer bir insana aktarabilmek çabasından gelmektedir. Burada 'anlam taşıyıcı' olması bu 'benlikler arası' yolculuğun⁵⁷ en önemli faktörüdür. Başka zihinlerin varlığı ve o zihinlerin de sürekli işler halde olduğu göz önüne alındığında anlam bir bakıma 'benlikler arası bir oyun'⁵⁸ dönüşmektedir. Öyle ki sürekli değişim ve akış içerisinde, insan değişimin ve akışın getirdiği her durumla yüzleşmekte ve kendisi için konumlar belirlemektedir. Hem herkes yalnızdır hem de hiç kimse başkalarından vazgeçemez. Haliyle her ne kadar insan kendi benliği, zihni ve akıyla dış dünyaya eleştirel bir bakış oluşturuyorsa da yine de, kendini olgunlaştırıp tamamlaması ancak dil aracını kullanmakla ve dünya yaşamına katılmasıyla mümkün olmaktadır.⁵⁹

Dille ifade ederken bir takım malzemeler kullanılır ki iletişimin en küçük yapı taşını bunlar oluşturmaktadır. Ancak dilin iletişimi sağlama fonksiyonu göz önüne alındığında sadece konuşma dili olarak değil yazı ve işaret dili olarak da ayırmak gerekmektedir. Bu durumda dili;

- Konuşma dili, yani sözel dil,
- Yazı dili,

57 J.F. Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. Ahmet Çiğdem, (İstanbul; Vadi Yayınları, 1997), 43-44.

58 Madan Sarup, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, çev.A. Baki Güçlü, (Ankara; Ark Yayınları, 1997), 56-57.

59 Merleau-Ponty, *Algılanan Dünya*, 51.



- İşaret dili olarak ayırmak mümkündür. Çünkü her biri anlam taşıcılığı bakımından farklı özelliklere sahiptir.

Konuşma dili: Duygu ve düşüncelerin günlük hayatta mensubu olunan dille konuşarak, yani sözel olarak ifade edilen dildir. Bu dilde bilgi aktarımı ağızdan çıkan anlam yüklenmiş şeyler, sesler sayesinde olmaktadır. Harfler, heceler, kelimeler anlam taşıyıcılarıdır. Bazen tek bir harfi bile birden fazla kullanmak anlam taşıyabilir. “Aaaa!, ooo!” gibi. Bu harfler konuşma anında kullanımdaki vurguya göre, şaşkınlık sevinç, hayal kırıklığı, gibi anlamlar taşıyabilir. Konuşma dilinde anlam ve yargıları belirginleştiren vurgudur.⁶⁰

Konuşma dilinin yazı dilindeki gibi katı olmamakla beraber kuralları bulunmaktadır. Sesleri doğru yerde doğru şekilde kullanmak, cümlede dizilişe dikkat etmek, kelimeleri kast edilen anlama uygun şekilde kullanmak bunlardan bazılarıdır. Lacan’a göre konuşma dili de ‘işaretleştirilmiş’tir. Bir işaretleştirici tarafından işaretleştirilmiştir.⁶¹ Ses de birer işarete dönüşmektedir.

Konuşma dili en fazla kullanılan iletişim şeklidir. ‘Söylenmiş’ şeylerin dünyasında yaşayan insan⁶² her an bir yığın kelimelerle yüzleşmektedir. Dahası kendisi de bir şeyler söylemektedir. Bu durumda doğru anlama ve yorumlama için sürekli aktif bir zihin ve dikkat gerekmektedir. Haliyle anlam ve anlaşılma için konuşurken en uygun kelimelerin seçilmesi önemlidir.

60 Jacques Lacan, *Televizyon*, çev. Ahmet Soysal, (İstanbul: Monokl Yayınları, 2012), 49.

61 Lacan, *Televizyon*, 49.

62 Michel Foucault, *Sonsuza Giden Dil*, çev. Işık Ergüden, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 370.



Yazı dili: Duygu ve düşüncelerin herhangi bir şey üzerine yazılmasıyla oluşan dildir.

Bu tarz dilde esas olan dilin görsel bir şeyle ifade edilmesidir. Her dilin kendine ait harflerinin anlamı taşıyacak şekilde bir arada yazılmasıyla oluşan dildir. Yazı dili konuşma diline oranla daha katı kurallara sahiptir. Çünkü burada bir metin sadece bir alıcı için değil bir okurlar topluluğu için üretildiğinde, yazar kendi niyetine göre değil, okurları da içine alan karmaşık bir etkileşimler stratejisine göre yorumlanacağını bilmektedir.⁶³ Bu hassasiyetle yazılan eserlerin net anlamlar içeren, farklı anlamlara gelebilen kelimelerden uzak durularak yazılması önemlidir. Ayrıca doğru bilgi aktarımını sağlamak için kurallara uymak gerekmektedir. Bu durumda dilin gramer yapısını iyi bilmek, ek ve kök kullanımına dikkat etmek, bitişik ya da ayrı yazılması gereken yerleri karıştırmamak, mecaz ve eşeslilerin kullanımını doğru yapmak, gibi birçok detay bulunmaktadır. Diğer taraftan, okura gelince, okurun amacı da yazarla aynı anlamda buluşmaktır. Yazarı kendi 'anın'da, karşısındaymış gibi titizlikle okuyabilen doğru okuma yapan okurdur. Ancak yazarı okurla aynı 'an'a taşımak birçok durumu beraberinde getirmektedir.⁶⁴ Özellikle farklı kültürlerin yazarlarıyla aynı 'an'da buluşabilmek o kültürleri bilmeyen ve uzak olan okur için hayli meşakkatli olacaktır.

İşaret dili: Yazı ve sesler olmadan manayı diğer bir kişiye aktarmaya yarayan dildir. Çeşitli el hareketleri ve işaretler kullanılmaktadır. Bu tarz dilde ifadeler bir manaya delâlet ettiğinden bilgi aktarımı için kullanılabilir. Matematik

63 Umberto Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, çev.Kemal Atakay, (İstanbul: Can Yayınları, 1997), 78.

64 Jaques Derrida, *Yazı ve Fark*, çev.P. Burcu Yalım, (İstanbul: Metis Yayınları, 2020), 39.



ve fizik gibi bazı ilimlerde kullanılan şekiller, trafik işaretleri, engelliler için kullanılan dil işaret dili içerisinde. İşaret dilinde anlam aktarımı sınırlı olmakla beraber netliği göz ardı edilmemelidir. Çünkü kullanılan semboller ve işaretler herkes için aynı anlama gelir.

Tüm bu düşünceleri bir diğer insana aktarma yöntemleri, yani dil, duygu ve düşüncelerini taşıırken, insanın zihinsel sürecinden bağımsız değildir. İçsel dil de denilen insana ait bir yetenek bulunmaktadır ki, bu yetenek düşünceleri ifade etmek ve karşılaşılan sonsuz sayıdaki açık ifadeleri anlamlandırmak için kullanılan zihinsel araçları belirleyen bir donanıma sahiptir. Bu zihinsel araçlar ses ve anlamı özel olarak yapılandırılmış bir şekilde bağdaştırmaktadır.⁶⁵ Aklın yönetiminde bu zihinsel araçlar her bir kullanıma uygun hale getirilmektedir. Chomsky'e göre dil yeteneği, insan zihninin sahip olduğu zengin biyolojik yapının ürünüdür. Diğer bir deyişle, dil yeteneği, zihnin yani insanın biyolojik özelliğinin bir parçasıdır.⁶⁶ Veriler dil yeteneği ile dile, oradan da dil sel anlatıma dönüştürülmektedirler.⁶⁷ İnsanın içinde bulunduğu dili kuralları ile benimseyip kullanması sahip olduğu yetenek sayesinde. İki kişi ancak dillerinin benzerliği oranında iletişim kurabilirler. Anlamak ve anlaşılacak dili üzerinde anlaşılabilir hale getirmekle mümkün olmaktadır.⁶⁸ Aklın buradaki işlevi insanı dili nerede, hangi durumda ve nasıl kullanılacağına yönlendirmektir. Bu kısımda akıl ve dil ilişkisini daha belirgin hale getirmek için bazı sınıflamalar

65 Noam Chomsky, *Doğa ve Dil Üzerine*, çev.A. Banu Karadağ, (İstanbul: Sözcükler Yayınları, 2018), 67.

66 Noam Chomsky, *Bilgi Sorunları ve Dil*, çev. Veysel Kılıç, (İstanbul:2019, Bgst Yayınları), 75.

67 Chomsky, *Bilgi Sorunları ve Dil*, 76.

68 Chomsky, *Bilgi Sorunları ve Dil*, 50-51.



yapmak bu sınıflamalar çerçevesinde değerlendirme yapmak uygun olacaktır.

- Akıl düşünme sürecinde hangi konunun dile getirileceğini belirler. Daha açık bir ifadeyle akıl mevcut şartları göz önüne alarak, diğer ortamlardan ayırarak, mevcut durumda neyin dile getirileceğini belirler. Mesela; 'felsefe' ye dair konuşulan bir ortamda konu 'felsefe'dir ve bu 'konuşma ortamı' diğer başka bir konuşma ortamı değil 'felsefe ortamı'dır.
- Akıl hangi düşüncenin ne kadarının dile getirileceğini, yani düşüncenin dille ifade edilirken sınırlarını belirler. Tekrar felsefe örneğinden devam edilecek olursa; eğer konu Orta Çağ Felsefesi ise, bahsedilecek filozoflar ya da fikirler Orta Çağ içerisinden olmalıdır. Akıl tüm çağlar ve filozoflar arasından Orta Çağ içerisine girebilecekleri seçer.
- Dile getirilen konunun doğru bir şekilde ifade edilmesini sağlamak da aklın titizliği sayesinde olmaktadır. Burada mantık ilmi hatıra gelmektedir ve mantık ilminin konuları oldukça yarar sağlamaktadır. Çünkü hem iç konuşmada (düşünmede) hem de dış konuşmada kişiyi yanlışla düşmekten alıkoyan kuralları içermektedir. Mantık ilmi öğrenmiş kişiler mantık ilmini öğrenmemiş kişilere nazaran daha dikkatli olmaktadır⁶⁹ ve onların hataya düşme olasılıkları oldukça düşüktür.
- Dilin tarihsel gelişiminde/değişiminde akıl etkin olmakla birlikte, her dilde anlamı daha doğru taşıyacak

69 Ebû Nasr Fârâbî, *Mantiğa Giriş Risâleleri*, çev. Yaşar Aydın, (İstanbul: Litera Yayınları, 2018), 96.



aracı belirlemek de aklın yönlendirmesi ile mümkün olmaktadır. Konunun konuşarak, yazarak veya işaretlerle ifade edileceğine karar vermek akıl yürütmelerle olmaktadır. Mesela; bir resmi konuşarak dinleyiciye aktarmak, resmin kendisini göstermek kadar etkili olmaz. Bir resim de çizilen şeyin aslıyla aynı değildir. Dolayısıyla burada yöntem belirleyici akıldır.

- Gramer olarak kurallara uymak dilin anlam karmaşasına düşmesine engel olmaktadır. Hataları en aza indirmek anlaşılmayı kolaylaştırmaktadır. Dili olanaklı hale getiren şey, sesleri cisimlerden ayıran ve önermeler halinde örgütleyen onları ifade işlevi için özgürleştiren şeydir.⁷⁰ Öyle ki söylem anında nesnelere değil artık adları olan şeylerle konuşulmaktadır. Önermelerin doğruluk değerini artırmak ve anlam kaybına uğramadan kesin ve genel geçer ifadeleri taşıma işlevi tamamen dile yüklendiğinde, bu gücü dile verebilmek için filozofların bazıları evrensel bir dil oluşturma çabalarına girişmiş ve bazıları da dili sembolleştirmeye çalışmışlardır. (Bunlardan bazıları, Leibniz(1646-1716), Frege(1848-1925), Russell(1872-1970)'dır.)
- Aklın dili yorumlama işlevi de bulunmaktadır. Yani söyleneni, söylenmiş olanı ve ya resmedilmiş olan işaret dilini olması gerektiği gibi anlamaya çalışırken şüpheye yer vermeyecek şekilde anlamaya yardımcı olan yine akıldır. Mesela; eski tabletlerde yer alan bir kelimenin doğru olarak anlamlandırılması için gerekenler aklın rehberliğinde yapılmaktadır. Tabletten ait

70 Gilles Deleuze, *Anlamın Mantığı*, çev.Hakan Yücefer, (İstanbul: Norgunk Yayınları, 2020), 203.



olduğu zaman ve şartlar, ait olduğu toplumun özellikleri, dil özellikleri de göz önüne alınarak yorumlanmaktadır.

- Dile getirilen hemen her cümle ve oluşturulan her yargı yaşam boyunca, insanın bir amacı gütmesi ve bu amacı doğrultusunda gerçekleştirdiği davranışlarını temsil etmektedir.⁷¹ Aklın burada bir görevi de ‘anlamı’ öznellikten uzak tutmaya çalışmaktır. Özellikle bilimsel yazı ve söylemlerde nesnelliği yakalamak anlamı kişisel olandan ayırt etmek önemlidir. Artık burada ‘bana göre.., hissediyorum ki...’, gibi söylemler tercih edilmez.
- Aklın aletleri doğru kavramlardır.⁷² Akıl bu aletlerle çalışır. Kavramları kullanarak daha başka alanlara geçer. Birleştirir, ayırır, düzeltir. Sonrasında yeni donanımlara ulaşır. Kendini yetkinleştirmesi de kavramlar sayesinde.⁷³ Dolayısıyla bu ilerleme için aklın sahip olduğu kavramların açık, seçik ve doğru kullanımının biliniyor olması gerekmektedir. Kavramlar, bunların neye karşılık geldiğine dair belli bir şey oluşturamayan kişi için anlam taşımaz. Bunlar hakkında bildiğini düşündüğü her şey, her hangi bir şeye karşılık gelmeyen bir bilgi yığınıdır.⁷⁴ Ne anlama geldiği belli olmayan kavramlar, bir söylemde konuşan ve dinleyende aynı içeriği doldurmuyorsa o kavram belirgin değildir ya da daha önce karşılaşılamamış yani öğrenilmemiş demektir. Bazen bilgili yazarlarda anlama

71 Whitehead, *Aklın İşlevi*, 13.

72 Spinoza, *Aklın Islahı Üzerine İnceleme*, 43.

73 Spinoza, *Aklın Islahı Üzerine İnceleme*, 45.

74 Locke, *Anlama Yetisinin Yönetimi Üzerine*, 109.



yetilerinin onları şeylerden gelen kavrayışlarla donatmadığında kendi dizgelerini tamamlayabilmek için başvurdukları boş terimlerle karşılaşılabilir. ⁷⁵ Kullandığı bir kavramla kastettiği şeyin ne olduğunu bilmeyen kişi bunun hakkında zihinleri ne kadar yorsun yorsun bunu kullanarak başkasına bir şey öğretemez. ⁷⁶ Dolayısıyla kafa karışıklığına uğramadan açık ve seçik kavramlarla düşünme ve konuşmanın önemi oldukça büyüktür. İçeriği ve sınırları koruyarak kavramları kullanmak aklın kontrolünde gerçekleşmektedir.

- Aklın dile getirilmiş, ifade edilmiş ifadeleri eyleme dönüştürmede etkin rolü bulunmaktadır. Bize söylenen emir cümleleri zihinde bir beklentiye karşılık gelir. ⁷⁷ Harekete geçmek ya da geçmemek yine akıl yürütmeyle kararlaştırılır. ‘Bekle!’, ‘dur!’ ‘geç!’ gibi sözle ya da işaretle verilen komutların ne zaman ve nasıl yapılacağı ya da yapılıp yapılamayacağını belirlemek de böyledir. ‘Park etme!’ gibi ifadeler de sözle ya da işaretle komutlaşabilmektedir.
- İnsanın bir şeyi ‘anladım’ demesi zihinsel bir süreçle karşıdan aktarılmış olan şeyleri içselleştirdiğini gösterir. Bu farklı bir bilinç durumudur ve kelimeler ve şeyler akla gelir. ⁷⁸ Bunlar arasında kurulan bağlar ve zihinde aidiyet gösterir, kendi zihnimizde yer bulur.

Yukarıda bahsedilenler aklın dilin doğru kullanımına dair sahip olduğu işlevlerdir. Ancak tekrar değinmek gerekirse dilin

⁷⁵ Locke, *Anlama Yetisinin Yönetimi Üzerine*, 109.

⁷⁶ Locke, *Anlama Yetisinin Yönetimi Üzerine*, 110.

⁷⁷ James, *Bilinç Akışı*, 72.

⁷⁸ James, *Bilinç Akışı*, 72.



oluşumu ya da evinimi üzerinde aklın etkisi oldukça zayıftır. Dil doğal olarak gelişebilir, değişebilir ve ya tamamen ortadan kalkabilir. Bu durumun insan aklıyla bir ilişkisi yoktur. Dildeki değişimler dilin kullanımı ile alakalıdır.

3. Değerlendirme

Akl, insanın hayatının her alanında ve anında onu yönlendiren ve yol gösteren bir güçtür. İnsan bu güç sayesinde hayatını doğru ve sağlam bir şekilde oluşturmakta ve ilerletmektedir. Bu oluşturma ve ilerletmeler öncelikle zihinde başlamaktadır. Dış dünyadan duyularla zihne gelen duyular burada anlam kazanmaya başlamaktadır. Zihinde her duyum akıl sayesinde yorumlanabilmektedir. Zihnin eylemleri akıl sayesinde doğru istikamette yol almaktadır. Belli bir konu hakkında, zihinde aklın denetiminde gerçekleşen düşünme faaliyeti insan için en temel faaliyettir. Öyle ki buradan, yani düşünmeden çıkan ürün onun dış dünyasına etki etmektedir. Bu sebepten aklın hem düşünme sürecindeki işlevleri hem de dışa aktarmadaki işlevleri önem arz etmektedir. Bu önemin farkında olarak bu çalışmada aklın düşünce ve aklın dil ile olan ilişkisi üzerinde duruldu. İlk olarak aklın düşünme sürecindeki işlevlerinden bahsedildi. Bu işlevlerin şu şekilde olduğu görüldü:

Akl düşünme anında, çok sayıda ve çeşitte şeyleri anımsama, benzerlik ve farklılıklarını görme, birleştirme, değiştirme, yeniden değerlendirme gibi faaliyetlerde bulunur. Bu sebeple aklın denetiminde oluşan ilk şey kavramlardır ve bu kavramlar dış dünyadan soyutlanmış en genel ifadelerdir.



Zihnin eksik kaldığı yerlerde akıl devreye girebilir ve tamamlayıcı unsurları temin edebilir. Bunu tamamlama işlemi akıl yürütme ile olur.

Akıl basit düşüncelerden yola çıkarak daha karmaşık olanlarına ulaşabilir. Akıl karmaşık düşünceleri değerlendirerek düşünmenin ötesinde çeşitlendirir ve çoğaltır.

Akıl bir fikri diğer fikirlerden ayırt eder. Kesinlik içeren yargılara ulaşmaya çalışır.

Aklın işleyişi sağduyuya dayanmaktadır. Öncelikle olumsuzlamayı tercih etmektedir. Olumsuzlamadan kaçınmaktadır.

Akıl şeyleri zaman ve mekana bağlı olmadan, şeylerin ne sayısını ne de süresini dikkate almadan algılar.

Kavramlar uyarlanabildikleri ölçüde yetkin olduklarından akıl devreye girmeden soyut kavramları ifade etmek zorlaşmaktadır.

Diğer taraftan aklın faaliyetini aksatan bazı durumlar vardır ki bu durumlar aklın işleyişini bazen durduran bazen de sekteye uğratan psikolojik durumlardır. Yani duygu durumlarıdır. Anılar, hırslar, kişisel öncelikler (servet peşinde olmak, itibar arayışı, vs.), yorgunluk, aklın kendi kendini perdelemesi, gibi durumlardır. Bunlardan uzak durmak yine aklın liderliğinde mümkün olabilmektedir.

Aklın düşüncenin pratik kullanımında bazı işlevleri vardır. İlk olarak işlevi kişinin kendi ürünü olan düşüncelerini doğru ve yerinde kullanmasına yardımcı olmaktır. İkincisi ise kendi yargılarını dış dünyaya aktarırken tutarlı ve anlamlı olmasını sağlamaktır.

Akıl dil ilişkisine gelince, akıl dilin kaide kurallarını belirlemez. Çünkü her dilin kendi doğasında sahip olduğu özellikleri



bulunmaktadır. Akıl tarihi seyir içinde dillerin doğal akışına da etki edememektedir. Ancak akıl her dilin kendi özelliklerine bağlı olarak sağlam ve doğru bilgi taşıyabilmesi konusunda devreye girmektedir. Bu sebepten kişilerin hem sağlıklı iletişim kurmaları hem de dilin doğru bilgi taşıyıcılığını sağlaması için akıl rehberlik etmektedir. Bir dilde fikirlerin taşıyıcı olarak üç yöntemi bulunmaktadır ki bunlar sözlü, yazılı dil ve işaret dilidir. Konuşma dili sözlerle fikirleri ifade etmekten ibarettir. Burada harfler, heceler, kelimeler, cümleler yargıları taşımaktadır. Konuşma dilinde aklın işlevi konuşmayı kurallarına uygun olarak ilerletmek, açık, seçik ve anlaşılır olmayı sağlamaktır.

Yazı diline gelince; yazı dili yazardan çıkan ve okura ulaşan bir dildir. Dolayısıyla burada yazardan sonra etkin bir faktör vardır ki o da okuyucudur. Yazar metni oluştururken okuyucuyu göz önüne almakta ve yalnız olmadığını, okuyucu da yazardan bağımsız olamayacağını görmektedir. Aklın burada devreye girmesi metnin doğru anlaşılması için gereken tüm akıl yürütmeleri sağlamaktır.

İşaret diline gelince; bu dil belli işaret, sembol ve hareketler ile ortaya konan dildir. Bu dili yorumlayabilmek için zihnin belli bir donanıma sahip olması gerekmektedir. Aklın yönetiminde işaret dili kullanıma uygun hale gelmektedir.

Bahsedilen diller içerisinde hangisinin ne ölçüde kullanılacağı, yeri ve zamanı akıl tarafından belirlenmektedir.

Dilin kullanımını sırasında aklın yüklendiği bazı işlevleri bulunmaktadır. Akıl konuşma anında kişinin belli bir konu çerçevesinden ayrılmadan ve konuyu doğru bir şekilde ifade etmesini sağlar. Yine akıl dili anlam karmaşasından korumak için uyulması gereken kuralları uygulamada temel



yardımcıdır. Diğer taraftan konuşulanları yorumlama, değerlendirme de akıl ile olmaktadır. Doğru kavram seçimi ve kavramı doğru kullanma da aklın kullanımını iledir. Konuşulanların eylem gerektirmesi durumunda akıl, nasıl eylemler sergileneceğini belirler.

Görüldüğü gibi aklın düşünce ve dil kullanımını konusunda oldukça çok sayıda işlevi bulunmaktadır.

Kaynakça

- Berkeley, George. *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme*. çev.Levent Özşar. Bursa; Biblos Yayınları, 2018.
- Chomsky, Noam.*Doğa ve Dil Üzerine*. çev.A. Banu Karadağ. İstanbul; Sözcükler Yayınları, 2018.
- Chomsky, Noam. *Bilgi Sorunları ve Dil*. çev. Veysel Kılıç. İstanbul:2019, Bgst Yayınları.
- Deleuze, Gilles. *Anlamın Mantığı*. çev.Hakan Yücefer. İstanbul: Norgunk Yayınları, 2020.
- Derrida, Jaques. *Yazı ve Fark*, çev.P. Burcu Yalım. İstanbul; Metis Yayınları, 2020.
- Eco, Umberto.*Yorum ve Aşırı Yorum*. çev.Kemal Atakay.İstanbul: Can Yayınları, 1997.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Harfler Kitabı*. çev.Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2018.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Mantiğa Giriş Risâleleri*. çev. Yaşar Aydınli. İstanbul: Litera Yayınları, 2018.
- Foucault, Michel. *Sonsuza Giden Dil*, çev.Işık Ergüden. İstanbul; Ayrintı Yayınları, 2014.
- Hökelekli, Hayati. “Duyu”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Erişim 18 Temmuz 2022) .<https://islamansiklopedisi.org.tr/duyu>
- Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2016.



- Hume, David. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. F. Burak Aydar. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2021.
- James, William. *Bilinç Akışı*. der. Celal Türer. Ankara: Fol Yayıncılık, 2021.
- Jung, C. Gustav. *Dört Arketip*, çev. Z. Aksu Yılmaz. İstanbul: Metis Yayıncılık, 2020.
- Kant, İmmanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2017.
- Kindi, Yakub ibn İshak. *Felsefi Risâleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Kutluer, İlhan. “Düşünme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 20 Temmuz 2022), <https://islamansiklopedisi.org.tr/dusunme>.
- Lacan, Jacques. *Televizyon*, çev. Ahmet Soysal. İstanbul: Monokl Yayınları, 2012.
- Locke, John. *Anlama Yetisinin Yönetimi Üzerine*, çev. Hamdi Bravo. Ankara: Fol Yayınları, 2021.
- Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir İnceleme*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu. İstanbul: Ara Yayıncılık, 1992.
- Locke, John. *Kelimelerin Suistimali*, çev. Büşra Erdurucan. İstanbul: Tefrika Yayıncılık, 2020.
- Lytard, J.F. *Postmodern Durum*. çev. Ahmet Çiğdem. İstanbul: Vadi Yayınları, 1997.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Algılanan Dünya*, çev. Ömer Aygün. İstanbul: Metis Yayıncılık, 2020.
- Sarup, Madan. *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*. çev. A. Baki Güçlü. Ankara: Ark Yayınları, 1997.
- Schopenhauer, Arthur. *İnsan Doğası Üzerine*, çev. Elif Yıldırım. İstanbul: Roman-Oda Yayınları, 2019.
- Spinoza, Benedict. *Akılın İslahı Üzerine İnceleme*, çev. Çiğdem Dürüşken, Eyüp Çoraklı. İstanbul: Alfa Basım Yayın, 2021.
- Whitehead, Alfred North. *Akılın İşlevi*. çev. Sercan Çalıcı. İstanbul: Norgunk Yayınları, 2020.



John Locke'un Felsefesinde Akıl ve Gösterge: *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* Adlı Eseri Çerçevesinde Bir İnceleme



Hatice KIRMACI¹

Antik Yunan düşüncesindeki *logos* ile *nous* ayrımı günümüzde de devam etmektedir. Dar anlamıyla *logos*, diğer bir deyişle akıl, bir önermeden diğerine geçen zihin devinimi olup, bilinen ilkelerden doğru çıkarımlar yapma yetisi olarak bilinir. Entelekt olarak *nous* ise ilkeleri akla sunan tipik olgusal örnek (instance) olarak değerlendirilir.² Akıl ile entelekt arasında Antik Çağ'da var olan ayrım Orta Çağ'da da devam etmiştir. Söz konusu ayrım, akıl ile entelektin nasıl bir araya getirilerek işlenecekleri problematiğine de zemin teşkil etmiştir.

Gösterge de tıpkı akıl gibi düşünce tarihinin en erken dönemlerinden bu yana önemsenen bir konudur. Nitekim gösterge anlamında kullanılan *semyotik* kelimesi, (σημειον, *sêmeion*) Yunancadan gelir. Antik Çağ'da Herakleitos, fragmanlarının

1 Dr. Öğr. Üyesi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimler Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, hkirmaci@ksu.edu.tr, haticekirmaci1@gmail.com

2 Khodoss, 2002.



birinde *semainein* terimini kullanmış olduğundan semiyotiğin babası olarak bilinir. Herakleitos'un ardından Stoacılar, bilgi teorileri bağlamında *semeia*'yı doğal işaret anlamında kullanmışlardır.³ Çünkü Skolastik dönemde, işaretin başka bir şeyin yerini tuttuğu fikri mevcuttu. Daha sonra Port Royal mantığında gösterge, biri temsil eden şeyin idesi diğeri temsil edilen şeyin idesi olmak üzere iki ide olarak karşımıza çıkar.

Gösterge (işaret) en genel anlamda "birisi için başka bir şeyin yerini alan/tutan şey"⁴ olarak tanımlanabilir. İnsan anlığını boş bir levhaya benzeten John Locke, akıl ile gösterge arasında önemli bir bağlantıya dikkat çeker. Locke'a göre akıl, ideler olarak göstergeleri, özellikle de tüm idelerin türediği basit ideleri üretmez. Locke'tan önce Descartes'ın düşüncesinde anluluk, ister sezgisel bir şekilde kavrama olsun isterse de akıl yürütmeye dayalı (diskürsif) bir ispatlama olsun, bir doğruluk gücüdür ve yegâne bilim yapabilme yetisidir. Yine o dönemde anlığın tek işlemi, sezgi ve tümdengelimden ibarettir. Bu anlamda Khodoss, anlığın akıldan çok farklı olmadığını belirtir.⁵ Her ne kadar ampirist bir düşünce yapısına sahip olsa da Locke'un rasyonalist düşünce yapısına uzak olduğu söylenemez. Çünkü Locke'a göre anluluk, en azından bir doğruluk gücü değerini taşır, bu anlamda da akıldan pek farklı değildir.

Duyu ile akıl birbirlerinden farklı iki zemin olarak sayılmasına rağmen nasıl olur da akıl yürütmek için duyusal alana ihtiyaç duyulur? Nasıl olur da akıl, deneyimin ürünleri olan göstergeleri, özellikle de ideleri kullanır? Akıl, duyusal kaynaklı verileri nasıl işleyebilir? İşaret edilen bu sorunsala bir çözümleme bulmak adına aşağıdaki hipotez öne sürülebilir:

3 Dascal, 2002.

4 Bordron, 2002.

5 Khodoss, 2002.



John Locke'un felsefesinde göstergeler, özellikle de ideler, akıl yürütmek için şart olabilir. Nitekim göstergelerin soyut ile somutu bağdaştırma özellikleri olabilir ve bu muhtemel özellik sayesinde akıl, cisimlerin maddesinden elde edilen ideleri kullanabilir. Varsayımımızı doğrulamak üzere, çalışmamızı bir yandan *İnsan Anlığı Üzerine bir Deneme* adlı eserle, öte yandan tematik bakımdan basit ideler ile birinci niteliklerle sınırlandırıp ele alacağız.

1. Kavramsal Ayırım: Zihin, Anlık ve Akıl

John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine bir Deneme* adlı eserinde, İngilizcede aklın, bazen doğru ve açık ilkeler, bazen söz konusu ilkelerin doğru ve açık çıkarımları, bazen de neden ve özellikle de ereksel neden anlamında olabileceğini belirtirken; aynı zamanda kendisinin de akıllı, insanı diğer canlılardan üstün kılan bir yeti olarak ele aldığını belirtir.⁶ Filozof aklın dört işlevi olduğunu ve bunların her matematiksel ispatta gözlemlenebileceğini yazar. Söz konusu işlevlerden ilki; aklın en yüksek derecesi olup kanıtları keşfetme ve ortaya çıkarmadır. İkincisi; "kanıtların kurallara uygun ve metodik bir şekilde düzenlenmesi, bağ (connexion) ve güçlerinin tam ve kolay bir şekilde algılanmaları için kanıtların açık ve uygun bir sıraya dizilmesi". Üçüncüsü; kanıtlar arasındaki bağın algılanması ve son olarak dördüncüsü; doğru bir sonuç çıkarımının yapılmasıdır.⁷ Anlaşıldığı üzere, Locke'a göre aklın işlevleri hâlihazırda ne sezgisel ne de duyumsal bir içerik yansıtmaz.

6 John Locke, *Essai sur l'entendement humain-Livres III et IV*, İngilizceden Fransızcaya çev. Jean-Michel Vienne (Paris: Vrin, 2006), 505; John Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine bir Deneme*, çev. Meral Delikara Topçu (İstanbul, Öteki Yayınevi, 2007), 2/506.

7 Locke, *Essai sur l'entendement humain-Livres III et IV*, 507.



John Locke, bilginin oluşumu çerçevesinde duyu ve sezgiye nispeten akla daha önemli bir rol atfeder. Nitekim o, duyu (sens) ile sezginin fazla ileri gitmediğini, bilginin büyük bir kısmının çıkarımlardan (tümdengelim) elde edildiğini ve ara idelere bağlı olduğunu öne sürer. Şayet bilgi yerine onay vermemiz (rızada bulunmamız) ve emin olmadan önermeleri doğru saymamız gerekirse, onların (önermelerin) olasılık motiflerini bulmak, onları incelemek ve kıyaslamak zorunda kalırız. Akıl, bilgide kesinliği, sanıda ise olasılığı keşfetmeyi sağlayan araçları bulma ve onları doğru şekilde kullanma yetisidir. Yine Locke'a göre akıl, bilgiyi oluşturan ispatın idelerinin (veya kanıtlarının), kendi aralarındaki zorunlu ve kuşkusuz bağı (connexion) algıladığı gibi, onay vermesi gerektiğini hissettiği bir konuşmanın her aşamasında, tüm idelerin (kanıtların) kendi aralarındaki muhtemel bağı da algılar.⁸ Bahsedilen ikinci durum, filozofa göre aklın en düşük seviyesidir. Söz konusu seviyenin altında, yani tüm ideler arasındaki muhtemel bağ algılanmadığı durumundaki görüşler ne yargı ne de aklın ürünüdür, kısaca yönelimsiz, tercihsiz bir zihnin rastlantısal etkisidir.⁹

Locke'a göre insan aklı, düşüncelerini yıldızlara kadar yükseltse de bazı durumlarda eksikliğini gösterir. Nitekim ideler olmadığında, akıl da yoksundur ve idenin olmadığı yerde akıl yürütme de sekteye uğrar. İdelerin yerini tutmayan kelimeler üzerine akıl yürüttüğümüzde, fazla bir şey üzerine değil, sadece seslere ilişkin bir akıl yürütmede bulunmuşuzdur.¹⁰ Akıl ve gösterge olarak ideler ve kelimeler arasında ne

8 Locke, *Essai sur l'entement humain-Livres III et IV*, 506-507; Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine bir Deneme*, 2/406-407.

9 Locke, *Essai sur l'entement humain-Livres III et IV*, 506-507.

10 Locke, *Essai sur l'entement humain-Livres III et IV*, 525-526.



tür bir ilişkiden söz edilebilir? Filozofa göre göstergenin ne olduğunu inceledikten sonra, akıl ve gösterge ilişkisinin ir-
delenmesi gerekir.

2. Gösterge Olarak İde ve Kelime

A. İdelerin Kaynağı ve İde-Zihin İlişkisi

John Locke; göstergelerin, kelimeler ve ideler olmak üzere iki çeşit olduğunu öne sürer.¹¹ O, kelimenin açıkça gösterge olduğunu ifade etmekle birlikte, ideye ilişkin olarak 'gösterge veya temsil gibi' ibaresini de kullanır. Filozof, kelimenin gösterge olduğunu, dolayısıyla mantığı oluşturduğunu belirterek, kelimenin formel yönüne vurguyu yapar.¹²

Locke'un düşüncesinde göstergeler, düşüncelerimizin kaydını tutmayı ve onları birbirimize iletmeyi sağlar.¹³ Gerçekten düşüncelerimizin kaydını tutmamız, onların bize ait olduğuna dair yeterli olmasa da gerekli bir nedendir. Söz konusu düşünce veya idelerimizi iletmek için, zihinden zihne geçiş sağlayan unsurlar gerektiğini söyleyebiliriz. İşte bu özelliği sağlayabilecek unsurlardan birisi göstergelerdir. Söz gelimi gözlemlediğimiz bir nesne hakkındaki veriyi bilimsel bir sürece geçirmenin ilk aşaması, onu belirli bir yere kaydetmek ve aktarmaktır. Oysa Locke'a göre algılama yetisi olan anlıkta zihnin kendisinden başkası bulunmaz. Bu durumda, gözlemin sonucunu iletmek üzere söz konusu gözlem verisini kaydedebileceğimiz

11 Locke, *Essai sur l'entendement humain-Livres III et IV*, 590-591.

12 Locke, *Essai sur l'entendement humain-Livres III et IV*, 590. Parmentier, Locke'un görüşünde ideye nispeten kelimenin entelektüel bir rolü olduğuna dikkat çeker. Bkz: Marc Parmentier, "John Locke", *Le vocabulaire des philosophes*, ed. Jean-Pierre Zarader (Paris: Éditions Ellipses, 2002), 2/317.

13 Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine bir Deneme*, 2/483.



en önemli merkez *zihindir*.¹⁴ Ancak Locke'a göre gözlem sonucunda elde ettiğimiz verilerin zihinde, dolayısıyla anlıkta hâlihazırda olmasını istiyorsak, söz konusu veriler uygun bir *form* şeklinde olmaları gerekir. Daha açık bir ifadeyle gözlemlenen *şeyin*¹⁵ yerini anlıkta alan başka bir şey hâlihazırda bulunmalıdır. İşte Locke'a göre söz konusu gözlemlenen *şeyin* anlıkta yerini alan gösterge, idedir.¹⁶

Filozofa göre idelerimiz, zihnin gerçek algılarıdır; onlar, algılanmazlarsa herhangi bir şey olmaktan çıkarlar. İdeler esasen hafızada bulunmazlar ve anlık, istediği anda onları uyandırabilme yetisine sahiptir. İdeler, her ne kadar duyulur niteliklerinin basım edimiyle zihinde doğmuş olsalar da daha sonra bu duyulur nitelikler olmadan onlar, zihin tarafından yeniden düşüncede oluşturulurlar.¹⁷ O halde gösterge olarak idelerin, anlıkta ve dolayısıyla zihinde, gözlemlenebilecek şeylerin yerine geçebilmek için mevcut oldukları anlaşılır. Bu aşamada şu soru irdelenmelidir: İdelerin zihinde şeylerin yerini tutmaları nasıl olur?

14 John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* adlı esrinin ikinci kitabının 21. Bölümünün 5 ve 6. paragraflarında, anlığı 'algılama gücü' olarak nitelerken zihni, 'algılama ve seçme gücü' olarak niteler: Bkz: John John Locke, *Essai sur l'endement humain-Livres I et II*, İngilizceden Fransızcaya çev. Jean-Michel Vienne (Paris: Vrin, 2001), 377-378. Söz konusu çerçevede, anlığın zihnin hususi bir alanı olduğunu çıkarsayabiliriz. Anlığın zihnin hususi bir alanı olması, eserin dördüncü kitabının 21. Bölümünün 4. Paragrafında yer alan anlıkta sadece zihnin bulunduğu ifadesiyle tutarlı görünmektedir: Bkz: Locke, *Essai sur l'endement humain-Livres III et IV*, 590.

15 Locke, metinde kastedilen şeyin madde ve beden olabileceği gibi zihinler de olabileceğini belirtir. Bkz: Locke, *Essai sur l'endement humain-Livres III et IV*, 590.

16 Locke, *Essai sur l'endement humain-Livres III et IV*, 590-591.

17 Locke, *Essai sur l'endement humain-Livres I et II*, 244.



B. Gösterge olarak Kelimeler

Locke'a göre ideler de kelimeler de göstergelerdir. Filozofun ifadeleriyle, "kelimeler, insanların idelerinin dolayumsuz göstergeleridir. Onlar, insanların tasarımlarını birbirlerine ilet-tiği, düşünce ve tahayyüllerini ifade ettikleri aletlerdir"¹⁸. Bir başka ifadeyle kelimeler, göstergelerin göstergeleri olup ideleri gösteren göstergelerdir. Kelimeler idelerin yerini tutar, ideler ise kelimelere özgüdür ve onların dolayumsuz gösterdikleridir.

Filozofa göre kelimelerin tekrürü sayesinde, bazı ses ve ideler arasında bağ kurulur.¹⁹ Öyle ki kelimeler, onları kul-lanan kişilerin, idelerinin duyulur (sensibles) göstergeleri-dir, izleridir ve bu bakımdan yararlılardır.²⁰ Nitekim insan-lar konuşurken, bilgili de olsalar bilgisiz de olsalar kelimeleri aynı şekilde kullanırlar.²¹ Ama her birinin kullandığı kelime kendi idelerini gösterir. Örneğin birçok kişinin *altın* kelime-sinden anladığı parlak metalik sarı renk ise insanlar bu keli-meyi hem söz konusu rengi ifade etmek için hem de bu renge yakın olan veya bu renkte görünen her nesne için kullanacak-lardır.²² Bu örnekten de anlaşılacağı üzere kelimeler, bir kişi-nin kendi idelerini başka birine iletmesini sağlarlar.

Kelimeler ideleri iletmeyi sağlıyorsa, keyfi bir şekilde bir kelime veya ideyi yaratabilir miyiz? sorusunu sorabiliriz. Lo-cke söz konusu soruya olumsuz yanıt verir. Çünkü ona göre kelime veya ide yaratmak imkânsızdır. Söz gelimi, bir hü-kümdar, tebaasının ağzında ve ortak dilinde bir işaretin hangi ideyi ifade edeceğini keyfi olarak tanımlayamaz. Locke, her

18 Locke, *Essai sur l'entendement humain-Livres III et IV*, 591.

19 Locke, *Essai sur l'entendement humain-Livres III et IV*, 591.

20 Locke, *Essai sur l'entendement humain-Livres III et IV*, 38.

21 Locke, *Essai sur l'entendement humain-Livres III et IV*, 39.

22 Locke, *Essai sur l'entendement humain-Livres III et IV*, 39.



dilde yaygın kullanımın, belirli sesleri ve belirli ideleri uzlaşmayla bağladığını ifade eder. Ayrıca, kelimelerin gösteriminin (signification) konuşmacının ideleriyle sınırlandığını ve konuşmacının idelerinin dışında başka idelerin göstergesi olmayacağına dikkat çeker.²³ Nitekim kelimelerin, birincil ve dolayısız gösterimleri onları kullanan kişinin zihnindeki idelerin yerini tutmaktan ibarettir. Locke'a göre insanlar kelimeleri ya hafızalarının yükünü hafifletmek üzere düşüncelerini kaydetmek ya da idelerini dışsallaştırmak ve bir başkasına sunmak adına kullanırlar.²⁴

Yine filozofa göre kelimeler, başkalarının ideleri için kullanılamaz. Çünkü kelimelerin başkalarının ideleri için kullanılması, kendi idelerinin göstergesi olmak ile olmamak üzere iki kullanımına yol açar. Dolayısıyla söz konusu kelimelerin hiçbir şeyin göstergesi olmayacağını ve böylece hiçbir şeyi göstermeyeceğini, hiçbir idenin yerini tutmayacağını belirtir.²⁵ Filozof, bir insanın diğer bir insanla anlaşmak için konuştuğunu belirtir. Bu durumda sözün amacı, muhataba ideleri bildirmek için izler olmaktadır. Kelimeler konuşmacının idelerinin izleridir ve hiç kimse onları başka idelerin izleri olarak kullanamaz, aksi taktirde kelimeler konuşanın ideleri dışında idelerin yerine kullanılmış olur ve söz konusu göstergeler (kelimeler) hiçbir gösteriminin (signification) olmadığı duruma gelir.²⁶

Kelimenin bir diğer özelliği, iradî göstergeler olmalarıdır. Filozofa göre kelimeleri bilmediğimiz şeyler için kullanırsak,

23 Locke, *Essai sur l'entendement humain-Livres III et IV*, 43-44.

24 Locke, *Essai sur l'entendement humain-Livres III et IV*, 38.

25 Locke, *Essai sur l'entendement humain-Livres III et IV*, 38-39.

26 Locke, *Essai sur l'entendement humain-Livres III et IV*, 38-39.



onlar iradî göstergeler olmaktan çıkar.²⁷ Kelimeleri şeylerdeki niteliklerin veya başka birinin zihnindeki tasarımların (conception) göstergeleri yapamayız. Çünkü söz konusu nitelik ve tasarımlara ilişkin hiçbir tasarımıımız bulunmaz.²⁸

C. İdelerin Kaynağı: İç Duyum ve Dış Duyum

Locke'a göre, duyu organlarımız duyulur olan dış tekil nesnelere yönelirler ve onlardan etkilenirler. Böylece renkleri, sıcaklığı-soğukluğu, sertliği-yumuşaklığı, tatları ve daha birçok duyulur nitelikleri duyularımız. Filozofun, idelerin zihne duyular tarafından girdirilmesinden kastı, dış nesnelere elde ettiğimiz algıları oluşturan niteliklerin uygun bir formda zihne girmesidir. Filozofa göre anlığın ideleri elde edeceği yegâne iki kaynak; dış duyum (sensation) ve iç duyumdur (reflexion). Locke, dış dünyadaki nesnelere, zihne duyulur niteliklerin idelerini sağladığını belirtir. Duyulur nitelikler ise, söz konusu nesnelere bizde ürettikleri algılardır. Anlık ise idelerini, zihnin kendi işlemleri sayesinde tedarik eder.²⁹

Tamamen duyularımıza bağlı olup duyularımız vasıtasıyla anlığa iletilen birçok idenin kaynağı dış duyumdur.³⁰ Dış duyumdan gelen ideler, farklı şekilde zihne ulaşır. Nitekim onlardan “bazıları tek duyumla, bazıları birçok duyumla, bazıları sadece iç duyumla ve nihayet bazıları da duyumun bütün yolları ve iç duyumla zihne önerilir.”³¹ İç duyum ise zihnin

27 Locke, *Essai sur l'entendement humain-Livres III et IV*, 38-39. Metnin bu kısmında Locke'un metafiziği reddettiği açıktır. Çünkü Locke, her daim kelimeleri bildiğimiz idelere atfetmek ister.

28 Locke, *Essai sur l'entendement humain-Livres III et IV*, 38-39.

29 Locke, *Essai sur l'entendement humain-Livres I et II*, 166.

30 Locke, *Essai sur l'entendement humain-Livres I et II*, 164-165.

31 Locke, *Essai sur l'entendement humain-Livres I et II*, 191.



kendi işlemleri,³² onun söz konusu işlemlerin nasıl vuku bulduğunu fark etmesi ve bu sayede idelerin anlığa gelmesidir.³³ İç duyumun sunduğu ideler, zihnin kendi iç işlemleri üzerine yaptığı düşünme edimi (içe katlanma) sayesinde elde ettiği idelerdir.³⁴ Dolayısıyla ideler, zihin ile şeyler arasında neşet eder. Bizce Locke'un öne sürdüğü varsayımlarla zihnin ide devşirme kabiliyetine sahip olduğu söylenebilir. Bu çerçevede zihin, neyin sayesinde bu devşirmeyi gerçekleştirebilir?

Anlaşılan düşüncenin tüm içeriği ya zihnin dışındaki duyulur nesnelere ya da zihnin iç işlemlerinin gözlemi, yani algılanan şeyler veya algılanan üzerinde düşünülen şeyler sayesinde anlığa takdim edilir.³⁵ Anlığa takdim edilen ideler ise her ne kadar kompleks olsa da bütün ideler basit idelere dayanırlar. İki tür basit ide vardır ve bunlar; basit dış duyum ideleri ve zihnin işlemleriyle ilişkili olan basit iç duyum ideleridir.³⁶ Locke'a göre basit bir ide hiçbir durumda tanımlanamaz.³⁷ "Basit ideleri karşılarken anlık büyük ölçüde pasiftir."³⁸ Altınörs, Locke'un anlığı, "kendisine sunulana almazlık edemeyen" bir aynaya benzettiğini hatırlatır.³⁹ Gerçekten tıpkı bir aynanın karşısındaki nesnelere kendinde ürettiği imaj gibi veya zihnin ideleri reddedememesi, değiştirememesi veya

32 John Locke, işlemler kelimesini geniş anlamda kullanır. Metinde onun kastettiği işlemler, zihnin idelerine ilişkin aksiyonları hem de bir düşünceden doğabilecek memnuniyet veya rahatsızlık gibi ara sıra zihinde doğabilen bazı tutkulardır. Bkz : Locke, *Essai sur l'entendement humain-Livres I et II*, 166.

33 Locke, *Essai sur l'entendement humain-Livres I et II*, 165.

34 Locke, *Essai sur l'entendement humain-Livres I et II*, 165.

35 Locke, *Essai sur l'entendement humain-Livres I et II*, 164.

36 Parmentier, "John Locke", 289.

37 Locke, *Essai sur l'entendement humain-Livres III et IV*, 78.

38 Locke, *Essai sur l'entendement humain-Livres I et II*, 185.

39 Atakan Altınörs, *İdealar ve Dil Bağlamında Locke ile Leibniz* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2016), 31.



silememesi gibi, basit ideler de zihne kendilerini sunduklarında, yeni zihne basıldıkları andan itibaren, zihin onları ne reddedebilir ne değiştirebilir ne de silebilir.⁴⁰ Anlaşılan duyularımız, istesek de istemesek de zihne bazı nesnelere tikel idelerini empoze ederken basit idelerin geliş edimi,⁴¹ koşulsal bir zorunluluk olarak kendini anlığa dayatır.

Locke, insanın ne zaman idelerinin olmaya başladığına dair soruya, ‘duyuları olur olmaz’ cevabını verir. Filozofa göre duyum olmaksızın anlıkta hiçbir ide bulunmaz. Anlığın içerdiği ideler ile duyular yani izlenimler eşzamanlıdır. Söz konusu izlenimler anlıkta bir algı oluştururlar ve onlar; algı, hatıralar, inceleme, akıl yürütme gibi zihnin işlemlerinin ilk malzemeleridir.⁴²

John Locke’un yukarıda bahsi geçen zihnin neyin sayesinde ideleri devşirmeyi gerçekleştirdiğine ilişkin sorusuna gelelim. Filozof söz konusu işlemi deneyimle çözmeye çalışır. Çünkü zihin deneyim sayesinde şeylerle etkileşime girer. Deneyimin ise zihin ile nesne arasındaki kopukluğu giderme özelliği vardır. Çünkü idelerin temel malzemesi olan basit ideler bile bizde, deneyim yoluyla algılar üretebilecek nesnelere sayesinde oluşur. Locke’a göre basit idelerin deneyimde *oluşturularak sabitlenmesi* pasiflikleri sayesinde vuku bulur. Vienne, Locke’un deneyimin sağladığı veri ile akıl tarafından düzenlenme işlemi arasında potansiyel bir uyumu varsaydığını bildirir.⁴³

40 Locke, *Essai sur l'entendement humain-Livres I et II*, 185.

41 Metinde, basit idelerin geliş şekli ve/veya modalitesini değil, sadece geliş edimini kastediyoruz.

42 Locke, *Essai sur l'entendement humain-Livres I et II*, 183-184.

43 Jean-Michel Vienne, *Expérience et raison-Les fondements de la morale selon Locke* (Paris: Vrin, 1991), 129.



Filozofa göre zihin, kendisine basit bir ide sunulduğunda, ondan ne kaçabilir ne de onun içeriğini yeniden oluşturabilir.⁴⁴ Söz gelimi hiç yemediğimiz bir meyvenin tadını yeniden oluşturamayız. Filozofa göre zihin, aklın ve bilginin temel maddesini deneyim yoluyla elde eder. Deneyim bilgimizin temelini ve kaynağını oluşturur. Parmentier, Locke'un ampirizminin, tüm idelerimizin orijinlerinin iç duyum ve dış duyuma dayandığına dair yorumuyla isabet eder.⁴⁵ Maldelrieux'nün ifadesiyle Locke'un düşüncesinde tüm ideler deneyimden türerler.⁴⁶

İmdi, cisimlerin niteliklerinden itibaren idelerin nasıl ortaya çıktığını irdeleyeceğiz. Bunun için Locke'un düşüncesinde duyum idesine ilişkin bilinmesi gereken önemli bir husus vardır. Filozofa göre çoğu duyum idesi, bizim dışımızda var olan bir şeyin zihindeki kopyası değildir ve her ne kadar kelimeler bizde ideleri uyandırma kabiliyetine sahip olsalar da duyum idelerinin yerini alan kelimeler de idelerimizin kopyaları değildir. Ancak, cisimlerdeki maddenin var olma biçimi yani nitelikler, zihnimizdeki idelerin bir şekilde nedeni olurlar.⁴⁷ Böylece filozof, ideler ile cisimlerdeki madde arasındaki bağıntıya dikkat çeker.

D. İdeler ve Nitelikler

Nasıl olur da nesnelere dair idelerimiz olur? Cisimlerin nitelikleri idelerden tamamen farklı mıdır? Locke'a göre "ide, algının, düşüncenin veya anlığın dolayumsuz nesnesidir, nitelik ise

44 Parmentier, "John Locke", 289.

45 Parmentier, "John Locke", 289.

46 Stéphane Maldelrieux, "Le pragmatisme et les variétés de l'expérience", *L'expérience*, ed. Laurent Perreau (Paris: Vrin, 2010), 116.

47 Locke, *Essai sur l'entendement humain-Livres I et II*, 218.



zihinde bir ide üretme gücüdür. Söz gelimi, bir kartopu bizde beyaz, soğuk ve yuvarlak idelerini üretme gücüne sahiptir”.⁴⁸

Locke, birinci nitelikleri orijinal nitelikler olarak niteler.⁴⁹ Ona göre birinci nitelikler,⁵⁰ katılık, uzam, şekil, hareket veya durağanlık ve sayıdır. Söz konusu birinci nitelikler, bizde basit ideler üretir.⁵¹ Durumları ne olursa olsun, birinci nitelikler kat’i surette cisimden ayrılmazlar. Bir başka ifadeyle birinci nitelikler cisimden koparılamazlar. Ne kadar değişse de ne kadar şiddetli bir güce maruz kalsa da cisim, birinci niteliklerini muhafaza eder.⁵² Berlioz, Locke’un düşüncesinde, ikinci niteliklerin ilişkisel olduğunu ve bir cismin diğer bir cismin etkisiyle mevcut olduğunu bildirir.⁵³

Locke, ideleri zihinde; nitelikleri ise cisimlerde konumlandırır.⁵⁴ Cisimlerdeki birincil niteliklerin ideleri, duyumun beyindeki merkezine sınırlar vasıtasıyla ve bir çeşit devininin uzantısıyla ulaşır, böylece zihnimizde basit ideler oluşur.⁵⁵ Filozofa göre, tıpkı birinci niteliklerin idelerinin oluşumu gibi, duyumsanamayan parçacıkların duyular üzerindeki etkileri sayesinde ikinci niteliklerin ideleri de oluşabilir.⁵⁶

Her ne kadar yukarıda yer alan Locke’un ifadesinden ide ile niteliği açık bir şekilde ayırt ettiği anlaşılabilir de filozof, iki terim arasındaki sınırı her zaman belirgin olarak sunmaz. Bunun bir işareti, onun yer yer ideler ile nitelikleri ayırt

48 Locke, *Essai sur l'entendement humain-Livres I et II*, 218.

49 Locke, *Essai sur l'entendement humain-Livres I et II*, 219.

50 Söz konusu birinci nitelikleri Locke, orijinal nitelikler olarak isimlendirir.

51 Locke, *Essai sur l'entendement humain-Livres I et II*, 219-220.

52 Locke, *Essai sur l'entendement humain-Livres I et II*, 219.

53 Dominique Berlioz, *Berkeley* (Paris: Vrin, 2000), 92.

54 Locke, *Essai sur l'entendement humain-Livres I et II*, 218.

55 Locke, *Essai sur l'entendement humain-Livres I et II*, 221.

56 Locke, *Essai sur l'entendement humain-Livres I et II*, 221.



etmeden, onlar için ortak olan, *ide* veya *nitelik* terimlerinden birini kullanmasıdır. Locke bazen *idelerden* bahsederken, zihnimizde söz konusu ideleri üreten şeylerdeki nitelikleri kasteder.⁵⁷ O halde ideler ile cisimlerdeki nitelikler arasında ilginç bir bağıntı vuku bulur. Filozof, aynı terimleri kullandığı durumda ide ya da nitelikten hangisini kastettiğini anlamamız için yol gösterir. Ona göre bir cisimde buldukları ölçüde zihnimizde üretme güçleri ele alınıyorsa, yani cisimdeki nitelikler ele alınıyorsa söz konusu olan niteliklerdir. Kendilerinden bahsediliyorsa veya anlıktaki duyumlar ya da algılar ele alınıyorsa bu durumda söz konusu olan idelerdir.⁵⁸ Dolayısıyla Locke'un, ide ile nitelik arasındaki sınırı her zaman belirgin olarak sunmadığı anlaşılmaktadır. Locke farklılığı belirtse de aynı terimi, söz gelimi zihnimizde ideyi oluşturan cisimdeki nitelik yerine ide terimini kullanması, kanaatimizce, ide ile nitelik arasındaki ontolojik sınırın tam olarak belirgin olmadığına işarettir.

3. Akıl ve İde İlişkisi

John Locke'un felsefesinde akıl ile gösterge (işaret) arasında yakın bir ilişki mevcuttur. Filozof, akılı; ideler arasındaki muhtemel ve kesin olan bağları algılama yetisi olarak belirtirken⁵⁹ göstergelerin, düşüncelerimizin kaydını tutup birbirimize fikir iletimi sağlayan, dolayısıyla bellekten daha güvenli bir sığınak olduğunu öne sürer.⁶⁰

Filozofa göre göstergeler, ideler ile kelimelerden oluşur. Göstergeler, özellikle de ideler, akıl yürütmenin temel öğeleridir.

57 Locke, *Essai sur l'entendement humain-Livres I et II*, 218.

58 Locke, *Essai sur l'entendement humain-Livres I et II*, 218.

59 Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine bir Deneme*, 2/482.

60 Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine bir Deneme*, 2/483.



Öyle ki kullandığımız idelerde mevcut olan her türlü kusur ve karışıklık akıl yürütmede sorun ve çelişkilere yol açar.⁶¹ Söz gelimi, sonsuzluk ve maddenin yer kaplamasına ilişkin mükemmel idelere sahip olmamız nedeniyle, maddenin bölünmesi konusunda zihnen kayboluruz; tersine sayı hakkındaki mükemmel, açık ve seçik idelerimiz sayesinde, sayılarla ilgili akıl yürütmede hiçbir zorluk veya çelişkiyle karşılaşmıyoruz. Dolayısıyla Locke'un düşüncesinde, gösterge olarak ide ne kadar muğlaklıktan uzak, açık ve seçik olursa, akıl da nispeten çelişkisiz ve sorunsuz işler. Kısaca ide, aklın kullanımında gösterge olarak temel teşkil eder.⁶²

Locke'a göre karşılaşılan her tekil şeyin kendine has idesini inşa etmek ve her birini tek tek hatırlamak insan yetisini aşar.⁶³ Söz gelimi bal kovanını üreten her arıya özel isim verilemez. Bu anlamda ideler, tek tek şeyleri bir arada toplayan kelimelerin gösterdikleri göstergelerdir. "İsimler, genel idelerin göstergeleri olduklarında genel olurlar. İdeler ancak zaman, mekân koşullarından ve şu veya bu tekil varoluşla belirlenebilecekleri her türlü ideden ayrıldıkları taktirde genel olurlar. Bu çeşit soyutlama formuyla ideler, birçok bireyi temsil etme yeteneğini kazanırlar; böylece bu soyut ideye uygun olan her birey, bu sınıfa aittir."⁶⁴ Böylece ideler, şeylerden elde edilen soyut göstergeler ve aklın temel malzemeleri olurlar.

Yine Locke'un, anlığın ürettiği bilgilere nispeten ideler alanının genişliğine dikkat çektiğini tespit ediyoruz. Bilgi, idelerimiz arasındaki uyum veya uyumsuzluğun algılanmasından

61 Locke, *Essai sur l'entendement humain-Livres III et IV*, 526.

62 Locke, *Essai sur l'entendement humain-Livres III et IV*, 526.

63 Locke, *Essai sur l'entendement humain-Livres III et IV*, 45-46.

64 Locke, *Essai sur l'entendement humain-Livres III et IV*, 48.



neşet eder.⁶⁵ Söz konusu algı üç türdür: (1) Sezgisel olarak ideleri doğrudan kıyaslayarak algılarız. (2) Akıl ile ideleri iki idenin başka ideler vasıtasıyla uyum veya uyumsuzluğunu inceleyerek algılarız. (3) Duyum (sense) sayesinde tekil şeylerin varoluşlarını algılarız.⁶⁶ Buradan yola çıkarak Locke, bilgimizin idelerden daha dar bir alanda olduğu, idelerden öte bilgimizin olmayacağı ve idelerin sınırının bilginin sınırından geniş olduğu sonucuna varır.⁶⁷ Kısaca, akıl yürütmeden oluşan bilgimiz idelerden daha dar bir alanı kapsar.

Filozofa göre aklın çeşitli şekillerde kullanılması, yani kanıtların keşfedilmesi ve ortaya çıkarılması, kanıtların kurallara uygun ve metodik bir şekilde düzenlenmesi, kanıtlar arasındaki bağı algılanması ve son olarak doğru bir sonuç çıkarımının yapılması için ideler şarttır. Dolayısıyla aklın kullanımı için gösterge olarak ideler -Locke'un düşüncesi çerçevesinde- zorunludur. Bir başka ifadeyle, gösterge olarak ideler, ideler arasında bağlantılar kurma yetisi olan akıl için bir önkoşuldur.⁶⁸ Bu çerçevede, ideler sayesinde akıl yürütmek mümkün olur. Cisimlerdeki birincil niteliklerin ideleri ise duyumun beyindeki merkezine sinirler vasıtasıyla ulaşır ve böylece zihnimizde ideler oluşur. İmdi "akıl, duyuşsal kaynaklı verileri nasıl işleyebilir?" sorusuna çözüm olarak öne sürdüğümüz hipotezimiz, John Locke'un düşüncesi çerçevesinde doğrulanmış bulunuyor. Çünkü filozofa göre gerçekten göstergeler, özellikle de ideler, akıl yürütmek için şarttır.

65 Locke, *Essai sur l'entendement humain-Livres III et IV*, 291.

66 Locke, *Essai sur l'entendement humain-Livres III et IV*, 291-292.

67 Locke *Essai sur l'entendement humain-Livres III et IV*, 291; Locke, *Essai sur l'entendement humain-Livres III et IV*, 293.

68 Locke, *Essai sur l'entendement humain-Livres III et IV*, 506-507.



Yine Locke'a göre kelimeler ideleri gösterirler. İdeler ise hem basit olabilir hem de kompleks olabilirler. Kompleks ideler, basit idelerin birleşimlerinden (combinaison) oluşurlar. Böylece Locke'un düşüncesinde gösterge başka bir göstergeye gönderme yapar ve bu sonsuza kadar (ad infinitum) devam edebilir. Aklın işlemi için temel unsurlar olan idelelerin sonsuza dek birbirlerine gönderme yapması, daha açık bir ifadeyle sayısız ideler birleşiminden oluşan idelerin imkânı, akıl yürütme işleminde hayli geniş çaplı bir işlem alanını ortaya çıkarır. Öte yandan filozofa göre, kelimeleri cisimlerdeki niteliklerin veya başka birinin zihnindeki idelerin göstergeleri yapamadığımız için söz konusu idelerle yapılan akıl yürütme hep öznel kalma riski taşımaktadır. Locke'un düşüncesinden çıkan bu sonuçlar bir göstergeler silsilesinin mevcut olduğunu ve nesnel bir bilgi için söz konusu silsilenin durdurulma gerekliliğini ortaya çıkarır.

4. Değerlendirme

John Locke'un *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* adlı eseri çerçevesinde gerçekleştirdiğimiz araştırmada akıl ile gösterge ilişkisiyle ilgili bazı tespitlerde bulunduk. Öncelikle Locke'un düşüncesinde göstergelerin, ideler ve kelimelerden oluştuğunu, göstergelerin, düşüncelerimizin kaydını tutmayı ve onları birbirimize iletmeyi sağladığını tespit ettik. Şayet idelerin yerini tutmayan kelimeler üzerine akıl yürütecek olsaydık sadece seslere ilişkin bir akıl yürütmede bulunmuş olurduk.

Yine çalışmamızda idelerimizin hafızada bulunmadığını, anlığın istediği anda onları uyandırabilme yetisine sahip olduğunu, gözlem sonucunda elde ettiğimiz verilerin zihinde ve anlıkta ide formunda hâlihazırda bulunduğunu gördük.



Ayrıca, idelerin duyulur niteliklerinin basım edimiyle zihinde doğduğunu, gerektiğinde duyulur nitelikler olmadan söz konusu idelerin zihin tarafından yeniden düşünceyle oluşturulduğunu tespit ettik.

İncelememizde tespit ettiğimiz bir diğer husus, kelimele-
rin ideleri gösteren göstergeler olmasıdır. Nitekim Locke'un düşünce çerçevesinde kelimeler, göstergelerin göstergeleridir. Locke'a göre kelimeler idelerin yerini tutarken ideler, kelimele-
lere özgüdür ve onların dolayumsuz gösterdikleridir. Filozofa göre keyfi bir şekilde bir kelime veya ideyi yaratmak imkân-
sızdır. Yine kelimeler, başkalarının ideleri için kullanılamaz. Kelimelerin birincil ve dolayumsuz gösterimleri onları kul-
lanan kişinin zihnindeki idelerin yerini tutmaktan ibaret-
tir. Locke'un düşüncesi üzerine incelememiz bize kelimenin iradî göstergeler oldukları sonucuna ulaştırdı. Bu çerçevede kelimeleri şeylerdeki niteliklerin veya başka birinin zihnindeki tasarımların göstergeleri yapamayacağımızı tespit ettik.

Yine anlığın ideleri elde edeceği yegâne iki kaynağın dış duyum ve iç duyum olduğunu tespit ettik. Nitekim dış dün-
yadaki nesnelere, zihne duyulur niteliklerin idelerini sağlar. Duyulur nitelikler, söz konusu nesnelere bizde ürettikleri algılardır. Zihnin deneyim sayesinde ide devşirme kabiliye-
tine sahiptir; anlık ise ideleri, zihnin kendi işlemleri saye-
sinde tedarik eder.

Locke'a göre idelerin temel malzemesi olan basit idelerin bizde, deneyim yoluyla algılar üretebilecek nesnelere sayesinde oluştuğunu tespit ettik. Bununla birlikte idelerin zihinde; ni-
teliklerin ise cisimlerde konumlandığını gördük. Cisimlerdeki birincil niteliklerin ideleri duyumun beyindeki merkezine si-
nirler vasıtasıyla ulaşır ve böylece zihnimizde ideler oluşur.



Giriş kısmında aklın duyuşal kaynaklı verileri nasıl işlediğine dair problematiğı ifade etmiştik. Araştırmamızın sonunda söz konusu problematiğı çözümlmek için öne sürdüğümüz hipotezimizin doğrulandığını tespit ettik. Nitekim araştırmamızda Locke'un felsefesinde göstergelerin, özellikle de idelerin, akıl yürütmek için şart olduğunu tespit ettik. Gerçekten Locke'a göre ideler, ideler arasında bağlantılar kurma yetisi olan akıl için bir önkoşuldur. Bu çerçevede ideler sayesinde akıl yürütmek mümkündür.

Araştırmamızın sonunda göstergenin başka bir göstergeye gönderme yaptığını, sonsuza kadar devam edebilen bir silsilenin ortaya çıktığını, idelerle yapılan akıl yürütmenin hep öznel kalma riski taşıdığını ve nesnel bir bilgi için söz konusu silsilenin durdurulmasının gerekliliğini tespit ettik. Göstergeler silsilesinin ortadan kaldırılması için nihai göstergenin dayanabileceğı sağlam bir temelin bulunması gerekir. Bu aşamadan sonra yapılabilecek araştırmalardan birisi, bilgi için nihai göstergenin dayanabileceğı sağlam bir temel bulunmasıdır.

Kaynakça

Altınörs, Atakan. *İdealar ve Dil Bağlamında Locke ile Leibniz*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 1. Basım, 2016.

Berlioz, Dominique. *Berkeley*. Paris: Vrin, 2000.

Bordron, J.-F. "Signe". *Encyclopédie Philosophique Universelle-Les notions philosophiques*. Ed. André Jacob ve Sylvain Auroux. 2/2343-2344. Paris: Presses Universitaires de France, 3. Basım, 2002.

Dascal, M. "Sémiologie". *Encyclopédie Philosophique Universelle-Les notions philosophiques*. Ed. André Jacob ve Sylvain Auroux. 2/2343-2344. Paris: Presses Universitaires de France, 3. Basım, 2002.



- Khodoss, F. "Raison". *Encyclopédie Philosophique Universelle-Les notions philosophiques*. Ed. André Jacob ve Sylvain Auroux. 2/2149-2152. Paris: Presses Universitaires de France, 3. Basım, 2002.
- Locke, John. *Essai sur l'endement humain-Livres I et II*. İngilizceden Fransızcaya çev. Jean-Michel Vienne. Paris: Vrin, 2001.
- Locke, John. *Essai sur l'endement humain-Livres III et IV*. İngilizceden Fransızcaya çev. Jean-Michel Vienne. Paris: Vrin, 2. Basım, 2006.
- Locke, John. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine bir Deneme*. çev. Meral Delikara Topçu. 2 Cilt. İstanbul: Öteki Yayınevi, 3. Basım, 2007.
- Maldelrieux, Stéphane. "Le pragmatisme et les variétés de l'expérience". *L'expérience*. ed. Laurent Perreau. 111-131. Paris: Vrin, 2010.
- Parmentier, Marc. "John Locke". *Le vocabulaire des philosophes-II. Philosophie classique et moderne*. Ed. Jean-Pierre Zarader. 269-327. Paris: Éditions Ellipses, 2002.
- Vienne, Jean-Michel. *Expérience et raison-Les fondements de la morale selon Locke*. Paris: Vrin, 1991.

İslam İktisadında Ortak Bilgi Üretimi: Kolektif Aklın İmkânı ve Şer’i Yaklaşımlar



Muhammet YURTSEVEN¹

İslam toplumunun iktisadi bilgi üretiminde elde edeceği metodoloji, iktisadi konular/problemler hakkında bu alana argüman sağlayacağı gibi onu meşrulaştırma açısından da imkanlar sunacaktır. Bu bağlamda iktisadi konular hakkında kullanılan kavramların biçimlendirilmesi, ortaya atılan hipotezlerin formülasyonu ya da iddia edilen teorilerin sınanmasını çerçeveleştiren usul, fıkhi mezheplerde olduğu gibi farklı tercihlerle ortaya konulabilir ki burada asıl olan metodolojinin belirli ilkelere dayandırılmasıdır. Dayanılan bu ilkeler de entelektüel İslami birikimin oluşturduğu kültürle doğrudan ilişkilidir.

Günümüzde hemen hemen her alanda bireysel aklın işlevselliği sınırlı ve yetersiz kalmakta, makro ve mikro grupların oluşturduğu kolektif aklın hâkim olduğu alanlar ise daha yapıcı ve üretken olmaktadır. Kolektif aklın merkeze alındığı

1 Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, yurtsevenmuhammed@gmail.com



alanlarda yüzeysel ve sınırlı bilgi yerine daha geniş perspektifle ele alınan etkin bilgi üretimi ve paylaşımı söz konusu olmaktadır. “Ben” yerine “biz” merkezli bu yaklaşımda bilgi paylaşımı esas olduğundan ulaşılan bilginin boyutları da büyük olmaktadır. Kadim gelenekte “*istişare*” ve “*şura*” mekanizmalarıyla ifade edilebilecek olan kolektif akıl mekanizmasında çıktığı olan bilginin, “ortak” olmasının yanı sıra niceliği ve niteliği de göze çarpmaktadır.

Kolektif aklın üreteceği bilgi bireysel aklın ortaya koyduğu bilgiden “ortak bilginin üretimi” konusunda en temelde ayrı-şarak ön plana çıkmakta ve tercihe de konu olmaktadır. Ayrıca kolektif aklın ürettiği bilginin; nitelik, nicelik, kesinlik, evrensellik ve mahiyet gibi bilgi felsefesinin unsurları açısından tartışılmaya açılmasında da bireysel akla göre oldukça avantajlı olacaktır. İslam iktisadı açısından ise teorik ve pratik anlamda ele alınan tartışma konuları kolektif akılla daha çözümlenebilir olacak ve bilgi üretmede bu alan önemli bir imkân bulacaktır.

Kolektif akıl, İslam iktisadı araştırmacılarının belirli bir metodolojiyi takip ederek İslam iktisadını ilgilendiren konularda “*teorik ve pratik bilgi ihtiyacını karşılayan mekanizma*” olarak tanımlandığında İslam hukukunun kolektif içtihat mekanizması ile benzer bir mahiyete sahip olduğu söylenebilir. Günümüz şartlarının getirdiği zorluklar ve değişim dikkate alındığında bireysel aklın İslam iktisadının sorunlarına çözüm üretmesi ve bilgi ihtiyacını karşılaması mevcut durumda tatmin edici bir düzeyde olmadığından kolektif akıl bir zorunluluk olarak görülmektedir. Diğer yandan İslam iktisadının disiplinlerarası çalışmalara olan ihtiyacı da bu zaviyeden değerlendirildiğinde oldukça belirginleşmektedir.



İslam iktisadı açısından metodoloji, ekonomiyi ilgilendiren metotların iyi bir şekilde çalışılmasından öte müstakil olarak farklı alanlarda kullanılacak metotların belirlenmesi ve ona göre çalışmaların yapılabilmesiyle birebir ilgilidir. Bu bağlamda İslam iktisadına dair ilkelerin ardında yatan sebeplerin, belirli bir usulün izlenerek farklı önerilerle birleştirilmesi bu metodolojiyi daha da anlamlı kılacaktır. Bu açıdan bakıldığında gerekli olan metodolojiyi oluşturacak yegâne aklın ve ortak bilgi üretimini ortaya koyacak mekanizmanın kolektif akıl olduğunu söylemek abartı olmayacaktır.

Metodoloji açısından İslam iktisadı çalışmaları incelendiğinde ya ekonomi biliminin metodolojisini merkeze alan ya da İslam hukukunun usulünden elde edilen yaklaşımlarla -tekli bir formula- sürekli bir diğerini galebe çalan görüntünün hâkim olduğu söylenebilir. Disiplinler arası çalışmalar, İslam hukukçuları açısından yeni bir alan olmasa da İslam iktisadı açısından zorunluluk ifade ettiğinden hem bu alana dair yönetsel metotlar olgunlaşmamış hem de İslam iktisadının konumlandırılması konusunda ciddi tartışmaları beraberinde getirmiştir. Ayrıca İslam iktisatçılarının her vesile ile fıkıh ve onun usulü üzerinden bütün konuları değerlendirme yaklaşımları ve ortaya çıkan aşırı fıkıh vurgusu, finans ve ekonomiyi sağlıklı değerlendirmeye de imkân vermemektedir. Burada ifade etmeye çalıştığımız husus fıkhî bilginin üretimini ifade eden “*ictihat*” mekanizması değildir. İctihad mekanizmasının İslam iktisadı araştırmalarında kolektif bir bilinçle inşa edilememesi ve ortak bilgi üretiminin işlevselliğindeki zayıflıktır. Bu veçhe ile kolektif aklın merkezde olduğu ve en azından mikro gruplarla ortaya konacak olan “İslam iktisat



usulüne dair ortak bilgi üretimi” en önemli ihtiyaç olarak karşımızda durmaktadır.

Bu çalışma İslam iktisat usulünün üretilmesinde ihtiyaç olan ortak bilgi üretiminin kolektif bir akılla elde edilip edilemeyeceğini tartışmaktadır. Şer’i bilginin ictihad mekanizması ile işlevsel hale gelmesinin imkanını İslam iktisat metodolojine dayanak kılarak kolektif aklın fırsat ve zorluklarını; bilgi, bilim ve iktisat ilişkisi bağlamında değerlendirmektedir. Çalışma İslam iktisadının bilgi üretiminde kullanacağı usulî yaklaşımlara şu sorular merkezinde cevaplar aramakta ve kolektif aklın imkanını sorgulamaktadır.

- İslam İktisadı araştırmalarının amacı nedir?
- İslam İktisadı araştırmalarının veya olgusunun meşru kaynakları/dayanakları nelerdir?
- İslam İktisadı bilgisinin/olgusunun uygulama alanı veya kapsamı nedir?
- İslam İktisadı teorisinin/olgusunun uygun/ideal yapısı nedir veya ne olmalıdır?
- İslam İktisadı teorisinin/olgusunun kavramsallaştırılması ya da ifade tarzı uygulama alanlarıyla uyumlu mudur? Uyumlu değilse kavramsal önermeler yapılabilir mi?

Bu sorgulamalar İslam iktisadı literatürü bağlamında ele alındığında ağırlıklı vurgunun ikinci soru üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. Ancak yöntemsel ve özellikle de epistemi açısından bu soruların bütüncül bir şekilde cevaplanması ve İslam iktisadı araştırmacısının kendine özgü **varsayımları, normatif değerleri ve tanımlayıcı gerçekleri** ile konunun kurucu bileşenlerle kolektif akıl merkezinde ifade edilmesi gerekmektedir.



1. Bilgi, Bilim ve Dünya Görüşü Açısından İslam İktisadı Araştırmalarının Amacı

Bilgi; insan ile varlığın öznel ve nesnel olması açısından ilişki biçimini,² zihnin mevcudu algılaması için düşünme ve açıklama kapasitesini ortaya koyma süreçlerini, varlığın içsel derinliklerinin kavranmasıyla gerçekliğe ulaşma aşamalarının tümünü ifade ederken bu ilişki biçimine dair gerekçelendirilmiş doğru inanç da bizlere bilginin kendisini sunar.³ Bilgi, algı ile ortaya çıkmaya başlar ve verilerin bir araya gelmesi (algı ile buluşması) de bilginin ilk adımını oluşturur.⁴ Geleneksel ifade biçimi ile *zan (zann)*⁵ en alt seviyede bilme eylemini ifade ederken bu varsayımlar üzerinden de bilgi doğrulandığı takdirde kendisini inşa etmiş olur.

- 2 İnsanın zihninin dış dünya ile teması ya da nesnel ilişkiden önce boş mu yoksa fitraten belirli bilgilerle dolu olup olmadığı bilim felsefesinde uzun uzun tartışılmış bir konudur. Örneğin, mantıksal pozitivist yaklaşım, zihnin belirli yetilerle nesnelere algılama sürecinden önce dolu olduğunu, eleştirel akılcı yaklaşıma ise zihnin boş olduğu savunulmuştur. Bu tartışmaların ayrıntıları için bkz: Ömer Demir, *Bilim Felsefesi*, Ağaç Yayıncılık, İstanbul, 1992, 20-29.
- 3 Modern düşüncede insan bilgi ilişkisi süje-obje yönüyle ele alınmakta ve bilgi, süjenin nesnel dünyadaki deney ve gözleme dayalı verilerine hasır edilmektedir. Sınırlandırılan bu alanla da inanç, bilginin tanımı gereği dışta bırakılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Kenan Yakuboğlu, “Bilgi-Bilim, Bilgi-İnanç İlişkisi”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, c. II, sy. 3 (2004), 25-33.
- 4 Ahmet Cevzici, “Bilgi”, *Büyük Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Say Yayınları, 2017, 162-63; Necip Taylan, “Bilgi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1992, c. 6, 157-61.
- 5 Kuşku duymak, kesin bilgiye ulaşmak, bir emâreden hasıl olan inanç, olup olmama ihtimali, doğruluğu kuşkulu bilgi, tercihe yakın ancak aksi de mümkün olan kanaat gibi anlamlara sahip olan zan, yakın bilginin zıddını teşkil edip kesinleşmemiş kanaati ifade eder. Şek, şüphe ve vehimden “tercih” açısından ayrılır. Delille ulaşılan bilgi ilim ifade ederken, emarelerle ulaşılan bilgi zan ifade eder ve zihin için burada tercih söz konusu olur. Bu konu hakkında İslam geleneğindeki yaklaşımları ve değerlendirmeleri görmek için bkz: Mustafa Çağırıcı, “Zan”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2013, c. 44, 120-22.



Duyular, akla veri sağlar ve bu veriler de bazı yöntemlerle belirli süzgeçlerden geçirilerek -duyu, akıl, nefis ve ruh ilişkisi içerisinde- bilginin inşa süreci tamamlanır. Klasik, modern ve İslam düşünce geleneğinde⁶; bilgi, bilim, bilimsel bilgi, akıl ve epistemik kavramlar düşünce evreninde oluşturulmuş külliyyatın temel unsurlarıdır. Bu unsurlardan hareketle ortaya konan sav, teori ve kuramlar, bilgi ve bilim dünyasını şekillendiren alt basamaklar larken onları da şekillendiren başkaca etmenler vardır.⁷

İnsan kapasitesi nispetince zihninde “varolan” ile “vargörülen”in ilişkisini kurar ve bu ilişkinin tümelliğini vakıalar arasında ayrıştırarak varlık düşüncesini bir noktaya kadar forma dökebilir.⁸ “Varolmak” ile “vargörmek” arasında ayırım yapan zihin, basit bağlarla vargörmeyi daha kapsamlı bağlantılarla da varsayımı ortaya koyar. Vargörmeler aracılığı ile varolanların bağlarını koparmadan sürekli denetimlerle daha da küllilemiş/tümelleşmiş⁹ sisteme de “teori” adı verilir.¹⁰

6 Çalışmamızın temel kavramlarından olan klasik düşünce; İslam geleneğinden önce antik yunan döneminden itibaren oluşturulmuş felsefe geleneğini, modern düşünce; İslam düşüncesinden sonra 16.yy’dan itibaren günümüze kadar gelen ve farklı formlara sahip düşünme biçimini, İslam düşüncesi; Hz. Peygamberle birlikte başlayan ve 16.yy’a kadar olan Müslüman toplumlardaki bilgi birikimini, gelenek; İslam düşüncesi ile klasik düşüncenin ortak birikimini, İslam geleneği ise İslam düşüncesine ait düşünme biçimini ifade etmektedir.

7 Hilmi Ziya Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, İstanbul: Ülken Yayınları, 2000, 130-32.

8 İbn Arabî, *Füsusü’l Hikem*, Beyrut: Dâru’l Kitâbi’l- Arabi, 1980, 101-2.

9 Tikel bilgilerin genellemesiyle tümel bilginin elde edilip edilmeyeceği de bilim felsefesinin en tartışmalı konularından birisidir. Tikellerden tümel bilgi elde etmenin mantıksal bir kesinlik kazanıp kazanmadığı ile ilgili tartışmalar için bkz: Demir, *Bilim Felsefesi*, 29-30.

10 İlk Çağ Yunan düşünce geleneğinden itibaren varlık aleminin; düşünülen, duyulan, görünürler ve reel alem şeklindeki tasnifi gerek Platon gerekse İbn-i Arabî’de benzerlik gösterir ve hatta günümüze kadar bu yaklaşım temel bir paradigma olarak da gelmiştir. Bu paradigmanın oluşumunda



Teori, malzemesini gerek doğadan gerekse tarihten devşiren bir yapıda olduğundan tarihi bilginin önemi teori için yadsınamaz. Çünkü deney teoriyi, teori de deneyi denetlerken bir yandan da bu sürecin kendisi yani tarih bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır.¹¹ Tarih bilimi, bu açıdan hem **teori-deney kontrolü** hem de **teoriyi ortaya koyanın dünya görüşü** ile doğrudan ilişkilidir.¹² Bu bağlamda doğa ve sosyal bilimlere ait hipotez ve teoriler, ilgili toplumları inşa eden dünya görüşünden bağımsız düşünülemez. Örneğin Lamarck veya Darwin'in evrim teorileri ya da Hegel'in tarih felsefesinin arka planını şekillendiren modern Avrupa düşüncesi etrafında örüntülenmiş dünya görüşüdür.¹³ Netice itibari ile hâkim iktisadi düşünceyi oluşturan temel yasalar, teoriler ve varsayımlar da Batı dünyasının kendi benliğinden üretilmiş ve sadece kendisine has olan dünya görüşünün bir ürünüdür denilebilir. İslam iktisadı araştırmaları da Müslüman bir aklın ürünü olduğundan İslam dininin getirdiği genel çerçeve ile belirlenmiş bir dünya görüşüyle şekillenmiştir. Bu bağlamda İslam iktisadı araştırmalarının merkezinde İslam'ın teorik ve pratik uygulamalarını çerçeveleyen *makasid'ü-şeria* yer almak zorundadır.¹⁴ Bu genel çerçeve ile yürütülecek

Platon ve Kant'ın katkısıyla beraber İbn-i Arabî'nin "maddi ve akli" şeklindeki tasnifi de önemlidir. Bu konudaki tartışmalar için bkz: Zerrin Oral Kavas, "Kant'ın Eleştirel Felsefesine Parmenides ile Platon'un Etkisi", *Felsefe Dünyası* 2/30 (1999), 76-79; Şaban Teoman Duralı, *Felsefe-Bilim Nedir?*, II İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009, 16-23.

- 11 Şaban Teoman Duralı, *Felsefe-Bilimin Doğuşu*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011, 101.
- 12 Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010, 45-46.
- 13 Şaban Teoman Duralı, *Sorun Nedir? II* İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011, 257.
- 14 M. Umer Chapra, "The Islamic Vision of Development in the Light of Maqâsid Al-Shari'ah", Jeddah: Islamic Research and Training Institute Islamic Development Bank, 2008.



araştırma faaliyetlerinin, akademik yayınların, teorik temeller ve pratik uygulamaların inşa edileceği mecranın kolektif aklıla sağlanacağı ve bu aklın oluşturacağı metodoloji ile tesis edileceği unutulmamalıdır.

2. Varsayım, İnanç ve Bilim Çerçevesinde İslam İktisadı Araştırmaları

Varsayım, doğrulanabilir olup olmaması bizim dışımızda gerçekleşen, olay ve süreçler tarafından sınanması için dile getirilen inançlardır. Bu yüzden varsayım, insanın dışında gerçekleşen olup bitenler tarafından test edilerek bilgiye dönüşür.¹⁵ Bu açıdan varsayım ile bilginin ilişkisi; varsayım bilginin yetisi olurken bilgi de varsayımın fiile dönüşmüş hali şeklinde ifade edilebilir.

Dışsal onay ve testlerden geçen varsayımlar tutarlı (doğru bilgi), geçemeyenler ise tutarsız (zannî) bilgilerdir. Bilgi, insanlığın fitri bir yetisi olarak düşünüldüğünde, yalın haliyle bilimselliği taşıyacak veya epistemolojiye konu olacak kadar güçlü değildir. Bilginin bu güce ulaşmasına imkân verecek şey fitrattaki yetinin dış dünya ile ilişki kurmaya başladığı andan itibaren hakikati elde etme meyline transfer olmasıdır. Böyle olduğunda salt anlamda *bilgi*'den ziyade *doğru bilgi* önem kazanacaktır. Doğru bilginin atmosferine giren insan artık fitri özelliklerle değil kendi mekanına ve zamanına ait olan, geliştirdiği veya geliştirdiği mecradan beslenerek yine kendi yöntemleri ile bilgi edinecektir.¹⁶ Bu bağlamda hâkim iktisadi düşün-

15 Rudolf Bultman, "Varsayımlar Olmaksızın Yorum Mümkün müdür?", çev. Ayşe Çil, *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 11/2 (11 Temmuz 2013), 275-282.

16 Alparslan Açıkgenç, "Bilgi Epistemolojisine Yeni Bir Yaklaşım", *Bilimname II*, c. 1, sy. 2 (2003), 58-59.



cenin varsayımlardan başlayıp kesinlik iddiasıyla tüm iktisadi olgu ve olaylara bilimsellik atfetmesi ve bunun doğru bilgiye dayanarak üst bir söylem haline getirilmesi insanın fitrilikten uzaklaşarak dışsallıklarla elde ettiği bilgi sürecinden kaynaklanmaktadır.¹⁷

Değişen zaman ve mekanlarda geçerli bir bilgi geçersiz, geçersiz bilgi de yine bunlara bağlı olarak geçerli bilgiye dönüşebilir. Bu yüzden bilgi atmosferinde **süreklilik** veya **mutlak değişmezlikten** bahsedilemez. İktisadi bilginin hem kendi mekanına hem de kendi zamanına hitap etmesi ve bunun evrenselleştirilip zaman ötesi bir formla değişmezlik atfedilerek yürürlüğe konulması bu anlamda sağlıklı değildir. Çünkü bilgiye kaynaklık eden tüm etmenlerin değişmesiyle bilginin de değişmesinin zorunluluğu, determinizmin (belirlenircilik/gerekircilik) mutlak hükmünü geçersiz kılmaktadır. Dolayısıyla değişimin zorunlu kıldığı imkanlar söz konusu olduğunda ihtimallerden bahsedilecek ve **mutlaklık** anlamsız hale gelecektir.¹⁸ Ayrıca, bilginin kaynaklandığı olaylar dünyasındaki tüm sürece tam anlamıyla hâkim olamayışımız determinizmin mutlak ve süreklilik hükmünü anlamsız kılan bir diğer gerektir. Çünkü bu sürecin tüm bilgisi (insan ve nesnel dünyanın tüm idrakleri) hem ontolojik hem de epistemik açıdan insan için muhaldir. Klasik felsefi gelenekte bu bilgi, metafiziğin anlam çerçevesinde değerlendirilirken İslam geleneğinde ise mutlak alim olan Allah'a mahsus bir bilgi olarak kabul edilmiştir.¹⁹ Bu yüzden İslam iktisadının bilgi

17 Duralı, Sorun Nedir? 218.

18 Ömer Demir, "Normatif-Pozitif Ayırımının Sosyal İşlevi ve Pozitif İktisat", Eskişehir Anadolu Üniversitesi İİBF Dergisi, c. X, sy. 1 (1992), 98.

19 Duralı, Sorun Nedir? 218.



kaynağının aşkın (ilahi) bir tarafı olduğunu kabul etmek bir zorunluluktur.²⁰

Bilginin kaynağı, insanın ontolojik olarak var olduğu toplumun yani kültürün kurucu unsuru olan inançlardan (varsayımlardan) meydana gelir. Varsayımlar doğrulandığı takdirde inanca, inançlar da gerekçelendirip kanıtlandığında bilgiye, kanıtlanamadığında ise imana dönüşür. Dolayısıyla iman, şüpheleri bir kenara itip kanıtlanmayı beklemeyen inanç veya inançlar kümesidir. İnanç, akli devre dışı bırakmak (atalete sevk etmek) ve sadece aklın belirlediği hükümlerden mahrum olmak değil, hikmeti elde ederek akla bambaşka bir boyut kazandırmaktır.²¹ Kur'an-ı Kerim'de yer alan Hz. İbrahim kıssasında²² Hz. İbrahim'in sadece akılla veya ona ait araçlarla varlık alemini anlamadaki çabası ve bunun sonucunda elde ettiği bulgulardan hareketle bir mecradan tüm mecranın anlaşılmasının (tümevarım) imkansızlığı ifade edilir. Yine bu kıssada akletmenin (salt akıl) varlık alemi dışındaki bir referansa dayandırılmadan (kalp) gerçekleşmesinin imkansızlığı vurgulanır. İşte kalp ile aklın bu zorunlu bağı İslami epistemolojinin esaslarını ifade etmektedir.²³ Sonuç olarak bilgi edinme süreçleri ile bilime ulaşma çabası; akıl, inanç ve doğrulanabilirlik açısından düşünce geleneği içerisinde uzun uzun tartışılan bir konu olduğundan İslam iktisadı açısından bu tar-

20 Ersoy Arif, "İslam İktisadı ve İktisadi Yapısı: İnsan Merkezli Fitri İktisat ve İktisadi Yapısı", *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi (İEFĐ)*, c. 1, sy. 1 (2015), 37-64.

21 İbrahim Kalın, "Dini ve Bilimsel Enstrümentalizm, Çıkmazlar, Çözüm Arayışları", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, c. 1, sy. 1 (1996), 107-18.

22 Kur'an-ı Kerim, Bakara Suresi:260, En'am Suresi:74-83, Enbiya Suresi:51-74.

23 Erkan Yar, "Hz. İbrahim ve Akılcı Metodu", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi*, c. 4, sy. 2 (2009), 87-104.



tışmalar yeniden yapılacak değildir. Ancak geleneğin akıl ve kalp açısından kabul görmüş kanaatinin/birikiminin benimsesi İslam iktisadının hem geleneğe bağlılığı açısından hem de bilgi üretmedeki metodolojik yaklaşımı açısından önemlidir. Ayrıca İslam iktisadının doğrudan modern anlayışa hem metodik hem de epistemik açıdan eklenme sorununu bertaraf etmeye yarayacak bir çözüm biçimidir.

İslam iktisadının bilimsel bilgi (bilim) açısından bir tasnife konu edinmesinin imkânı tartışılmakla birlikte²⁴ konunun epistemik bir bütünlükle ele alınması kaçınılmaz görünmektedir. Çünkü bilim, varsayımların (gerekçelendirilmeyen doğru inançların) test edilmiş ve buradan hareketle genel yasalara dönüşmüş bilginin (gerekçelendirilmiş doğru inanç) kümelenmiş halidir. Bilgiyi açıklayan unsurlar epistemik açıdan; öznenin bilincinde olduğu koşulların içsel bir unsur olduğunu, öznenin sahip olunan değerlerden bağımsız düşünmesinin imkânsızlığını ve bilgiyi meydana getiren inancın öznenin diğer inançlarıyla da tutarlı olmasını gerekli kılar.²⁵ Ancak günümüz dünyasında bilim; sosyal, siyasi, iktisadi ve ideolojik yapılanmaların değerlerle yüklü bakış açısını ifade etmektedir.²⁶ Bilim ile bilim olmayanın ayrımı, anlamlı olanla olmayan gibi “doğrulanabilirlik” açısından benzerlik taşımaktadır.²⁷ Bu şekilde elde edilen bilgi, çeşitli türlere ayrılır ve bunlardan birisi de bilimsel bilgidir.

24 Adem Levent, “Kurumlar ve İktisadi Gelişme: Timur Kuran’ın İslam Ekonomisi Yaklaşımının Metodolojik Analizi”, *İnsan & Toplum Dergisi*, c. 9, sy. 1 (2018), 1-22.

25 Ahmet Cevzici, “Bilgi ve Bilim”, *Büyük Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Say Yayınları, 2017, 284-93.

26 Demir, *Bilim Felsefesi*, 9.

27 Demir, *Bilim Felsefesi*, 30.



Bilimsel bilgi; akılla ve aklın kendine has metodolojisiyle elde ettiği deney sonuçlarıyla ortaya konmuş sistemli bilgiler kümesidir. Ancak her nedense bu sistemli bilgiler kümesinde bilimsel retorikğin haricine dayandırılacak bütün temeller, bilimsel bilginin kendisiyle çelişmesini de zorunlu kılmıştır.²⁸ İslam iktisadının bu açıdan bilimsel tasnif içerisindeki konumu ve tasnifi tartışmalı hale gelmekte ve bütüncül bir açıyla ele alınmaya engel teşkil etmektedir.

Bilimsel bilgi, insanı ve evreni neden sonuç ilişkisine göre inceleyerek; konusu, metodu, rasyonelliği ve sistemli oluşu açısından diğer bilgi türlerinden ayrılır. Bilimsel bilgi de kendi içerisinde; formel, doğa ve sosyal bilimler olarak tasnif edilmiştir. Bilimsel bilginin objektif,²⁹ evrensel ve tekrarlanabilir olması, birikimli ilerlemesi, belirli yöntemlerle elde edilmesi ve somut olgu/olaylara dayandırılması onu diğer bilgi tasniflerinden ayıran özelliklerdir.³⁰ İktisat biliminin bu hususlardan bağımsız olmadığı ve İslam iktisadının da bu çerçevede genel anlamda değerlendirilebileceği gibi ayrışması gereken

28 Bilimsel bilginin, bilimsel retorikten başka bir kıstasla değerlendirilmeye alınamaması adeta onu doğruluğu kendinden menkul bir alana doğru götürmektedir. Özellikle klasik düşüncede illet gibi bir temelden yoksun olması da bu yaklaşımın en önemli kırılma noktasını ifade etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Demir, *Bilim Felsefesi*, 10-11.

29 Bilgiyi üreten bilim adamı, filozof veya düşünür hangisi olursa olsun yaşadığı dönemin dünya görüşü başta olmak üzere bilgiyi çevreleyen unsurlardan sıyrılıp objektif, yansız ve tarafsız bir şekilde düşüncesini ifade etmesi nadirattandır hatta imkansız daha yakındır. Burada objektiflikten kastın “ideal” olarak algılanması daha doğrudur. Ayrıntılı bilgi için bkz: Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, II İstanbul: Doğu-Batı Yayınları, 2014, 138-40.

30 Cevizci, “Bilgi ve Bilim”, 284-93; Hasan Onat, “Bilgi, Bilim ve Bilimsel Yöntem”, *İslam Bilimlerinde Yöntem*, Ankara: Ankara Üniversitesi Açık Ders Yayınları, 2016, 1-31.



hususların olduğu da -rasyonellik, retoriksel çelişmezlik gibi- vurgulanmaktadır.³¹

Bilimlerin sınıflandırılmasında yer alan sosyal/beşerî bilimler; normatif, pozitif ve metafizik alanlar açısından incelenir. Normatif alanlar, toplumun gereksinimleri doğrultusunda yapılan düzenlemeleri yorumlayarak uygulama alanları (olması gereken) oluşturur. Hukuk ve iktisat bu açıdan normatif alanlarda öne çıkan bilim dallarıdır. Pozitif alanlar ise toplumun ihtiyaçlarına kuramlar geliştirir ve bunların sonuçlarından genellemelere giderek (olanı) topluma sunar. Sosyoloji, psikoloji ve eğitim bilimleri pozitif alanın öne çıkan kategorilerindedir. Metafizik alan ise somut olayların dışındaki konuları ele alır ve bu konuları kendine özgü yöntemlerle yani kuramsal temeller ve deneysel yaklaşımlar olmaksızın incelenmesine olanak sağlar.³² İktisat biliminin normatif ve pozitif alanlarda incelenmesi ve İslam iktisadının da normatif ve pozitif yaklaşımlara sahip olması bu bağlamda ortak metodolojik bir yaklaşımın imkanına kapı aralamaktadır.³³

3. Klasik ve Modern Dönem Bilgi Anlayışı Çerçevesinde İslam İktisadının Olgusal Yönü ve Kapsamı

İslam iktisadının modern öncesi dönemden kaynaklanan epistemik süreci ve modern dönem sonrasındaki ontolojik

31 Muhammad Zarqa, "Islamization of Economics: The Concept and Methodology", Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics, c. 16, sy. 1 (2003), 3-42; Abdel-Rahman Yousri Ahmed, "Methodological Approach to Islamic Economics: Its Philosophy, Theoretical Construction and Applicability", Theoretical Foundations of Islamic Economics, Islamabad: IITI, 2002, 19-58.

32 Demir, "Normatif-Pozitif Ayrımının Sosyal İşlevi ve Pozitif İktisat", 98-99.

33 Zarqa, "Islamization of Economics", 20-21.



varlığı klasik ve modern düşünce tasnifinin incelenmesini gerekli kılmaktadır.³⁴ Klasik düşünce, İslam bilim geleneğinden önce -antik dönemden orta çağa kadar- varlığın öznesi ve nesnesi açısından idrak çabalarını ve insanlığın bilme eylemine dair birikimini ihtiva eden dönemsel bir tasniftir. Bu birikim aynı dönem içerisinde felsefe geleneği tarafından sistematize edilmiş ve tercüme hareketleriyle de Hz. Peygamberden itibaren süre gelen kelâmi bilginin epistemik ve ontolojik birikimi üzerinde eklemlenerek İslam dünyasına intikal etmiştir. Bu bağlamda İslam geleneğinde bilgi, kaynağı açısından Allah'ın bilgisinden bahsedilen bilginin vahiyle peygambere, peygamberden de din aracılığı ile insana verildiğini, insanın da varsayım, duygusal akıl, bilişsel akıl, tecrübe ve gözlemlerle³⁵ bu bilgiyi edinme alanlarını oluşturduğunu ana hatlarıyla kabul etmektedir.³⁶ İslam bilim geleneğinde İbn

- 34 İslam iktisat tarihi alanında yapılan çalışmalar incelendiğinde bilimsel paradigma açısından "İslam iktisadı/ekonomisi" söyleminin modern dönemde ortaya çıktığı hâkim olmakla birlikte bunun Hz. Adem ile başlayan ve özellikle de Hz. Peygamber'den itibaren devam eden bir anlayış olduğunu ifade yaklaşımları da mevcuttur. Bu açıdan tarihi dönemlendirme bağlamında İslam iktisadi araştırmalarının metodolojiye ihtiyacı vardır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Muhammet Yurtseven, Haluk Songur, "İktisadi Düşünce Tarihinde Yöntem & İslam İktisat Tarihinde Dönemlendirme Sorunu", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 39 (2021), 291-323.
- 35 Osman Bakar, günümüz modern bilim anlayışının deney ve gözlemler üzerine inşa ettiği geçerlilik yaklaşımının İslam bilim geleneğinde zaten var olan bir bilgi edinme aracı olduğunu ve İslam geleneğinde delil, burhan gibi metodolojik yaklaşımlarla yakîn ifade eden bilgi epistemolojisinin ele alındığını dile getirmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Osman Bakar, *Gelenek ve Bilim İslamda Bilim Tarihi ve Felsefesi Üzerine*, çev. Ercüment Asil, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003, 15-19.
- 36 İslam geleneğinde ilimlerin tasnifi ve kaynakları açısından Farabi, Gazzalî ve Kudbiddin Şîrâzî gibi filozofların metodolojik yaklaşımları Osman Bakar tarafından ayrıntılı bir şekilde incelendiğinden burada Farabi'nin nefsi yetilerle (duyu-sezgi ve akıl) insanın bilgi edinme sürecini ele alınmıştır.



Sinâ, Birûnî, Râzî, Tûsî gibi birçok İslam filozofunun bilimsel anlamda deney ve gözleme dayalı bilgi edinme anlayışlarına sahip olduğu ancak modern anlamda ampirik yöntemle elde edilen bilgi anlayışından da farklı oldukları -bütüncül, mahiyet ve tanım açısından- unutulmamalıdır.³⁷ İslam filozoflarının; tabiattan, doğadan ve fenomenlerden hakikatin bilgisine ulaşma çabası, modern bilimin fiziksel gerçekleri öğrenme amacının çok ötesinde bir muhtevaya sahiptir.³⁸ Bunun en güzel örneği de İslam filozoflarının ilimler tasnifinde sergiledikleri epistemik anlayıştır.³⁹ İslam düşünce geleneğinin öncü isimlerinden Farâbî, İbn Sinâ ve İbn Haldun gibi düşünürlerin, kadim ilim mirasından tevarüs ettikleri birikimlerle ulaştıkları sentezler (ilimler tasnifi) hem İslam dünyası hem de Batı dünyasında kabul görmüştür.⁴⁰ İslam iktisadî açısın-

Ayrıntılı bilgi için bkz: Osman Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, çev. Ahmet Çapku, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012, 66-73.

- 37 Arapçada “a-li-me” bildi kökünden türeyen “ilim” kelimesi modern anlamda kullanılan ve İngilizce ‘de “knowledge” olarak ifade edilen bilgi ile örtüşür ama aynı mahiyete sahip değildir. İlim kavramı, İslam medeniyetinin kendi kavram ve farklılıklarıyla örüntülediği olgusal ve duyuşsal içeriğe sahiptir. Franz Rosenthal tarafından yapılan bir çalışmada bu ayrıntılar ele alınmış ve İslam medeniyetinde ilim kavramını ifade eden birçok farklı tanımları bir araya getirmiştir. Türkçe’ ye “Bilginin Zaferi” ismiyle kazandırılan bu çalışmayı görmek ve ilim-bilgi arasındaki mahiyet farklılıklarını ayrıntılı bir şekilde incelemek için bkz: Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, I Boston/Leiden: Brill, 2006, 53-78.
- 38 Bakar, *Gelenek ve Bilim İslam’da Bilim Tarihi ve Felsefesi Üzerine*, 20-22.
- 39 S. Ertan Tağman, “İslam Epistemolojisi Üzerine Bir İnceleme”, *Dört Öge* 6 (01 Aralık 2014), 73-84.
- 40 İslam düşünürlerinin Batı düşüncesi tarafından nasıl ve ne şekilde kabul gördüğüne dair nitelikli bir çalışma yapan Bekir Karlığa sadece metinde zikredilen filozofları değil daha nice İslam filozoflarının düşünceleriyle Batı dünyasına etkilerini ortaya koymuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz: Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, 297-472.



dan da bu düşünürlerin katkıları özellikle de İbn Haldun'un iktisadi yaklaşımları hem dönemin birikimini hem de bu tasnifi değerli kılmaktadır.⁴¹

Klasik düşünce dönemi ihtiva eden 16.yy'a kadar İslam geleneği içerisinde toplumsal ve bireysel gelişmeler ışığında iktisadi olgu ve olaylara yönelik ortaya konan birikim olgusal açıdan bir gerçekliği ifade etmektedir. Modern düşünce tarafından bu birikim ve çabalar görmezden gelinse de Müslüman İktisatçılar başta olmak üzere birçok düşünür ortaya koyduğu çalışmalarda bu birikimi gün yüzüne çıkarmayı başarmıştır.⁴²

4. Kolektif Akıl ve İslam İktisadı Teorisinin İdeal Yapısı

Tarihi süreç içerisinde insanoğlu, toplumsallaşma yetisini kazanabilmek adına kolektif akılı bireysel akla tercih etme iradesini göstermiştir. Nesnel gerçekliği algılama açısından kolektif aklın toplumsal süzgeçlerle daha net algılama biçimi, zamanla bireysel aklın geri planda kalmasına olanak sağlamıştır. Özellikle kolektif aklın baskın ve otoriter gücü karşısında bireysel akli sorgulamanın zayıf kalması da bu tercihin oluşmasından etkili olmuştur. Böylece kolektif akıl toplumsal kültürün koruyucusu, toplumsal hafızanın oluşumu ve toplumsal yapının yöneticisi gibi önemli bir konum elde etmiştir.⁴³

41 Yasir Havrâni İktisadi düşünceye kaynaklık edebilecek İslam düşünürlerini ve ortaya koydukları iktisadi görüşleri ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Bu düşünürleri ve alana katkı sunan iktisadi görüşleri görmek için bkz: Yâsir Havrâni, *Masâdiru't-Turâsi'l-İktisâdi'l-İslâmi*, Jeddah: IIIT, 2000.

42 Ghazanfar, M., & Islahi, A. A. (2003). Explorations in medieval Arab-Islamic economic thought—Some aspects of Ibn Taimiyah's economics. In M. Ghazanfar (Ed.), *Medieval Islamic economic thought—Filling the Great Gap in European economics* (pp. 53–71). RoulledgeCurzon.

43 Harari, Yuval Noah, Hayvanlardan Tanrılara Sapiens, İnsan Türünün Kısa Tarihi, (Çev. Ertuğrul Genç). İstanbul, Kolektif Yayınları, 2015, 183-184.



İslam toplumu açısından Hz. Peygamberin risaleti ile İslam toplumunun kolektif akılı inşa edilmeye başlanmış ve bu birikim gelenek içerisinde sürekli beslenerek günümüze kadar ulaşmıştır.⁴⁴ Özellikle fıkhi, siyasi ve itikadi mezheplerin tasnifinde oluşan bu birikim kolektif akılla sistemleşmiş ve büyük bir bilgi zenginliğine dönüşmüştür. Dahası İslam geleneği içerisinde kolektif aklın ürettiği bilgi değere dönüşmüş, değer kolektif akılla paylaşılmış ve bu değer toplumsal hafıza olarak yine kolektif akılla yaygınlaştırılmıştır.⁴⁵

İslam toplumu içerisinde bireylere ait fikirlerin, dağınık yapıda bulunan görüşlerin, tecrübe ve deneyimlerin entelektüel bir biçime dönüşmesi, paylaşılarak ortak bir bilinç haline gelmesi kolektif akıl ile mümkün hale gelmiştir denilebilir. Kolektif akıl bu bağlamda; İslam geleneği içerisinde organize olmuş yapıların (mezhep, ekol, cemaat) organizasyon içerisindeki üyelerle beraber ortak bir metodoloji ile elde ettikleri tamamlanmış bilgiler şeklinde tanımlanabilir. İslam geleneği içerisinde temel şer'î deliller arasında yer alan ve fıkıh disiplini içerisinde önemli bir yer tutan "icmâ" kolektif aklın işletildiği mekanizmaya verilecek örneklerdendir.⁴⁶ Kur'an ve sünnetin anlaşılması ve yorumlanmasıyla herhangi

44 İslam tarihi serüveninde Hz. Peygamber'den itibaren kolektif aklın hâkim olduğu karar alma mekanizmaları ve ortak bilgi yönetim sürecinin işletilmesi göze çarpan bir husustur. Örneğin, hurmaların aşılması konusunda bireysel aklın kendisini ortak akla devretmesi, Uhud savaşında ordunun savunma mı yoksa saldırı mı yapacağı meselesi, bedir kuyularında ordunun konuşlandırılması gibi örnekler ortak aklın devrede olduğunu göstermektedir. Ayrıca vahyin doğrudan işaret mekanizmasına işaret ettiği de görülmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Nisa 4/59; Âli İmran3/ 104, 159; Şura 42/38.

45 Abdülmecid Şerefi, *el-İctihâdü'l-cemâi fî't-teşrii'l-İslâmî*, Doha: Dârü'l-Kütübi'l-Katariyye, 1996, 48-51.

46 İbrahim Kafi Dönmez, "icma", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2000, c. XXI, 417-31.



bir meselenin sonucuna ulaşma çabası olarak nitelendirilen icthad mekanizması, toplumsal sorunların çözümü için bir üst merteye değerlendirebileceğimiz icmâ'yı ortaya çıkarmıştır. Toplumsal istikrar ve güven açısından da değerli bir bilgi olarak görülen icmâ kolektif aklın en görünür biçimini oluşturmuştur.

İcmâ'nın fikirsel arka planında yatan temel sâiklere baktığından Kur'an'ın şûrâ'yı emretmesi,⁴⁷ Hz. Peygamberin istişare mekanizmasını bil fiil uygulaması, büyük sahâbelerin ortak akıl ve istişareye verdikleri önem İslam toplumunda kolektif aklın benimsenmesinde etkili olmuştur. Şûrâ mekanizması ise kolektif aklın sistematize edilerek uygulamaya konduğu müstakil bir kurumu ifade etmektedir.⁴⁸ Şura genel felsefi itibarıyla her bireye, kabileye, topluluğa, dine, ulusa ve daha geniş topluluklara içindeki değişimi aktif olarak etkileyebileceği bir imkân sunar. Aynı zamanda Şura, kolektif akıl ve bireye neyin en iyi olduğunu belirlemek için yeni/yenilikçi konuların değerlendirilebileceği güvenli ve proaktif bir ortam sağlar.⁴⁹ Bu bağlamda İslam iktisadı araştırmalarında bilgi üretim mekanizması olarak kolektif aklın işlevsel kılınması ve buna müsait olan epistemik yapı önemli bir avantaj olarak görünmektedir.⁵⁰ İslam iktisadının ontolojik yapısında var olan sorumluluk ve istişari karar alma prensipleri de ko-

47 Kur'an-ı Kerim, Şura Suresi, 38: "Onların işleri aralarında şura iledir".

48 Seyyit Ali Albayrak, "Kolektif İctihat ve Mahiyeti", *Ağrı İslami İlimler Dergisi*, sy. 5 (2019), 70-87.

49 Muhammet Yurtseven, *İslami Finans Sisteminin Küresel Mimarisi, Kurumları, Yapısal İşleyişleri ve Türkiye için Kurumsal Model Önerisi*, (Basılmamış DR Tezi), Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi SBE, 2021, 475.

50 Mustafa Bülent Dadaş, "Bir Fetva Belirleme Yöntemi Olarak Heyet İctihadı ve İslam Dünyasında Bu Amaçla Kurulan Fıkıh Meclisleri", *Bilimname*, c. 1, sy. 1 (2015), 311-42.



lektif aklın etkinleştirilmiş mekanizmalarıyla çok daha işlevsel hale gelebilecektir.

5. İslam İktisadı Araştırmalarında Kolektif Aklın İmkânı

İslam toplumunun yönetiminde, iş ve işlemlerinin düzenlenmesinde ve fıkıh merkezli bir hayatın inşa sürecinde bireysel karar alma süreçlerinin zamanla kolektif karar alma mekanizmalarına dönüşümü bir vakıdır. Bu dönüşümü ifade eden “kolektif ictihad” kavramı literatür içerisinde bireysel olmayı ifade eden; el-İctihâdu'l-Cemâ'î, heyet ictihadı, şûra ictihadı, grup ictihadı, kurumsal ictihad gibi terminolojik formlarla karşımıza çıkmaktadır.⁵¹

Tarihi süreç içerisinde modern anlamda kolektif aklın merkezinde olduğu karar alma mekanizmalarının ilk örneği 17.yy'da Hindistan'da ortaya çıkmıştır.⁵² Daha sonra kolektif aklın işlevsel olarak yer aldığı en önemli örnek olan *Mecelle-i Ahkam-ı Adliye* hazırlanmış ve hukuki anlamda oldukça etkili olmuştur.⁵³ Günümüzde ise Uluslararası Fıkıh Akademisi, Avrupa Fıkıh Konseyi ve Türkiye'de DİB Din İşleri Yüksek kurulunun İslam toplumunun ticari ve ekonomik fıkhi meselelerini çözüme kavuşturmak için sadece tek bir mezhep ekseninde değil de ekol sistematigi içerisinde kararlar kolektif akılla uygun çözümler üreterek fetva ve kararlar aldığı görülmektedir. İslam iktisadı araştırmalarında da

51 Osman Kuran, *Fıkıh Usûlünde Kolektif (Cemâ'i) İctihad: Tarihi ve Meşruiyeti*, (Yayınlanmamış YL Tezi), İstanbul: FSM, 2021, 42-43.

52 Ahmet Özel, “el-Âlemgîriyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1989, c. 2, 365-66.

53 Mehmet Akif Aydın, “Mecelle'nin Hazırlanışı”, *Osmanlı Araştırmaları*, c. 09, sy. 09 (1989), 31-50.



AAOIFI ve IFSB gibi bilgi alt yapı desteği sunan kuruluşlar, çoklu mezhep ve kolektif akıl ile bilgi üretmektedir.⁵⁴ Ayrıca İslami Finans Endüstrisinin düzenleme ve denetleme anlayışı oluşturan mekanizmalar da bireysel değil kolektif akıl ile yürütülmektedir. Bu bağlamda İslam iktisadı araştırmalarında kolektif aklın işletileceği alt yapı oluşmuş durumdadır.

İslam iktisadı araştırmalarında gerekli olan bilginin üretilmesi ve bunun kolektif akılla ortaya konması İslam iktisadının paydaşları tarafından da beklenen bir tavidir. Bireysel görüş ve önerilerle ortaya çıkan karmaşa paydaşlar tarafından da hoşnut karşılanmayan bir durum olarak önümüzde durmaktadır. Yapılan saha araştırmaları ve anketler İslam iktisadı araştırmalarında ortaya konan görüş ve önerilerin bireysel akılla değil de kolektif akılla ortaya konmasının gerekliliğini göstermektedir.⁵⁵

İslam iktisadı araştırmalarında gerekli olan bilgi üretimini tesis edecek ve rekabet avantajı sağlayıp hâkim iktisadi paradigma ile mücadele edebilecek anlayış ilk dönemlerde bireysel görüş ve önerilerle çözülmeye çalışılmış ancak zaman içerisinde bireysel görüşlerin etkiden daha çok bir kavram kargaşasına neden olduğu görülmüştür. Özellikle de İslam iktisadı araştırmalarının teroik zemini kurumsallaşma sürecine girince bireysel bilgi, var olan ihtiyacı karşılayamamıştır. Bu ihtiyacı gidermek adına kolektif bilgi üretimi için Uluslararası İslam Ekonomisi Konferanslarının birincisi 1976'da Mekke'de başlamış ve sırasıyla 1983'te İslamabad'da, 1992'de Kuala Lumpur'da, 2000'de Loughborough'ta, 2004'te Bahreyn'de,

54 Yurtseven, *İslami Finans Sisteminin Küresel Mimarisi, Kurumları, Yapısal İşleyişleri ve Türkiye için Kurumsal Model Önerisi*, 153.

55 BBDK-TKBB, "Katılım Bankacılığı ve Faizsiz Finans Çalıştay Raporu", Ankara: BDDK, 2013, 70-71.



2005'te Cakarta'da, 2008'de Cidde'de ve 12.cisi de 2020 İstanbul'da yapılmıştır. İslam İş Birliği Teşkilatı, İslam Kalkınma Bankası ve İslam ülkelerinin hükümetleri nezdindeki katkılarla düzenlenen bu milletlerarası toplantılar kolektif akılla İslam ekonomisinin güncel sorunlarını tartışmakta ve tavsiye niteliğinde kararlar alarak İslam ekonomisinin güncel sorunlarına çözümler üretilmeye çalışılmaktadır.⁵⁶

İslam iktisadı araştırmalarında kolektif aklın imkânı yukarıda zikredilen uygun alt yapı ve paydaşlar açısından bir talep ifade ettiğinden zorunlu bir gereksinim olarak nitelendirilebilir. Aynı zamanda bu İslam iktisadı araştırmaların teorisinin gerek epistemik gerekse teorik zemini açısından da gerekli bir durumdur. Çünkü İslam iktisadı araştırmalarında teorilerin kavramsallaştırılması veya bunların ifade biçiminin meşru bir zeminde ele alınması uygulama alanlarıyla uyumlu olmak zorundadır. Şayet bu uyum gerçekleştirilemiyorsa da kavramsal önermeleri yapacak olan akıl kolektif akıl olacaktır.

6. İslam İktisadı Teorisinin Kavramsallaştırılmasında Kolektif Akıl

Hâkim iktisadi paradigma yaklaşık 300 yıllık süreç içerisinde kendi dünya görüşünü merkeze alarak iktisadi öğretilere dayalı kavramlarını bilimsel paradigma dayatmasıyla kurgulamış ve nedensellik ilkesine bağlı kalarak tekamülünü gerçekleştirmiştir. Yaşadığımız dünyada ekonomiye ait bir kavramın tanımı, bağlamı ve muhtevası yine bu paradigmaya göre belirlenerek açıklanmakta, bunun dışındaki yaklaşımlar ise kabul görmeyecek kadar ötelenmektedir. Durum böyleyken

56 Sabahattin Zaim, "İslâm Ekonomisi ve İslâm Ülkeleri İşbirliği Sahasında Son 50 Yıldaki Gelişmeler", *İş Ahlakı Dergisi*, c. 3, sy. 5 (2010), 125-43.



hâkim paradigmaya meydan okumaya namzet olan İslam iktisadî teorisinin kendi kavramlarını üretmede nasıl bir metod izleyeceği ise halen netleşmiş değildir.

Bilimsel paradigmanın ve özellikle de doğa bilimlerinin metodolojisini doğrudan sosyal bilimlere aktarmanın imkânı bilim felsefesinde tartışılan bir konuyken İslam iktisadının metodik kaynağının yine bu bilimsel paradigmaya dayandırılma çabaları da apayrı bir problematik alanı ifade etmektedir. Ayrıca Müslüman aklın inşa edeceği İslam iktisadî epistemolojisinin, hâkim paradigmanın inşa ettiği bilim anlayışıyla temellendirilip temellendirilemeyeceği ise oldukça önem arz etmektedir. Ancak bilimsel paradigmanın ortak unsurları olarak ele alınacak metodik yaklaşımların:

- İslam iktisadî konusunda ele alınacak araştırma alanlarının kavranabilir özelliklerle ele alınması,
- İslam iktisadî araştırmalarında ele alınacak konuların tasviri,
- İslam iktisadî araştırma alanlarının tasnifi,
- İslam iktisadî araştırmalarında karşılaştırmaya dayalı ve sebep-sonuç ilişkisini de ele alan yaklaşım ve
- İslam iktisadına yönelik genel ilkelerin geliştirilmesi şeklinde değerlendirilmesi de mümkün olabilecektir.

Bilim, dayanakları iyi oluşturulmuş ve tanımlanmış bir lisandır önermesinden hareketle İslam iktisadî araştırmalarının kavramsallaştırma süreci yeterince olgunlaşmış değildir. Bunun en önemli nedeni ise sosyal bilimlerde olduğu gibi Batı entelektüel geleneği içerisinden beslenmesi ve bu yapının kendi içerisinde mündemiç olan epistemik sorunlardır. Dahası Batı entelektüel bilgi birikiminin Batı dışı unsurlara



uyarlanmaya çalışılmasından kaynaklı problemler de bu konuyu daha karmaşık hale getirmektedir. Batılı paradigmaya eklemlenme sorununu bir kenara bırakılırsa İslam iktisadı açısından kavramsallaştırma probleminin tek çözümü fıkıh ilminin birikimlerinden yararlanarak kolektif akılla epistemik çerçevesini oluşturmasıdır.

İslam iktisadı araştırmalarında kolektif aklın işletilmesi ve bu bağlamda oluşturulacak epistemik çerçevenin fıkıhla zorunlu ilişkisi kaçınılmazdır. Çünkü fıkıh ilminin usulü, işlevi, temel dinamikleri, mezheplerin sosyal-dini fonksiyonu, dini naslardaki anlamın tespit edilmesi ve yorumlanmasındaki yaklaşımları İslam iktisadının bilimsel paradigmasını oluşturacak kadar güçlüdür. Özellikle de İslam geleneğinin kolektif akılla dini nasların maksatlarını tarihi süreç içerisinde uygulamaya koyma birikimi İslam iktisadı araştırmalarına önemli bir avantaj sağlayacaktır.

İslam iktisadı araştırmalarında İslam geleneğiyle irtibat kurmanın da belirli bir metodolojiye ihtiyacı vardır. İslam iktisadının gelenek içerisinde beslenerek epistemik bir konum elde etmesi:

- Gelenekle sağlıklı bir ilişki kurulmasına,
- Gelenek içerisinde cereyan eden iktisadi olgu ve olayların yine kendi bağlamıyla değerlendirilmesine,
- İktisadi olgu ve olayların neden meydana geldiğinin bilinmesine ve
- Geçmişte cereyan edenin bugünle irtibatının kurularak nasıl uygulanacağını belirlenmesine bağlıdır.

Burada İslam geleneği birikiminin İslam iktisadı araştırmalarında “olduğu gibi kullanılması” veya “tümüyle reddedilerek



modern anlayışla inşa etme eğilimi” literatür içerisinde dikkat çekmektedir. Bu ikilemden herhangi birinin tercihi İslam iktisadı araştırmaları açısından ciddi sorunları beraberinde getireceğinden bilgi üretiminde kolektif aklın süzgecinden geçmiş bir yaklaşıma ihtiyaç vardır. Çünkü İslam iktisadı araştırmalarında güncelin meselelerine gelenekle bağlantı kurularak çözüm üretme yaklaşımı en makul tavır olacaktır.⁵⁷

7. İslam İktisadı Araştırmalarında Fıkıh ve Kolektif Akıl İlişkisi

İslam düşüncesinin ilk dönemlerinde kelim ilmi model bilim (paradigma) olma görevini üstlenmiş ardından da tedvin ve tasnif döneminde yürütülen yoğun gayretlerle fıkıh ilmi daha da sistemleşerek yönetsel açıdan diğer ilimlere hucdet mesabesinde olmuştur. Fıkıh biliminin meselelerdeki yaklaşım biçimi emsale alınıp diğer bilimlerin geliştirilmesi yaklaşımı İslam düşüncesinin hicri üçüncü asırdan sonra bilimsel usulünü/metodolojisini ifade etmektedir.⁵⁸

Fıkıh ilminin hem usule hem de furû‘a ait mevzusu, mabâdîleri, mesâîli ve gayesi Hz. Peygamberin vefatından itibaren İslam alimlerince geliştirilmiş, tedvin ve tasnif döneminin birikimini de yanına alarak ekoller içerisinde ortaya koyduğu yöntemlerle İslam düşünce geleneğinde güçlü bir konum elde etmiştir. İslam’ın ilk dönemlerinden itibaren ortaya konulan ilmi birikimden neşet eden İslam iktisadı, fıkıh ilminin

57 Hacı Yunus Apaydın, *Din ve Fıkıh Yazıları*, Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018, 85-119.

58 Hayrettin Karaman, “Fıkıh”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1996, c. 13, 1-14; Ömer Türker, “Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf, İslâm Felsefesi”, *İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi*, İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2016, 331-73.



içerisinde disiplinize olmuş ve modern döneme kadar hem literatürü fıkıh külliyatından hem de teorisyenlerinin çoğunluğu fukahadan oluşmuştur. Çünkü sosyal hayatı düzenleme görevini üstlenen fıkıh ilminin incelediği önemli alanlardan birisi de iktisadi olgular/olaylar olduğundan yaşadığı dönemin sorunlarına kitap, sünnet, icma' ve kıyas gibi aksiyomların rehberliğinde içtihatlar yaparak çözümler sunmuştur.⁵⁹

İslam iktisadının temelini teşkil eden bu çözümlerin şer'i ameli hükümler ile fıkıh tarafından kayıtlanmış olması İslam iktisat düşüncesi ile fıkıhın ontolojik ve epistemik ilişkisini zorunlu kılmıştır.⁶⁰ Bilgi felsefesi açısından ortaya çıkan bu zorunlu ilişki fıkıhın ortaya koyduğu kavramsallaştırmaların, tanımlamaların, çözümlenmelerin ve değer atfetmelerin "kesin bilgi" ifade edip etmeyeceği meselesinin çözümü, günümüzde kolektif aklın devreye alınarak ilke ve yöntemlerle -mezheplerin genel sistematığı- çerçeve içerisine alınmasını gerekli kılmaktadır.

Bilginin metafizik ilkelerle uyumlu olması klasik düşünce ve İslam geleneğinde temel şart olduğundan fıkıhın ürettiği bilgi de -ilahi irade kaynaklı olmasından ötürü- kesinlik ifade eder. Çünkü olgunun gayesi/illeti ortaya konmuşsa (klasik düşüncede illet: madde, suret, fail ve gaye) İslam geleneğinde ve klasik düşüncede bu aksi alınamayacak bir idraki oluşturur ve kesin bilgi ifade eder. Fıkıh bu illetleri kullanarak olgusal tanımlar yaptığından ve dahası değer atfettiğinden yöntemsel

59 Mürteza Bedir, "Kur'an ve Sünnet Söylemi, Fıkıh Usulü ve İchtihat: Modern Nassçılığın Doğuşuna Dair bir İzah Denemesi", *Modernleşme Protestanlaşma Selefleşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*, ed. N. Kızılkaya, N. Özaykal, İstanbul: İsar Yayınları, 2019, 19-60.

60 Eyüp Said Kaya, "Modern Dönemde Fıkıh İlminin Temel Meseleleri", *Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meseleleri*, ed. Tahsin Görgün, İstanbul: İSAM / İslam Araştırmaları Merkezi, 2007, 151-63.



açından bilgi ifade etmesinde herhangi bir tartışma söz konusu değildir. Ancak modern dönem anlayışında gaye ve fail illetinin ortadan kaldırılıp illetin sadece madde ve surete indirgenmesi (matematiksel fizik) ve yerine de kuvve (güç) ilkesinin ikame edilmesi metafiziği ortadan kaldırmış ve bilginin değerden bağımsız bir forma dönüşmesine de kapı aralamıştır. Halbuki fıkıhın modern dönem sosyal bilimlerin ifade ettiği görevin çok çok ötesinde işlevsel bir yönü vardır ve olgusalıdır. Fıkıhın hem değer atfedip hem de olgusal hakikatleri ortaya koyması sadece olgunun İslamlaştırılması değil aynı zamanda sosyal bilimlerin görevi olan “tanımlama / kavramsallaştırma” mesuliyetini de yerine getirmektedir.⁶¹ İslam geleneğinde bu açıdan sosyal bilimlerin fıkıh ilmi yerine ikame edilmesi veya fıkıh varken sosyal hayatı düzenleyen başka bir ilme ihtiyaç duyulması hiçbir zaman gündeme gelmemiştir. Çünkü sosyal bilimlerin yaşadığı krizler -olgunun değerden bağımsız bir şekilde idrak edilme çabası- sorunlara çözümler üretmeye engel olmaktadır. Şayet değerden bağımsız bir şekilde düşünülmezse modern dönem sosyal bilimlerin anlayışının İslamlaştırılmasının imkânı veya İslam geleneğince kabulünün mümkün olduğu gündeme gelebilir.⁶² Nitekim Muhammed İkbâl, Fârûkî, Fazlurrahman, Câbirî, Hasan Hanefî ve M. Arkoun gibi son dönem İslam düşünürlerinin düşünce geleneğimizdeki yöntem ve metotların yenilenmesini talep ederek

61 Türker, “Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf, İslâm Felsefesi”, 331-73.

62 Ali Yaşar Sarıbay, “İslami Sosyoloji Postmodern Bir Sosyoloji Mi?”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 7, sy. 2 (1994), 123-30; Vehbi Bayhan, “Sosyal Bilimlerde ‘Objektiflik’ Efsanesi”, *Mukaddime*, c. 7, sy. 2 (2016), 217-42.



çağdaş sosyal bilimlerle uzlaştırma çabaları da bunun imkân dahilinde olduğunun bir göstergesidir.⁶³

Bu bağlamda İslam iktisadı araştırmalarında genel ve geçerli bir beyanda bulunmanın en temel şartı, bu birikime sahip çıkılarak ortak bir aklın devreye sokulmasıdır. Aksi takdirde İslam iktisadı araştırmalarında ortaya konan beyanların kesin bilgi ifade etmediğinden hareketle değersizleştirilmesi ve ilkelerin ihmal edilerek İslam iktisadı araştırmalarının geliştirilme süreci sekteye uğrayacaktır. Dahası İslam iktisadı araştırmalarının temel kaynaklarının sahipsiz anlamı yitirilecek, dini metinlere istenileni söyletme tehlikesi ortaya çıkacak, geleneğin inşa ettiği birikim seçmece yöntemlerle şahıslar bazında hoyratça kullanılabilir hale gelebilecektir.

İslam iktisadı araştırmalarında kolektif aklın devreye alınarak geleneğin fıkhî birikimini güncelle taşıyarak hem ilkesel bir duruş hem de İslam iktisadının piyasaya doğrudan entegrasyonunun önüne geçecektir. İslam geleneğinin bilgi birikiminden nasıl ve ne denli yararlanılacağına belirlemede kolektif aklın etkinleştirilmesi ve buna bağlı olarak ortaya çıkan yapılanmalar; mezhepler üstü, akademik yaklaşım, gelenekçilik, prütin İslam anlayışı gibi son dönemlerde ortaya çıkan fundamentalist söylemlerin oluşumuna da engel olabilecektir.

8. Değerlendirme

İslam iktisadı araştırmaları, beslendiği kaynak olarak metafizik alanı kabul eden ve bunu benimseyen, kolektif aklın işlevsel hale getirilmesiyle de adil ve ahlaklı bir toplum düzeni oluşturmayı hedeflemek adına iktisadi olgu ve olayları

63 İlhami Güler, "İslami İlimler" ve Sosyal Bilimlerin "İslami"liği Sorunu", *İslamiyat*, c. VI, sy. 4 (2003), 19-22.



inceleyen her türlü çabayı ifade etmektedir. Bu açıdan ortaya konulan her türlü gayretin bilimsel ve aynı zamanda İslâmi olduğu kabul edilmelidir. İslam iktisadı araştırmaları, aklın geçmişe ve yorumun/lafzın egemenliğine tahakküm ettirilmesi ile pozitivismin tanrı ve ahireti (metafizik) yok sayarak bilim yapma usulüne sıcak bakmamaktadır. İslam iktisadı araştırmalarında bilginin üretimi hem kadim geleneği hem de modern yöntemleri mecz etmek suretiyle kolektif aklın etkin kullanımına imkan verecek mekanizmalarla mümkündür. Bu açıdan İslam iktisadı bilginin, ahlakın veya olgusal hakikatlerin evrenselliğini kabul ederek köklerindeki yöntem ve metodun yenilenmesiyle dünyanın ortaya koyduğu birikime katkı sunmayı amaç edinmektedir.

İslam iktisadı araştırmalarında kolektif aklın bireysel akla öncelenmesi İslam geleneği ile sağlıklı ilişkilerin kurulmasına, gelenek içerisinde ontolojik olarak var olan iktisadi olgu ve olayların kendi bağlamlarıyla sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesine, günümüz iktisadi olgularının ve buna bağlı olarak cerayan eden olayların anlaşılmasına ve bugünle irtibatının kurularak nerede nasıl uygulanacağına olanak sağlayacaktır. Ayrıca İslam iktisadı araştırmalarında fıkhi birikimin ortaya koyduğu kavramsallaştırmaların, tanımlamaların, çözümlemelerin ve değer atfetmelerin İslam iktisadı açısından “kesin bilgi” ifade edecek mahiyettedir. Bu bağlamda İslam iktisadına dair konuların kesin bilgiye dayalı çözümü için kolektif aklın devreye alınması, ilke ve yöntemlerle -mezheplerin genel sistematığı- konuların metodolojik çerçeve içerisinde değerlendirilmesi gerekmektedir.

İslam iktisadı araştırmalarından bilgi üretiminin hangi mekanizma ile sağlanacağı konusu belirsizliğini korumaktadır.



Bireysel aklın İslam iktisadı araştırmalarında daha hakim olduğu anlaşılmaktadır ve bu konuda da ortak bir metodoloji tesis edilememiştir. Günüümüz şartları ve yaşanan sosyo-ekonomik gelişmeler dikkate alındığında İslam iktisadı araştırmalarında şer'i temellere olan ihtiyaç daha da artmıştır. şer'i yaklaşımların da bireysel içtihatlardan daha ziyade kolektif akılla ele alınan kurumsal içtihatlarla el alınmasını gerekliliği ortaya çıkmıştır.

Kaynakça

- AÇIKGENÇ Alparslan, "Bilgi Epistemolojisine Yeni Bir Yaklaşım", *Bilimname II*, c. 1, sy. 2 (2003), 53-74.
- AHMED Abdel-Rahman Yousri, "Methodological Approach to Islamic Economics : Its Philosophy, Theoretical Construction and Applicability", *Theoretical Foundations of Islamic Economics*, Islamabad: IITI, 2002, 19-58.
- ALBAYRAK Seyyit Ali, "Kolektif İctihat ve Mahiyeti", *Ağrı İslami İlimler Dergisi*, sy. 5 (2019), 70-87.
- APAYDIN Hacı Yunus, *Din ve Fıkıh Yazıları*, Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018.
- ARİF Ersoy, "İslam İktisadı ve İktisadi Yapısı: İnsan Merkezli Fitri İktisat ve İktisadi Yapısı", *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi (İEFD)*, c. 1, sy. 1 (2015), 37-64.
- AYDIN Mehmet Akif, "Mecelle'nin Hazırlanışı", *Osmanlı Araştırmaları*, c. 09, sy. 09 (1989), 31-50.
- BAKAR Osman, *Gelenek ve Bilim İslam'da Bilim Tarihi ve Felsefesi Üzerine*, çev. Ercüment Asil, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003.
- BAKAR, Osman, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, çev. Ahmet Çapku, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- BAYHAN Vehbi, "Sosyal Bilimlerde 'Objektiflik' Efsanesi", *Mukadime*, c. 7, sy. 2 (2016), 217-42.



- BBDK-TKBB, “Katılım Bankacılığı ve Faizsiz Finans Çalıştay Raporu”, Ankara: BDDK, 2013.
- BEDİR Mürteza, “Kur’an ve Sünnet Söylemi, Fıkıh Usulü ve İctihat: Modern Nassçılığın Doğuşuna Dair bir İzah Denemesi”, *Moderneleşme Protestanlaşma Selefileşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*, ed. N. Kızılkaya, N. Özaykal, İstanbul: İsar Yayınları, 2019, 19-60.
- BULTMAN Rudolf, “Varsayımlar Olmaksızın Yorum Mümkün müdür?”, *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi*, çev. Ayşe Çil, c. 11, sy. 2 (2013), 275-82.
- CEVİZCİ Ahmet, “Bilgi”, *Büyük Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Say Yayınları, 2017ss. 162-63.
- CEVİZCİ Ahmet, “Bilgi ve Bilim”, *Büyük Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Say Yayınları, 2017ss. 284-93.
- CHAPRA M. Umer, “The Islamic Vision of Development in the Light of Maqāsīd Al-Sharī‘ah”, Jeddah: Islamic Research and Training Institute Islamic Development Bank, 2008.
- ÇAĞIRICI Mustafa, “Zan”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2013, c. 44, 120-22.
- DADAŞ Mustafa Bülent, “Bir Fetva Belirleme Yöntemi Olarak Heyet İctihadi ve İslam Dünyasında Bu Amaçla Kurulan Fıkıh Meclisleri”, *Bilimname*, c. 1, sy. 1 (2015), 311-42.
- DEMİR Ömer, *Bilim Felsefesi*, Ağaç Yayıncılık, 1992.
- DEMİR Ömer, “Normatif-Pozitif Ayrımının Sosyal İşlevi ve Pozitif İktisat”, *Eskişehir Anadolu Üniversitesi İİBF Dergisi*, c. X, sy. 1 (1992), 97-108.
- DÖNMEZ İbrahim Kafi, “icma”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2000, c. XXI, 417-31.
- DURALI Şaban Teoman, *Felsefe-Bilim Nedir*, II., İstanbul: Dergah Yayınları, 2009.
- DURALI Şaban Teoman, *Felsefe-Bilimin Doğuşu*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2011.



- DURALI Şaban Teoman, *Sorun Nedir?*, II., İstanbul: Dergah Yayınları, 2011.
- GÜLER İlhami, “İslami İlimler’ ve Sosyal Bilimlerin ‘İslami’liği Sorunu”, *İslamiyat*, c. VI, sy. 4 (2003), 19-22.
- HAVRÂNÎ Yâsir, *Masâdiru’t-Turâsi’l-İktisâdi’l-İslâmî*, Jeddah: IIIT, 2000.
- İBN ARABÎ, *Fûsusu’l Hikem*, Beyrut: Dâru’l Kitâbi’l- Arabi, 1980.
- KALIN İbrahim, “Dinî ve Bilimsel Enstrümentalizm, Çıkmazlar, Çözüm Arayışları”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, c. 1, sy. 1 (1996), 107-18.
- KARAMAN Hayrettin, “Fıkıh”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 44 cilt, İstanbul: TDV Yayınları, 1996, c. 13, 1-14.
- KARLIĞA Bekir, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- KAVAS Zerrin Oral, “Kant’ın Eleştirel Felsefesine Parmenides ile Platon’un Etkisi”, *Felsefe Dünyası*, c. 2, sy. 30 (1999), 76-79.
- KAYA Eyüp Said, “Modern Dönemde Fıkıh İlminin Temel Meseleleri”, *Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri*, ed. Tahsin Görğün, İstanbul: İSAM / İslam Araştırmaları Merkezi, 2007, 151-63.
- KURAN Osman, *Fıkıh Usûlünde Kolektif (Cemâ’i) İctihad: Tarihi ve Meşruiyeti*, (Yayınlanmamış YL Tezi), İstanbul: FSM, 2021.
- LEVENT Adem, “Kurumlar ve İktisadi Gelişme: Timur Kuran’ın İslam Ekonomisi Yaklaşımının Metodolojik Analizi”, *İnsan & Toplum Dergisi*, c. 9, sy. 1 (2018), 1-22.
- ONAT Hasan, “Bilgi, Bilim ve Bilimsel Yöntem”, *İslam Bilimlerinde Yöntem*, Ankara: Ankara Üniversitesi Açık Ders Yayınları, 2016, 1-31.
- ÖZEL Ahmet, “el-Âlemgîriyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 44 cilt, İstanbul: TDV Yayınları, 1989, c. 2, 365-66.
- ROSENTHAL Franz, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, I., Boston/Leiden: Brill, 2006.
- SARIBAY Ali Yaşar, “İslami Sosyoloji Postmodern Bir Sosyoloji Mi?”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 7, sy. 2 (1994), 123-30.



- ŞEREFİ Abdülmecid, *el-İctihâdü'l-cemâi fi't-teşrii'l-İslâmî*, Doha: Dârü'l-Kütübî'l-Katariyye, 1996.
- TAĞMAN Ertan, "İslam Epistemolojisi Üzerine Bir İnceleme", *Dört Öge*, sy. 6 (2014), 71-86.
- TAYLAN Necip, "Bilgi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1992, c. 6, 157-61.
- TÜRKER Ömer, "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf, İslâm Felsefesi", *İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi*, İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2016, 331-73.
- ÜLKEN Hilmi Ziya, *Genel Felsefe Dersleri*, İstanbul: Ülken Yayınları, 2000.
- ÜLKEN Hilmi Ziya, *Varlık ve Oluş*, II., İstanbul: Doğu-Batı Yayınları, 2014.
- YAKUBOĞLU Kenan, "Bilgi-Bilim, Bilgi-İnanç İlişkisi", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, c. II, sy. 3 (2004), 25-33.
- YAR Erkan, "Hz. İbrahim ve Akılcı Metodu", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi*, c. 4, sy. 2 (2009), 87-104.
- YILDIRIM Cemal, *Bilim Felsefesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.
- YURTSEVEN Muhammet, *İslami Finans Sisteminin Küresel Mimarisi, Kurumları, Yapısal İşleyişleri ve Türkiye için Kurumsal Model Önerisi*, (Basılmamış DR Tezi), Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi SBE, 2021.
- YURTSEVEN Muhammet, Haluk SONGUR, "İktisadi Düşünce Tarihinde Yöntem & İslam İktisat Tarihinde Dönemlendirme Sorunu", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 39 (2021), 291-323.
- ZAİM Sabahattin, "İslâm Ekonomisi ve İslâm Ülkeleri İşbirliği Sahasında Son 50 Yıldaki Gelişmeler", *İş Ahlakı Dergisi*, c. 3, sy. 5 (2010), 125-43.
- ZARQA Muhammad, "Islamization of Economics: The Concept and Methodology", *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics*, c. 16, sy. 1 (2003), 3-42.

Immanuel Kant'ın Epistemolojisinde Vahyin Makullüğü



Adem AKMAN¹

Orta çağ Avrupa'sında Kilise tarafından dönemin insanların dine ve kutsala yaklaşımının rasyonel bir düzleme taşınmasına engel teşkil edecek yasaklamalar konulması, bireylere zoraki imanın dayatılması ve bazı akıl yürütmelerin susturulması gibi birçok etken akıl-iman çıkmazına yol açmış ve bu durum Rönesans ile başka bir boyuta taşınmıştır. İnsanlarda var olan bastırılmış duyguların açığa çıkması ve rasyonalizmin önünde engel teşkil edecek her türlü otoritenin yeniden gözden geçirilmesi, kaçınılmaz olarak Reformu getirmiş ve akıl yürütmelerin Kilise'nin denetiminde ve dine hizmet ettiği ölçüde gerçekleştiği gelenek yerle bir edilmek istenmiştir.

Aydınlanma ile birlikte, Kilisenin tahakkümü olabildiğince azalmış ve insanlar baskıya maruz bırakılan zihinsel eylemlerini en sert hali ile ortaya koymaya başlamışlardır. Orta çağ din anlayışının dayattığı öğretilerin büyük ölçüde hatta kimilerince tamamen yanlışlandığı, yok sayıldığı ve pozitivist

¹ Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı Doktora Öğrencisi, akman.adem@outlook.com



düşüncenin yaygınlık kazandığı bir döneme girilmiştir. Bahsi geçen dinî düşünceye yönelik radikal dönüşüm etkisini göstermiş ancak bazı düşünürler bilimde empirist yaklaşımı benimsemesine rağmen, kutsal kabul ettikleri Kilise öğretilerini tamamen görmezden gelememişlerdir. Aydınlanma dönemi ve sonrasında dindar bireyler için dinî haklılaştırmalar gerekli görülmüş ve rasyonalizm, fideizm gibi dine yönelik tutumu ifade eden yeni kavramlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Bazıları dinî öğretileri değerlendirme esnasında katı rasyonalist bir tavır sergilerken bazıları da rasyonalizmi bilim ile sınırlandırmış ve dine yönelik fideist (imancı) bir tavır takınmıştır.

Orta çağın dayattığı düşünsel süreç, Aydınlanmadan hemen sonraki dönemde yaşayan “İmana yer açmak için bilgiyi inkâr etmek zorunda kaldım” diyen Immanuel Kant’ın da selefleri gibi akıl-iman dikotomisini görmezden gelmeyişi ve bu ikili arasında kısmen de olsa uzlaşımca denebilecek bir tavır sergileyişinin sebebini gizil olarak barındırır. Hristiyan bir geleneğe doğan Kant, “Tanrı” ve dolayısıyla “vahiy” kavramlarını onların toplumsal etkilerini de dikkate alarak incelemiştir. Biz de bu çalışmamızda Kant’ın genelde dine, özelde ise vahye yaklaşımını deskriptif bir tarzda incelemeye çalışacağız. Bu sebeple öncelikli olarak dinî malumat anlamında ilk muhatapları olan dindar ebeveynlerinin manevî hayatlarını şekillendiren Hristiyanlık dinindeki vahiy anlayışına çok kısaca değineceğiz. Ardından ise Kant’ın konuya yönelik yaklaşımını ortaya koyacağız.

1. Hristiyanlıkta Vahiy

Vahiy, özellikle semavî dinlerin temel kavramlarından biri olmakla birlikte, o dinin Tanrı, kutsal, ibadet gibi birçok



inançlarının anlaşılması konusunda hayati bir değer taşır. Dinin yaşanması konusunda da oldukça önemli bir dinamiktir. Nitekim öğrenen-öğreten ilişkisi bağlamında değerlendirilebilen ve bir bilgi kaynağı olarak kabul edilen vahyin anlaşılması bahsi geçen dinin anlaşılması için birincil kaynak olup, inananları yönlendiren bir rehberdir. İnananların vahye yaklaşımları ise, dine yaklaşımlarını da belirler. Nitekim kelmacı ve filozofun yaklaşımı gibi İslami disiplinler arasında dahi vahye yaklaşım değişiklik göstermiştir. Bu sebeple tek bir dine yönelik aynı toplumda farklı din yaklaşımları dolayısıyla vahyin farklı yorumları gözlemlenmiştir. Vahyin karşılığı olan *revelation* kelimesi İngilizce de “bilgiyi insana ilahi ve tabiatüstü bir şekilde bildirmek ve açıklamak anlamlarında kullanılır.² İnsan ise, açıklanan veriyi zihninde yorumlar ve bilginin zihninde oluşturduğu çağrışımlar vesilesiyle kendi anlayışını oluşturur.

Kant’ın ilk karşılaştığı inanç sistemi olarak üç büyük din-den biri olan Hristiyanlık, hareket noktası itibari ile İslam’dan ve Yahudilikten farklıdır. Diğer İbrahimî dinlerin aksine Hristiyanlıkta peygamber, vahyin dışında kalmaz. Onlara göre vahiy ve kelam İsa’nın bizzat kendisi olup, ete kemiğe bürünmüş halidir. İsa, Tanrı’dan gelen her türlü emri, hal ve kal ile kendi hayatına dönüştürmüş ve eylemsel bir tebliğ yöntemi benimsemiştir. Hristiyanlar için İsa’nın doğumu, ölümü, ölümden dirilişi ve tekrar dünyaya geleceği beklentisi, İsa’nın vazalarından çok daha önemlidir.³

2 Recep Kılıç, “Vahiy ve Mucize”, *Din Felsefesi El Kitabı*, ed. Recep Kılıç, M. Sait Reçber (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 217-218.

3 Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi* (Isparta: Fakülte Kitapevi, 2016), 288.



Tanrı, İsa ve Kutsal Ruh üçlemesinden oluşan dinin temel inanç sisteminde üç tanrısal varlığın cevher ve mahiyet birliği söz konusudur. Bu inanç sisteminde, ebedi, her şeyi muktedir, her şeyi bilen, mutlak kudret sahibi, evrende var olan her şeyden haberdar bir Tanrı tasavvuru vardır. Aynı zamanda hayatı ihsan eden Tanrı, merhametli ve oldukça bağışlayıcıdır. Hristiyanlara göre Tanrı, insanları yargılama yetkisini İsa'ya devretmiştir. İsa ise, Tanrı'nın evlatlığı değil, gerçek oğlu misyonuna sahiptir.⁴

Tüm bunlarla birlikte birçok din felsefesi eserinde Hristiyanlıkta İsa merkezli bulunan vahyin mahiyetine ilişkin araştırmalar yapılmıştır. Bu konuda özellikle iki anlayış dikkati çeker. Bunlardan ilki önermesel denilen, önerme ve doktrin merkezli vahiy anlayışıdır ki bu anlayışa göre, vahiy, tanımında da belirtildiği gibi, doğru önerme ve doktrinlerin Tanrı tarafından insana bildirilmesidir. Geleneksel vahiy tanımıyla benzer görüş benimseyen bu yaklaşım, Hristiyanlar arasında da geleneksel muhafazakar olanlar ve liberal olanlar arasında farklılık gösterir. Zira muhafazakâr Hristiyanlara göre, Tanrı, *Kitab-ı Mukaddes* yazarlarına yazacakları kelimeleri bire bir göndermiştir. Liberal olanlar da muhafazakârlar gibi gönderilen şeyin mahiyetinin hakikat olduğunu kabul etseler bile, Tanrı'nın yazıcıların bazı hakikatleri kavramalarına yardımcı olduğunu ancak onların bu hakikatlerden anlayabildikleri kadarını, anladıklarını ve ardından yazıya döktüklerini savunurlar.⁵

4 Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, 288; Ahmet Hikmet Eroğlu, "Hristiyanlık", *Dinler Tarihi El Kitabı*, ed. Baki Adam (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 138-193.

5 Kılıç, "Vahiy ve Mucize", 225.



Bir diğer vahiy anlayışı ise, kişisel/personal vahiy olarak isimlendirilen köklerini Luther, Calvin ve takipçilerinde bulan ve vahyin önerme formunda bulunan bir dizi hakikat değil, aksine Tanrı'nın bizzat kendisi olduğunu savunan yaklaşımdır.⁶ Bu yaklaşım yukarıda da belirttiğimiz gibi vahyin bizzat Tanrı'nın kendisini İsa'ya hulul ederek gerçekleştirmesi şeklinde anlaşılabilir.

Bahsedilen bilgilerden yola çıkacak olursak, Kant'ın karşılaştığı ilk Tanrı kavramı, teistik dinlerde yer alan kişisel Tanrıdır. Bahsi geçen Tanrı, evren ile yoğun bir irtibat halindedir. Dolayısıyla bu inanç sisteminde metafizik ve fizik alanları arasında ontik anlamda -zatı gereği-mutlak bir ayırım söz konusu olmayıp⁷ epistemik bir muğlaklık dikkati çekmektedir. Bu durum Kant'ın numen-fenomen ayırımında ayrıca önem kazanacak, epistemolojiyi düşünce sisteminin merkezine yerleştiren Kant için fizikî ve fizik ötesi varlıkların bu denli iç içe olması düşüncesi itibar kaybedecektir.

2. Numen-Fenomen Kısacasında Epistemolojinin Yeniden İnşası: Sentetik A priori Bilgi

Epistemolojik değerlendirmelerin bir çıkış noktası olarak karşımıza çıkan numen-fenomen ayırımının, Kant'ın kendisine sorduğu “neyi bilebilirim?” soru(s/n)unun bir ürünü olduğu söylenebilir. Nitekim bilebileceklerimizin sınırı belirlenirse, bilmemizin mümkün olmadığı verilerin bulunduğu bir alan ortaya çıkar. Bilebileceğimiz alanın nesnelere ise

6 Kılıç, “Vahiy ve Mucize”, 226.

7 Nitekim Meta-fizik alanın konusu olan Tanrı'nın bedenleşmesi, kanaatimizce ontolojik anlamda insan-Tanrı arasında bir kurbiyetin söz konusu olduğuna işaret eder.



ne ölçüde bilinebileceği sorusu “neyi bilebilirim” ile birlikte “neyi ne kadar bilebilirim” sorununu ortaya çıkarır.

Russell’a göre, Kant’ın en önemli eserlerinden biri olan *Saf Aklın Eleştirisi* adlı kitabının öncelikli amacı, insan bilgisinin deneyimden/tecrübeden öteye gidemeyeceğini ancak yalnızca deneyimden de elde edilemeyeceğini göstermektir. Bilgimizin bir bölümünü oluşturduğunu öne sürdüğü *a priori* bilgi ise mantığı kapsadığı gibi, mantıksal akıl yürütmelerden çok daha fazlası olarak karşımıza çıkar.⁸ Aynı zamanda mantıqçı kimliği ile de bilinen Kant, kurduğumuz önermeleri sentetik-analitik ve *a priori*-aposteriori (empirik) gibi birbirleri ile zıt görünen farklı türler altında kategorize eder.⁹

Bu taksimi irdelemeden önce Kant’ın insan zihnine ve dış dünyaya yaklaşımını incelemek yerinde olacaktır. Ona göre bilgiyi elde etmek için ihtiyacımız olan zihin ve duyu verileridir. Dış dünyanın (*outer world*) bizlere sunduğu yalnızca duyu verileridir ve zihnimiz sayesinde onları uzay ve zamanda düzenleyerek deneyimlerimizi anlamlandırabiliriz. Ancak zihin ve duyu verilerinin ötesinde, zaman ve mekânda olmayan “kendinde şeyler” diye tabir ettiği birtakım olgular vardır ki bunlar Kant’a göre ne cevherdirler ne de kategoriler ile tanımlanabilecek şeylerdirler. Bunlar duyularımıza neden olanlardır. Uzay ve zaman ise algımıza yön veren subjektif şeylerdir. Bu şeyler, sezginin (*anschauung*) formları olan *a priori* konseptlerdir. Uzay ve zaman ile birlikte on iki kategori olarak sınıflandırdığı *a priori* diğer konseptler de vardır. Bunlar üçlü dört kategori olarak karşımıza çıkar. Birincisi nicelik

8 Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy* (New York: American Bookstratford Press, ts.), 706.

9 Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2020), 39-48.



kategorisidir; birlik, çokluk ve bütünlük içerir. İkincisi; gerçeklik, olumsuzlama ve sınırlandırmadan oluşan nitelik kategorisidir. Üçüncüsü ilişki/bağlantı dediğimiz nesnelere arasıya da bir nesnenin kendi bütünlüğü içerisinde bulunan cevher- araz, etki- tepki, karşılıklı olma kategorileridir. Son olarak modalite kategorisi karşımıza çıkar ve o da mümkünlük, varlık, gereklilik kategorilerini içerir.¹⁰ Dolayısıyla numen ve fenomen ayırımına temel hazırlayan Kant'ın çıkış noktası, deneyimlenen dış dünyadaki nesnelere ve onları bilebilmemize sebep olan algılarımızı yönlendiren kategorilerdir.

Kant felsefesinde uzay ve zaman gibi sübjektif olan bahsi geçen on iki kategori de duyu verilerimizi anlamlandırmada yardımcı olacak araçlardır.¹¹ Ancak dikkat edilmesi gereken bir husus şudur: Bu kategoriler ancak algımızın nesnesi olabilecek veriler için uygulanabilir. Russell'a göre kendinde şeyler olarak ayrıca vurguladığı şeylerde uygulanabilir olmasını düşünmemizi gerektirecek hiçbir sebep yoktur. Dolayısıyla Kant'ın da eserinin büyük bölümünü ayırdığı konu olan esas mesele, deneyimleyemediğimiz şeylerdir. Kant'a göre uzay ve zamanı deneyimimizin nesnesi olmayan şeylere uygulamadığımız gibi kategorileri de onlara uygulamayız. Böyle bir işe kalkıştığımız taktirde Kant'ın ifadeleri ile antinomiler ile karşılaşırız. Tez ve antitezini birlikte ifade ettiği dört antinomi sırası ile şu konular ile ilgilidir: evrenin başlangıcı, bileşik şeyler, nedensellik ve Zorunlu Varlık.¹²

Buraya kadar Kant açısından bilgi elde etme sürecindeki basamakları incelemiş olduk. Sırasıyla; duyu verileri, zihin,

10 Russell, *A History of Western Philosophy*, 707-708.

11 Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 67.

12 Russell, *A History of Western Philosophy*, 708-709.



uzay-zaman ve on iki tane olarak karşımıza çıkan ve algımızı yönlendiren kategoriler bu basamakları oluşturmaktadır. Tüm bunlar ancak empirik alanın konusu olan veriler ile ilişkilidir. Çünkü yukarıda da belirttiğimiz üzere uzay-zaman ve kategoriler ancak deneyimlenen şeyler için uygulanabilir. Dolayısıyla Kant felsefesinin temelinde karşılaşılan ilk şey deneysel yani empirik bilgi olmalıdır.

Empirik bilgi, adından da anlaşılacağı üzere, deneyimden öte başka bir araç gerektirmeksizin, tarih ve coğrafya gibi doğrudan algılarımız (duyularımız) ile elde edeceğimiz bilgilerdir. Kant'a göre bilimin yasaları da bu türden bilgilerdir. A priori bilgi ise, her ne kadar deneyim ile ortaya çıkıyor gibi görünse de başka bir menşei olabilecek bilgidir. Bir çocuk ikişer ikişer bulunan nesnelerin bir araya gelerek dördü oluşturduğuna dair deneyim ile kanıt getirirse de matematiğin önermelerini yani $2+2=4$ olduğunu öğrendikten sonra artık deneyimlemeye ihtiyaç kalmadan "4" ü kendiliğinden bulacaktır. Dolayısıyla ona göre matematiğin tüm önermeleri bu anlamda sentetik a prioridir¹³, bilimsel bilgi ise a posterioridir.¹⁴

Sentetik ve analitik ayırımında ise yeni bir bilgi veremeyen önermeleri analitik diye isimlendirirken¹⁵, deneyim ile elde edilen ve yeni bir bilgi sunduğunu düşündüğü önermeleri sentetik önerme kategorisinde ele alır.¹⁶ Evrende bulunan nedensellik yasasını değerlendirmeye alan Kant, bu yasanın analitik olmadığına dair Hume'un görüşlerine katılır ve o bu

13 Russell, *A History of Western Philosophy*, 707.

14 Roger Scruton, *A Short History of Modern Philosophy* (New York: Routledge, 1995), 135.

15 "Evli, bekar olmayandır" gibi. Bu tarz önermeler totoloji olarak da isimlendirilir.

16 "Su, 100 C derecede kaynar" gibi.



yasanın sentetik olmakla birlikte matematik ve geometri gibi a priori olduğunu iddia eder.

Kısaca ifade etmek gerekirse, sentetik apriori bilginin imkânı Kant'a göre empirik yolla elde edilen verilerin a priori bir kriterin süzgecinden geçirilerek bilgi (*justified true belief*) seviyesine ulaşmasıdır. Başka bir deyişle, aposteriori duyu algılarımızın verileri, apriori olan uzay, zaman ve on iki kategorinin yönlendirmesi ile bilgi düzeyine çıkar ve biz şeyin bilgisini böylece sentetik apriori bir şekilde bilebiliriz.

3. Tarihselden Akılsala: Kant'ın Vahiy Anlayışı

Kendisi Hristiyan bir ailede dünyaya gelen Kant toplumun en temel eğilimi olan Tanrı ve din gibi olguları felsefesinin konusu yapar. Kendisinden önce öne sürülmüş Tanrı kanıtlamalarını tek tek inceleyerek birçoğunu eleştirir ve neredeyse hepsine bir değerlendirme getirir. Aklın bizatihi kendisini de düşüncesinin nesnesi yapar ve Tanrı kanıtlamalarını ve aklın idelerini araştırır.

Ona göre ontolojik, kozmolojik fizyo-teolojik olmak üzere yalnızca üç çeşit Tanrı kanıtlaması vardır. Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük ise aklın -ahlâk ile ilişkilendirilme gibi- pratik değeri olan ideaları olup saf akıl bunları şekillendirmemiz için bize öncülük etmekle birlikte kendi başına onların gerçekliğini kanıtlamaktan uzaktır. İlginçtir ki Kant'a göre saf bir şekilde entelektüel olarak akli kullanmak da insanı yanlış düşürebilir. Onun doğru kullanımı, kişiyi ahlâkî maksime yönlendirmektir.¹⁷

17 Russell, *A History of Western Philosophy*, 710. Nitekim Kant'a göre bir kişi inanç ile ilgili şeylerde, rasyonelist, natüralist, saf rasyonalist ve süper natüralist olabilir. Eğer kişi, doğal dinin ahlaki açıdan zorunlu olduğunu



Akil ile birlikte bilginin kaynağı olarak kabul edilen ilahî kökenli bir başka yol daha vardır ki bu, Tanrı ve insanın iletişimini konu alan vahiydir. Bu konuyu incelerken Kant'ın bilgi anlayışını göz önünde bulundurmamak konunun derinliklerine nüfuz etmek bakımından gereklidir. Nitekim Kant'a göre insan bilgisi fenomenal alem ili sınırlıdır. Başka bir deyişle, Kant'ın felsefesinin temel dinamiklerinden biri olan insan bilgisinin metafizik alanı kapsamaması bir yana, doğüstü (*supernatural*) bir varlık ile iletişim düşüncesi, bahsi geçen empirik alemin konusu olmadığından Kant açısından oldukça anlamsız bir tartışma bir konusudur.

Kant felsefesinin üç temel çıkmazı olarak karşımıza çıkan bilginin sınırı, ahlâkın tanımı ve sınırı, imanın zemini görüşleri yine onun tarafından açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır. Görünür alem ile sınırlandırdığı bilginin yanı sıra ahlâkı da nesnel bilgiler ile temellendirerek evrensel hale getirmeye çalışmıştır. Kant felsefesinin üçüncü çıkış noktası olan imana gelince ise buna ilişkin konular metafizik meseleler ile yakından ilgili olduğu için “Tanrı vardır” gibi inançsal değeri bulunan önermelerin Kant tarafından nesnel bilgi sahasının dışında olduğunun savunulması kaçınılmazdır. İnsan, salt akli ile Tanrı'nın var olduğunu bilemez.

Kant, teologların İncil'e dayanarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalıştıklarını ve dahası onun doğasını dahi tartıştıklarını, ancak Tanrı'nın İncil aracılığı ile konuştuğunu

düşünüyorsa rasyonalist; aşkın bir varlık tarafından gönderilen ilahi bir vahyi inkar ediyor ise natüralisttir. Nitelikleri belirtilen bir vahyin zorunlu olmadığını ancak mümkün olduğunu düşünüyorsa saf rasyonalist; ancak din için böyle bir vahye inancın zorunlu olduğunu düşünüyorsa saf süper natüralisttir. Bkz. Immanuel Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, çev. Lokman Çilingir (Ankara: Elis Yayınları, 2021), 172-173.



kanıtlamadıklarını ve buna ihtiyaç da duymadıklarını belirtir. Çünkü bu tarihin konusu olmakla birlikte onu kanıtlamak da felsefenin işidir. Bununla birlikte her ne kadar teologlar ve dindarlar, İncil'in kutsal olduğunu düşünse de Kant'a göre İncil'in kutsal kökeni hakkında halka açık bir tartışmanın yapılması yersizdir. Nitekim ona göre bu alimlerin tartışması gereken bir mesele olduğu için halk açısından şüphe oluşturmaktan başka bir işe yaramaz. Teologlar da İncil'de yazılmayan hiçbir meseleyi ona atfetmemelidir.¹⁸ Bu durum İslam filozoflarından İbn Rüşd'ün havas-avam tasnifine benzetmekle birlikte, derin ilmi meselelerin avama doğrudan açılmaması gerektiği görüşünü destekler görünmektedir.

Vahiy düşüncesine tekrar dönecek olursak, bu kavram din felsefesinde tartışılan mucize probleminden ayrı değerlendirilemez. Nitekim vahiy de mucize gibi evrende var olan birtakım yasaların metafizik bir kaynak tarafından aşılması vasıtası ile insana bilgi aktarılmasıdır. Dolayısıyla mucizenin imkânı aynı zamanda vahyin de imkânı, kaynağı ve mahiyeti hakkında bizlere veriler sunar. David Hume'un nedensellik eleştirisi ile dogmatik uykusundan uyandığını dile getiren Kant, evrende herhangi bir yasa olup olmadığı üzerine düşünür. Ahlâkın kaynağı olarak gördüğü insan özgürlüğü bir yandan yasal düzenle sınırlandırılabilirken, diğer yandan Tanrı'nın evrenin işleyişine dair bir düzen koymuş olduğu düşüncesinden söz edilebilir.

Bilindiği üzere, semavî dinler özelinde vahiy, yalnızca insanların inanç ve ibadet sistemlerini oluşturmaz, aynı zamanda

18 Immanuel Kant, *The Conflict of Faculties*, çev. Mary J. Gregor (Erişim 08 Kasım 2022), 4. Erişim linki: <http://la.utexas.edu/users/hcleaver/330T/350kPEEKantConflictFacNarrow.pdf>



Tanrı tarafından insanlara sunulan ahlâkî doktrinlerin de büyük ölçüde kaynağıdır. Kant düşüncesinde ahlâkın özgürlük ile ilişkilendirildiği düşünüldüğünde, ciddi bir otonomi problemi ortaya çıkar. Tanımı gereği vahiy, her şeyi bilen, mükemmel, her şeye gücü yeten bir varlık tarafından insanlığa gönderilirse bu kabul, insanın, ahlâk yasaları konusunda başvuracağı otoritenin akıl mı ilah mı olduğu konusunda kişiyi mullakta bırakır. Yani, ahlâk, kaynağı itibari ile dinden neşet ediyorsa bu durum insan özgürlüğü düşüncesi ile çelişmekle birlikte, bir heteronomi durumu oluşturur.¹⁹

Dini, “özel olarak bakıldığında bütün ödevlerimizin ilahi buyruklar olarak bilgisidir”²⁰ şeklinde tanımlayan Kant’a göre, vahiy ile alakalı iki kavram söz konusudur. Bunlardan biri akıl dini (doğal din), ikincisi ise vahiydir (vahyedilmiş dindir). Akıl dininin kapsamı, ona göre, vahiyden daha özel olmakla birlikte, vahiy akıl dinini de içerecek bir kaplama sahiptir. Vahiy dini her ne kadar ilahî kaynaklı olup akıl dini ilk bakışta kaynağı itibari ile beşeri görünse de, Kant bu görüşü desteklemez. Nitekim ona göre akıl dini de vahiy gibi vahyedilmiş olup, bu iki vahiy biri öbürünü çevreleyen iki daire şeklinde karakterize edilebilir. Akıl dini dahili daire olup onu kuşatan daire vahyi simgelemektedir. Kant bu durumu kısaca şu sözler ile ifade etmektedir: “Vahiy ya harici ya da dahilidir. Harici bir vahiy iki türden biri olabilir: Ya (1) işler

19 Engin Erdem, “Kant’ın Vahiy Anlayışı Üzerine”, *AUİFD* XLVIII/2 (2007), 39.

20 Kant, *Salt Akılın Sınırları Dâhilinde Din*, 171-172; Immanuel Kant, *Religion Within the Bounds of Bare Reason*, çev. Werner S. Pluhar (Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2009), 168.



(fiiller) aracılığıyla ya da (2) sözcükler aracılığıyla. Dahili ilahi vahiy, kendi aklımız aracılığıyla Tanrı'nın bize vahyidir.”²¹

Kant, dahili vahiy olarak tanımladığı akıl dinine, aklın sıradan ve genel işleyişinde kullanmasından daha önemli ve daha özel bir kullanım şekli neticesinde ulaşılabileceğini belirtir. Yani Hristiyanların çoğu kez genel vahiy dediği vahiy formu Kant için akıldır. Harici vahyin ise insanları akli kullanmaya yönlendirdiği sürece değerli ve önemli olduğunu belirtir. Kant'ın insan bilgisinin imkânı ve sınırlarına dair görüşleri göz önünde bulundurulduğunda, insan zihninin harici vahiy olarak nitelendirilen geleneksel vahiy olan Tanrı'nın insan ile konuşması düşüncesini hiçbir zaman onaylayamayacağını ancak inkâr da edemeyeceğini savunur. Vahiy alan kişi hiçbir zaman kendisine gelen vahyin kaynağının Tanrı olduğunu bilemez ve bunu inkâr da edemez. Zira, insan zihni bu alanın bilgisine ulaşmaktan acizdir. Ayrıca, göklerden bir ses duyan insan da -her ne kadar ses duyu algılarımıza hitap ediyor olsa da- bu sesin Tanrı'dan geldiğini kanıtlayamaz. Dolayısıyla vahyin bir kısmının dahi olsa Tanrı'dan geldiğini hiçbir şekilde ispat edemeyiz. Tüm bunlara rağmen, Tanrı'nın insanlara vahiy göndermesi mümkün olup,²² sıfatlarının bir gereği olarak hakkıdır. Kısaca akıl, harici vahiy onaylayamadığı gibi inkâr da edemez.

Kant'a göre, harici vahiy, aklî vahyin içeremediği bir takım tarihsel, deneyimsel, olumsal gerçeklikleri içerir. Bu sebeple aklî vahiyden daha geniş olurken, evrensellik açısından değerlendirildiğinde ise, aklî vahiy daha da ön plana çıkar.

21 Kelli S. O'Brien, "Kant and Swinburn on Revelation", *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Cristian Philosopher* 17/4 (2000), 536; Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 171-172.

22 O'Brien, "Kant and Swinburn on Revelation", 536.



Zira akıl insanlığın genel özelliği olduğu için, aklî vahiy de tüm insanlarda ortaktır. Yine İbn Rüşdcü denilebilecek bir bakış açısı da Kant düşüncesinde belirir. İbn Rüşd'ün aklın ve naklin karşı karşıya kaldığı durumlarda, naklin teviline gitmesi gerektiği görüşüne paralel olarak, Kant da harici vahyin, aklî olana göre evrensel bir tarzda yorumlanması gerektiğini ve içerisinde bulunan tarihsel ve tecrübi unsurların içerideki daireye göre tefsir edilmesi gerektiğini savunur. Şayet bu tefsir eylemi layıkıyla gerçekleşirse, bu durumda dahili vahiy olarak akıl, harici vahiy olarak kutsal kitap arasında bir uyum ve aynı zamanda bir birlik söz konusu olacaktır. Herhangi bir kişi doğruyu hakikati bulmak istiyorsa, bu durumda bahsi geçen iki vahiy türünden birini takip etmesi onun için yeterli olacak ve diğeri ile herhangi bir karşı karşıya olma durumu söz konusu olmayacaktır. Bu niyetle Kant da Kutsal metinlerde geçen tarihsel gerçeklikleri ve doğrudan akla yatkın olmayan olumsal durumları aklın ışığında kendisini tanımladığı felsefî teolog sıfatıyla yorumlamaya tevîl etmeye çalışır.²³

Kant düşüncesinde ahlâkın dine indirgenmesi gibi bir yaklaşım yer bulamayacaktır. Ona göre bir dini oluşturan iki temel etken akıl ve vahiydir. Pratik akıl, dinin formel yönünü oluştururken; vahiy ve kutsal metinler de içeriğini oluşturur. Başka bir deyişle, dinin evrensel ve formel yönünü akıl belirlerken, içeriği vahiy ve kutsal metinler sunar. Daha önce de belirtildiği üzere, Kant'a göre saf akıldan doğan rasyonel din ve geleneksel vahiy anlayışının sunduğu din arasında mutlak bir uyumsuzluk söz konusu değildir. Bu sebeple Kant, doğal din görüşü vesilesi ile geleneksel dinî (Hristiyanlık) reddetme gibi bir gaye taşımadığını belirtir. Üstelik Kant, kişide imanın oluşması için de vahiy gerekli görmektedir. Daha doğru

23 Erdem, "Kant'ın Vahiy Anlayışı Üzerine", 41.



bir ifade ile insanda bilkuvve olarak bulunan imanın aktif hale gelebilmesi ve toplumsal olarak yayılabilmesi için kilisenin yardımına ihtiyaç vardır. Kilise ise insanda gizil halde bulunan imanı açığa çıkarmak için aklın ötesinde bir araca ihtiyaç duymaktadır. Bahsi geçen araç bir bilgi kaynağı olarak kabul edilen vahiydir.²⁴ Dolayısıyla dinî ritüeller gibi dinin şekilsel bölümleri için de vahyin sunduğu veriler kaynak konumundadır.

4. Değerlendirme

Alman felsefesinin en önde gelen, Aydınlanma dönemi sonrası filozoflarından biri olarak Kant'ın düşünce dünyasında önemli yer işgal eden meselelerden biri de Tanrı ve dindir. Çünkü kendi dönemindeki birçok Alman gibi Hristiyan bir ailede dünyaya gelmiş ve düşünsel evrimi neticesinde kendi Tanrı ve din tasavvurunu şekillendirmeyi başarmıştır. Bunu yaparken tutarlı bir sistem oluşturmaya çalışmış ve bir bilgi kaynağı olarak “vahiy” olgusunu, kurmuş olduğu epistemolojisinden ve ontolojiye dair düşüncelerinden ayırmamıştır.

Kant'a göre bilgi, kaynağı itibari ile a priori ve aposteriori olarak iki kategoride incelenmekle birlikte sentetik ve analitik olarak iki türdür. Süregelen gelenekte analitik bilgi zihinde halihazırda bulunan a priori bilgiye, sonradan elde edilmiş anlamında a posteriori bilgi ise deneyimden elde edilen sentetik bilgiye denk gelir. O, kendisinden önce yapılmış bu ayrımı yeni bir boyut getirerek, sentetik a priori bilgi kavramını ortaya atar. Nitekim ona göre insan bilgisinin alanı yalnızca fenomenal alan ile sınırlı olduğundan, metafiziğe dair söz söyleyecek verileri edinmesi imkansızdır. Zihin ise, duyulan

24 Mehmet Güneç, *Kant'ın Tanrı Anlayışı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009), 119-120.



nesnelerden elde ettiği datayı içeriğinde barındırdığı uzay-zaman ve on iki kategori gibi konseptler aracılığı ile anlamlandırır ve düzenler. Sentetik apiriori bilgi de işte bu anlamda ve bu tarzda karşımıza çıkar ve işlevseldir. Duyumların ve zihin konseptlerinin iş birliği sayesinde edinilir.

Vahye gelince ise, dahili ve harici olmak üzere iki kısımda incelenecek ve dahili vahiy akıl dinine, harici vahiy ise geleneksel teistik dinlerin vahiy anlayışı olan tarihsellik barındıran genel vahye işaret etmektedir. Kişi numen alanın bir konusu olan bu genel vahyin doğruluğunu asla bilemez. Özel vahiy olan akıl dini ise sıradan düşünüşten daha ileri bir seviye olan akıl yürütmeler aracılığı ile ulaşılabilecek bir mevki-dedir. Özel vahiy ve genel vahiy birbirini besleyip gerçek anlamda daima uzlaşsalar da Kant, sıradan halkın önünde bu tür mevzuların konuşulmaması gerektiğini ifade eder.

Her ne kadar kanıtlanamasa ve hakkında ciddi şüpheler olsa da Kant'a göre Tanrı zatı gereği her şeye gücü yeten mükemmel bir varlık olduğundan vahiy aracılığı ile iletişime geçmesi gayet olağandır. Ancak vahyin tanrısal mı şeytanî mi olduğunun ölçütü insan bilgisi olduğundan ve aklın sınırı ancak fenomenal alem ile sınırlı bulunduğundan, bunun bilgisine ulaşamaz. Dolayısıyla, hakikatin garantörü ancak ve ancak akıl olabilir. Kişi aklî melekeleri vesilesi ile hakkı, hakikati görebilir.

Kaynakça

- Erdem, Engin. "Kant'ın Vahiy Anlayışı Üzerine". *AUİFD XLVIII/2* (2007), 37-47.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet. "Hıristiyanlık". *Dinler Tarihi El Kitabı*. ed. Baki Adam. 130-193. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.



- Günenç, Mehmet. *Kant'ın Tanrı Anlayışı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 7. Basım, 2020.
- Kant, Immanuel. *Religion Within the Bounds of Bare Reason*. çev. Werner S. Pluhar. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2009.
- Kant, Immanuel. *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*. çev. Lokman Çilingir. Ankara: Elis Yayınları, 2021.
- Kant, Immanuel. *The Conflict of Faculties*. çev. Mary J. Gregor. Erişim 08 Kasım 2022. <https://la.utexas.edu/users/hcleaver/330T/350kPE-EKantConflictFacNarrow.pdf>
- Kılıç, Recep. "Vahiy ve Mucize". *Din Felsefesi El Kitabı*. ed. Recep Kılıç, M. Sait Reçber. 217-249. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- O'Brien, Kelli S. "Kant and Swinburn on Revelation". *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Cristian Philosopher* 17/4 (2000), 534-557.
- Russell, Bertrand. *A History of Western Philosophy*. New York: American Bookstratford Press, 4. Baskı., ts.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*. Isparta: Fakülte Kitapevi, 8. Baskı., 2016.
- Scruton, Roger. *A Short History of Modern Philosophy*. New York: Routledge, 1995.