

İSTANBUL
2021



Copyright © Ravza Yayınları, 2021

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

AKIL KİTABI -6
Dr. Öğr. Üyesi Turgut Akyüz



Genel Yayın Yönetmeni
Mustafa Kasadar

Kapak
Çığır Ajans

Sayfa Düzeni
Ahmet Kahramanoğlu

Sertifika No
43988

ISBN
978-625-7682-92-3

Basım Yeri ve Yılı
Ravza Yayıncılık ve Matbaacılık
Kale İş Merkezi No: 51-52

Davutpaşa / İstanbul
Tel: 0212 481 94 11

1. Baskı: Mayıs 2021

RAVZA YAYINLARI

Büyük Reşitpaşa Cad. No: 16-B/42
Vezneciler - Fatih / İstanbul

Tel: (0212) 528 46 17
Fax. (0212) 514 27 31

www.ravzakitap.com
ravzasiparis@hotmail.com

AKIL KİTABI

– Aklın Çeşitli Tarifleri –

CİLT

6

Editör:

Dr. Öğr. Üyesi Turgut AKYÜZ

Yazarlar:

Prof. Dr. Mustafa ALICI

Dr. Öğr. Üyesi Kemal TAŞCI

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÇETİN

Dr. Öğr. Üyesi Murat VANLI

Dr. Öğr. Üyesi Mücahit ÇOLAK

Arş. Gör. Duygu METE

Arş. Gör. Zeynep ÇELİK



İÇİNDEKİLER



Önsöz.....9

Orhun Yazıtlarına Göre İslam Öncesi Türk Devlet İdaresinde

Akl - Bilgi - Siyaset İlişkisi / *Dr. Öğr Üyesi Kemal TAŞCI* 11

1. Türk Kağanlığı/Gök Türk Hakanlığı 12

2. Orhun Yazıtları 14

3. Muktedir Yöneticide Bulunması Gereken Akıl ve
Muhakeme Yetisi 16

4. Mantıklı ve Bilgili Davranmama..... 20

5. Bilgelik/Bilgili ve Bilgisizlik/Cehalet 24

6. Siyasî Hâkimiyetin/Meşruiyet Yetkisinin Kaynağı..... 30

7. Tanrıya ve Kağanlığa Karşı Sorumluluk 42

8. Düşmanın şeytanî zekâsı..... 47

9. Değerlendirme 52

Aklın Mahiyeti, Akıl ve Naklin Deliller

Hiyerarşisindeki Yeri / *Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÇETİN*..... 57

1. Aklın Mahiyeti 57

2. Hangi Akıl? 62

A. Sarîh/Sahîh/Selîm/Reşîd/Kâmil Akıl 64

B. Fâsid Akıl 66

3. Akıl ve Naklin Deliller Hiyerarşisindeki Konumu

Hakkında Dikkat Edilmesi Gerekenler..... 74

İslâm Hukukunda Akıl-Kıyas İlişkisi /

<i>Dr. Öğr. Üyesi Mücabit ÇOLAK</i>	83
1. Akıl	84
2. Kıyas.....	87
A. Kıyasın Şartları	90
B. İletin Akli ve Şer'îliği.....	96
3. Kur'an'da Kıyas	97
4. Hadislerde Kıyas	99
5. Değerlendirme	101

Türk Şiirinde Akıl-Aşk Münasebeti /

<i>Dr. Öğr. Üyesi Murat VANLI</i>	105
1. Umumî Olarak Akıl.....	108
2. Akıl-Aşk Münasebeti.....	111
A. Aklın Aşk Karşısında Tezyifi	111
B. Akıl-Aşk/Sevgili Münasebeti	121
C. Akıl-Aşk/Mey (Şarap), Câm (Kadeh), Sâkî (İçki Sunan Kişi) Gibi Mecâzlar	133
D. Akıl-Aşk/Aristo, Eflâtûn, İbn Sînâ	134
3. Akıl-Âşık Münasebeti.....	136
A. Akıl-Âşık/Sevgili	137
B. Akıl-Âşık/Zâhid, Vâiz, Nâsîh, Hâce Gibi Dinî-Edebî Tipler	138
4. Âkıl (Akıllı Kimse)/Aşk Münasebeti.....	139
5. Aklın Aşk Karşısında Müspet Telakkisi.....	142
6. Değerlendirme	145

Çin Medeniyetinde Analojik Akıl / *Arş. Gör. Zeynep ÇELİK*151

1. Klasik Mantıkta Analojik Akıl Yürütme	155
2. Çin Medeniyetinde Analojik Akıl Yürütme/ Çin Tipi Analoji.....	158
A. Pi (辟) Metodu.....	164

B. Mou/Mo (侔) Metodu	165
C. Yuan/Yüen (援) Metodu.....	166
3. Değerlendirme	167
Torah, Logos, Ratio: Anahatlarıyla Postmodern Yahudi Felsefesi / <i>Prof. Dr. Mustafa ALICI</i>	171
1. Rasyonel Modern Yahudi Felsefesinden Eleştirel Anti-Rasyonel Postmodern Yahudi Felsefesine	174
2. Diyalojik Postmodern Yahudi Felsefesinin Temel Aygıtları.....	182
A. Gettocu, Dışlayıcı Yahudi Kimliğinden İnsanlık ile Yol Arkadaşlığına: Yeni Yahudi Olmak.....	182
B. “Merhametli Modern Haskala’dan Acı Çeken Post Modern Holokost (Şoah) ” Yüzleşmesine.....	184
C. Torah im Derekh Eretz (Dünyanın Her Yöntemine ve Her Yoluna Uyan Yasa): Postmodern Yahudi Hermenötüğü	190
D. Rabbinik Yasa Merkezçiliğinden Postmodern Loci Significatio “Anlam Konumu” Olarak Kutsal Metinler	194
E. Yazar- Metin Merkezli Yasa Okuma Yerine Metin Olarak Sen: “Sonsuz Ben” Karşısındaki “Fani Sen” Olarak Kutsal Metinler.....	195
F. Postmodern Ahit, Post-Tora ve Post-Talmud Kültür: Yenilenmiş Ahit ile Yasayı Çoklu Yeniden Okumak veya Çok Sesli Gelenek	197
G. Teşuvah: Hermenötik Dönüşüm	204
H. Tiqqun ha Olam veya “Dünyayı Onarma Uğruna” Yeni bir Nuh Kanunları Okuması	206
3. Postmodern Yahudi Felsefeleri: Postmodern Eleştirel Aklın Katkısı veya Yeni Eklektik Eğilimler	209
A. Kültürel-Lengüistik Yaklaşım Modeli.....	209

B. Her Dönemin Yahudiliğiyle Diyalojik İlişki İçinde Olan Eleştirel Model	211
C. Felaket İçinde Kurtuluş Vaat Eden Yeni Kantçı Eleştirel Ahlaki Yaklaşım Modeli	213
D. Şefkatli Postmodern Yahudi Felsefesi Modeli.....	215
E. Metinsel ve Göstergibilimsel (Hermenötik) Felsefe veya Yorumlayıcı Stratejiler Modeli.....	217
4. Değerlendirme	218

Mistik Düşüncenin Gölgesindeki Akıl: Doğu Ortodoks

Teolojisinde Akıl-İman İlişkisi / *Arş. Gör. Duygu METE*.....

1. "İlahi İmaj" (Suret) ve "Tanrı'nın Bilgisine Ulaşabilme" Tartışmaları Bağlamında Ortodoks Kilise Babalarında Akıl.....	227
A. Nazienzuslu Gregory.....	230
B. Nyssalı Gregory	232
C. Yuhanna ed-Dımeşkî	235
2. Kilise Babalarından Çağdaş Döneme Ortodoks Teolojisinde Akıl-İman İlişkisi	237
A. Rus Dini Rönesansı: Pavel Florensky, Sergei Bulgakov, Nikolai Berdyaev.....	239
B. Yeni Patristik Sentez: Georges Florovsky, Vladimir Lossky	241
3. Değerlendirme	249

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 tanımı ayrıca insan tanımı 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 taraftan ibarettir; ulvi ve manevi bir tarafı olmayan sıradan (diğer türlere göre biraz daha gelişmiş) bir canlıdır. Zikredilen bu hususlardan dolayı aklın tanımı, bilim ve felsefe anlayışını etkilemekte aynı zamanda bilim-felsefe-din ilişkisini de şekillendirmektedir. Diğer taraftan akıldan anlaşılman, 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.

Dr. Öğr. Üyesi Turgut AKYÜZ

Editör

turgutakyuz@hotmail.com.tr

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

ORHUN YAZITLARINA GÖRE İSLAM ÖNCESİ TÜRK DEVLET İDARESİNDE AKIL - BİLGİ - SİYASET İLİŞKİSİ

Dr. Öğr Üyesi Kemal TAŞCI¹

U mumiyetle Orhun/Orhon/Orkun/Ötüken/Gök Türk Yazıtları/Âbideleri/Kitâbeleri ya da Eski Türk Yazıtları olarak isimlendirilen İkinci Gök Türk/Kutluk Kağanlığı hükümdar ve devlet adamlarına ait olan mezar taşları üzerlerinde bulunan yazıtların muhteviyatı açısından diğer İslam öncesi Türk yazıtlarından çok farklı oldukları açıktır. Özellikle Kül Tegin Yazıtı (732), Bilge Kağan Yazıtı (735) ve Bilge Vezir Tonyukuk Yazıtı (720-725) diğerlerine nazır daha fazla bilgi içermeleri ve muhteviyatları bakımında mümtaz bir durumdadır.² Bu yazıtlar

¹ Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı. atsizkema1@gmail.com, ktasci@erzincan.edu.tr

² Vassilij Viladimirovich Barthold, “Eski Türk Kitabelerinin Ehemmiyet-i Tarihiyyesi”, Necib Âsım Yazıksız, *Orhun Âbideleri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1340/1924, *Orhun Yazıtları - Türkçede İlk Çalışmalar- içinde*, nşr. Mustafa Balcı, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya 2011, 198-222; Necib Âsım Yazıksız, *Orhun Âbideleri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1340/1924, *Orhun Yazıtları - Türkçede İlk Çalışmalar- içinde*, nşr. Mustafa Balcı, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya 2011, 151-197; Hüseyin Namık Orkun, *Eski Türk Yazıtları, I - Kül Tegin - Bilge Han - Tonyukuk - Ongin - Ihe Hüsetü - İki Uygur Yazıtı*, Türk Dil Kurumu Yayınları,

sadece adına dikildikleri hükümdar ya da devlet adamlarını yaşadıkları dönemdeki siyasî ve askerî icraatlarından daha ziyade İslâm öncesi Türk toplumunun din, düşünce ve kültür tarihine dair çok önemli bilgiler vermektedirler. Özellikle ebedî/sonsuz kalması için runik yazıyla taşa yontturulmaları/oyulmaları/yazılmaları açısından önemli derecede siyasî nasihatler³ içeren nasihatnâme⁴ ya da siyasetnâme⁵ özellikleri de barındırması açısından diğer Türk kitâbelerinden ayrılmaktadır. Bu yazıda Kül Tegin, Bilge Kağan ve Vezir Tonyukuk yazıtlarında devlet yönetimi için gerekli olan akıl, muhakeme gücü, iyi ve kötünün ayrıt edilmesi yeteneği, bilgelik/bilgiliilik/âlimlik, şecaat/cesaret ve siyaset⁶ bağlantısı incelenecektir. Bu sayede 8. asrın ilk yarısında yontturulan/yazdırılan bu yazıtların içerdiği nasihatler değerlendirilmeye çalışılacaktır.

1. Türk Kağanlığı/Gök Türk Hakanlığı

M.S. 552 yılında Çin'in kuzeyinde Juan Juanların hâkimiyetinde yaşayan, demircilikle iştil eden ve Türk olarak tesmiye

Devlet Basımevi, İstanbul 1936, 5-21; Muharrem Ergin, *Orhun Abideleri*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1999, XIV-XXIV (Latin alfabesine farklı aktarımları ve farklı yorumları olan yazıtların metin içine alınan kısımları bu eserden alınacaktır.); Talât Tekin, *Orhun Yazıtları*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2006, 1-16; Ali Öztürk, *Ötüken Türk Kitabeleri*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1996, 13-26; Bahaeddin Ögel, *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi Orta Asya Kaynak ve Buluntularına Göre*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2003, 130-133; René Giraud, *Gök Türk İmparatorluğu: İleriş, Kağan ve Bilge'nin Hükümdarlıkları (680-734)*, trc. İsmail Mangaltepe, Ötüken Neşriyat, Ankara 1999, 21-44; İlhami Durmuş, *Bilge Kağan Köl Tiğin ve Bilge Tonyukuk*, Akçağ Yayınları, Ankara 2012, 26-41; Mehmet Ölmez, *Orhun-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları: Metin-Çeviri-Sözlük*, BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2012, 11-58; Doğan Aksan, *En Eski Türkçe'nin İzinde: Orhun ve Yenisey Yazıtları Üzerinde Sözlükbilim, Anlambilim ve Biçembilim İncelemelerinin Aydınlatıldığı Gerçekler*, Simurg Yayınları, İstanbul 2000, 35-44.

³ Mustafa Çağrırcı, "Nasihat", *DİA*, 32, İstanbul 2006, 408-409.

⁴ İskender Pala, "Nasihatnâme", *DİA*, 32, İstanbul 2006, 49-410.

⁵ Hasan Hüseyin Adaloğlu, "Siyâsetnâme", *DİA*, 37, İstanbul 2009, 304-306; Coşkun Yılmaz, "Siyâsetnâme (Osmanlı Dönemi)", *DİA*, 37, İstanbul 2009, 306-308.

⁶ Hızır Murat Köse, "Siyaset", *DİA*, 37, İstanbul 2009, 294-299.

edilen Bozkır kavimlerinin Hun Hakanlığının yönetici ailesi soyuna mensup olan yani Aşına ailesinden olan Bumin Kağan ve İstemi Kağan adlı kardeşlerin bağımsızlık teşebbüsü sonucu Birinci Gök Türk Kağanlığı teşekkül etmiştir. Devlet demircilikle uğraşan bu ailenin beylerinden biri olan Bumin'in Juan Juan hükümdarının kızı ile evlenme isteği ve red cevabı alınması üzerine başlayan isyanın sonucu olarak kurulmuştur. Daha sonra Türk Hakanlığının biri Bumin Kağan idaresinde merkez Ötüken'de oluşturulurken diğeri Yabgu unvanlı İstemi tarafından batıda teşkil edilmiştir. Doğudaki Ötüken merkezli Türk Hakanlığının başına geçen Mukan Kağan zamanında devletin sınırları genişleyip teşkilatı güçlenmiştir. Fakat onun 572 yılındaki vefatından sonra yerine geçen Taspar Kağan zamanında devletin Çin kültür dairesine girmek anlamına gelen Budizm'i benimsemesi millî benliğin kaybolmasına, siyasî erkin yıkılmasına ve cemiyetin dağılıp yok olmasına neden olmuştur. 572 yılında 630 yılına kadar Çinleşmiş/Budistleşmiş Tabgaçların faaliyetleri sonucunda 630 tarihinde yıkılan bu Birinci Gök Türk Devleti'ne tâbi olan Türk halkı Budist Tabgaç Devletinin hakimiyetinde yaşamak zorunda kalmışlardır.

630 yılından 681 yılındaki Kutluk Şad İltiş Kağan ve Bilge Vezir Tonyukuk liderliğinde isyan ederek bu durumdan rahatsız olan Türklerin de onlara katılması ile birlikte Kutluk ya da İkinci Gök Türk Devleti/Türk Kağanlığı teşekkül etmiştir. Bu süreç içerisinde Türkler çok kereler isyan edip Türk halkının bağımsızlaşması için çaba göstermişlerse de başarılı olamamışlardır.⁷ Tanrının da yardımıyla başarıya ulaştığı bu son başkaldırı meyvesini vermiş ve Türk milleti bu devlet sayesinde yeniden refaha kavuşup iflah olmuştur. Orhun Yazıtlar genel olarak işte bu İkinci Gök Türk Devletinin kuruluşu, İltiş Kağan, kardeşi Kapgan Kağan, oğulları Kül Tegin ve Bilge Kağan ve Bilge

⁷ Tilla Deniz Baykuzu, *Son Bilgiler Işığında Kürşad İsyanı*, Kömen Yayınları, Konya 2016.

Vezir Tonyukuk'un milleti bir arada tutmak için harcadıkları mesai ve verdikleri mücadele birinci Gök Türk Devletinin başına gelen talihsiz hadiselerin bu devletin başına da gelmemesi için mezkûr şahısların mezar taşlarında yer alan nasihatlerden ibarettir. Tarihte Türk adını⁸ ilk defa kullanan bu ailenin kurmuş olduğu teşekkül daha sonraki Türk devlet ve topluluklarının da bu adla anılmasına sebep olmuştur.⁹

2. Orhun Yazıtları

Orhun Yazıtları, bizim incelememizde kullandıklarımız açısından Bilge Kağan tarafından küçük kardeşi Kül Tegin, Bilge

⁸ Osman Turan, *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi: Türk Dünya Nizâmının Milli İslâmî ve İnsânî Esasları*, Ötügen Neşriyat, İstanbul 20055, 38-44; Hüseyin Namık Orkun, *Türk Sözü'nün Aşl*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2018; İbrahim Kafesoğlu, "Tarihte *Türk* Adı", *Reşid Rahmeti Arat İçin*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1966, 306-319; Masao Mori, *Göktürkler: Ders Notları*, nşr. Gülçin Çandarlıoğlu, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayını, İstanbul 2019, 5-23; Adile Ayda, "Türk Kelimesinin Menşei Hakkında Bir Nazariye", *Belleten*, XL/158, Nisan 1976, 239-24; Tuncer Baykara, *Türk Adının Anlamı*, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 2007, 7-26; Peter Benjamin Golden, *Türk Halkları Tarihine Giriş: Ortaçağ ve Erken Yeniçağ'da Avrasya ve Ortadoğu'da Etnik Yapı ve Devlet Oluşumu*, trc. Osan Kataray, Ötügen Neşriyat, İstanbul 2012, 126-129; Durmuş, *Bilge Kağan Køl Tigin ve Bilge Tonyukuk*, 60-70; Sencer Divitçioğlu, *Kök Türkler: Kut, Küç, Ülüş*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2000, 19-20; Saadetin Gömeç, *Türk Kültürünün Ana Hatları*, Berikan Yayınevi, Ankara 2012, 11-16.

⁹ Türükoğlu Gökalp, *Sınırlandırılmış Türk Tarihi*, I, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1976, 123-282; İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, Ötügen Neşriyat, İstanbul 2010, 92-124; İbrahim Kafesoğlu, "Bilge Kağan'ın Adı ve Lâkabi", *Türk Dünyası Araştırmaları*, 35, İstanbul 1985, 4-8; İbrahim Kafesoğlu, "Ölümünün 1250. Yıldönümü Münasebetiyle Bilge Kağan", *Belleten*, XLIX/196, Ağustos 1985, 261-271; Kafesoğlu, "Tarihte *Türk* Adı", 306-319; Giraud, *Gök Türk İmparatorluğu*, 45-101; Ahmet Taşağul, *Gök-Türkler*, I-II-III, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2012, 9-362; Ahmet Taşağul, *Kök Tengri'nin Çocukları (Avrasya Bozkırlarında İslam Öncesi Türk Tarihi)*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2013, 123-196; Saadetin Gömeç, *Kök Türk Tarihi*, Berikan Yayınevi, Ankara 2011, 23-255; Golden, *Türk Halkları Tarihine Giriş*, 126-166; Durmuş, *Bilge Kağan Køl Tigin ve Bilge Tonyukuk*, 15-25; Hatice Şirin, *Kül Tigin Yazıtı -Notlar-*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2015, 21-25.

Kağan'ın ölümünden yaklaşık 1 yıl sonra kendi için diktirilen yazıt, Bilge Vezir Tonyukuk için diktirilen 2 adet ve Ongi/Ongin Yazıtı olmak üzere toplan 5 adet yazıttan oluşmaktadır. Kül Tegin Yazıtı, 731 yılında vefat eden Kül Tegin için dikilen mezar taşı kireç taşı ya da mermerden yapılmış 4 taraflı bir taştır. Batı yüzü Çince olan eserin diğer yüzleri Türkçedir. 732 yılında yazılmıştır. Bilge Kağan'ın yeğeni Yollug Tegin tarafından yazılmıştır. Yazı doğrudan Bilge Kağan'ın ağzından yazılmıştır. İkinci Gök Türk Devletinin dördüncü kağanı¹⁰ Bilge Kağan, 734 tarihinde Buyruk Çor adlı bir kişi tarafından zehirlenerek öldürülmüştür. Yazıtında Kül Tegin Yazıtı ile aynı olan kısımlar çoktur. Tabgaç¹¹ ilinde dünyaya gelmiş bir Türk olan Bilge Vezir Tonyukuk, İltəriş Kağan, Kapgan Kağan ve kayın pederi olduğu Bilge Kağan'a vezirlik yapmıştır. İltəriş Kağan öncesinde isyan planları yapan Tonyukuk İltəriş isimli Aşina ailesine mensup bir kişinin ortaya çıktığını duyunca ona tabi olup birlikte isyan ederek Türkleri bağımsız bir devlete kavuşturmuşlardır.¹² Tula Nehri havzasında bulunan Tonyukuk Yazıtı 2 tanedir. Yazıt bizzat Tonyukuk tarafından yazılmıştır. Ongi Yazıtı, Ongi Negri Havzasında bulunan yazıt diğer 4 yazıtı göre daha kısadır. Bilge İşbara Tamgan Tarkan tarafından yazdırılmıştır. 720 ya da 732 yılları arasında yazıldığı tahmin edilmektedir.¹³

¹⁰ Bahaeddin Ögel, *Türklerde Devlet Anlayışı -13. Yüzyıl Sonlarına Kadar-*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2016, 193-222; Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, 257-259; Abdülkadir Donuk, *Eski Türk Devletlerinde İdari - Askeri Unvan ve Terimler*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayını, İstanbul 1988, 26-28; Divitçioğlu, *Kök Türkler: Kut, Küç, Ülüş*, 116-142; Gömeç, *Türk Kültürünün Ana Hatları*, 77-104.

¹¹ Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, 88-91; Golden, *Türk Halkları Taribine Giriş*, 86-89.

¹² Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, 281-285.

¹³ Öztürk, Ötüken Türk Kitâbeleri, 25-26, 37-47, 63-65; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 75-77, 118-119, 161-162, 189; Erhan Aydın, *Orhon Yazıtları (Köl Tegin, Bilge Kağan, Tonyukuk, Ongi, Küli Çor)*, Kömen Yayınları, Konya 2012, 35-38, 69-70, 103-105, 125-128.

3. Muktedir Yöneticide Bulunması Gereken Akıl ve Muhakeme Yetisi

Engellemek, menetmek, bağlamak ve alıkoymak anlamlarına gelen akıl, felsefe ve mantık alanlarında varlığın mahiyetini idrak etmek, maddî olmamasına rağmen maddeye tesir eden bir cevher olması itibarıyla maddeden şekilleri soyutlayarak kavramı oluşturmak ve kavramlar arası münasebeti kurmak anlamlarına gelmektedir. Siyaset sahasında ise ahlak ile bağlantılı olan akıl, insanın her tür eyleminde doğru-yanlış, iyi-kötü, faydalı-zararlı, güzel-çirkin ve mantıklı-mantıksız ayrımı yapabilmesini sağlamasına sebep olmakla birlikte devlet yönetiminde idarecilerin sahip olması gerek en temel donanımlardan olan bilgi/ilim,¹⁴ şecaat/cesaret¹⁵ ve hilkat ile uyum içinde çalışması gereken mekanizmanın en önemli ögesi durumundadır.¹⁶

Orhun Yazıtları'nda özellikle insan aklına iyi-kötü ayrımı yapabilmek için verilen nasihatleri anlama ve idrak ederek tarihten ders çıkarabilme yetisi için gerekli olan akıl üzerinde durulmuştur. Bu cümleden olarak Orhun Yazıtlarında aklın en temel kazanımlarından olan doğuyu yapıp zarar görmeme şiddetle tavsiye edilmektedir. Toplumun çok kötü şartlarda olduğu dönemlere atıf yapılan yazıtlarda esasen aklını kullanmayan hükümdarların ya da daha doğrusu hitap şekillerinde ortaya konulduğu üzere devlet yönetiminde hakka sahip olan yönetici Aşına ailesine mensup olan

¹⁴ Ögel, *Türklerde Devlet Anlayışı*, 240-251; Abdülkadir Donuk, *Türk Hükümdarı*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayını, İstanbul 1990, 9-11; Necip Taylan, "Bilgi", *DİA*, İstanbul 1992, 157-161; İlhan Kutluer, "İlim", *DİA*, 22, İstanbul 2000, 109-114.

¹⁵ Ögel, *Türklerde Devlet Anlayışı*, 2235-2240; Donuk, *Türk Hükümdarı*, 11-12; Giraud, *Gök Türk İmparatorluğu*, 135-149; Mustafa Çağrıncı, "Şecaat", *DİA*, İstanbul 2010, 402-403.

¹⁶ Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *DİA*, 2, İstanbul 1989, 238-239; Turgut Akyüz, "Aklın Tarifine Dair", *Akıl Kitabı*, 2 – *Aklın Tarifi*, nşr. Turgut Akyüz, Ravza Yayınları, İstanbul 2020, 13-28; Turgut Akyüz, "Aklın Özgürlüğü ve Tutarlılığı", *Akıl Kitabı*, 2 – *Aklın Tarifi*, nşr. Turgut Akyüz, Ravza Yayınları, İstanbul 2020, 129-137.

şad, ilteber ve teginlere verilen nasihatleri anlama ve kavrama yeteneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada birinci derecede önemli olan halk değil yönetici ailesidir. Zira Ortaçağ Türk hakimiyet telakkisine göre devletten ziyade aile önemlidir. Ülke toprakları her ne kadar halkın/Türk milletinin malı olsa dahi yönetim hakkına sahip olan ailelerin hakimiyeti teşekkül edilen ya da münkariz olan siyasî teşekküller daima hanedan kurucusuna nispetle tesmiye edilmektedir. Bu durumda Orhun Yazıtlarında hitap edilen aklın aslında Aşına ailesine ait olduğu açıktır. Müellifi Bilge Kağan olan Kül Tegin Yazıtında geçmişe atıf yapılarak hükümdarın sözlerinin dinlenmesi tamamıyla mütalaa edilmesi için kullanılan “Sözümü tamamıyla işit.”¹⁷ ve “Bu sözümü iyice işit, adamaküllü dinle.”¹⁸ ifadeleri Türk halkının ya da Türk Hakanlığını idare eden aile mensuplarının geçmişte kağanlarını dinlemedikleri için başlarına gelen kötü şeyler ile bağlantı kurularak burada ebediyete kadar kalması temenni edilen taşlar üzerine yontturulan/oydurulan bilgilerin sürekli bir şekilde Türk devlet ve milletine yön vermesi amaçlanmıştır.

Bilge Kağan ayrıca siyasî hakimiyetin/meşruiyet yetkisinin kaynağı olan Tanrı/Ebedî Gök/zaman ve mekândan münezzeh yaratıcı kudretin¹⁹ Türk milletinin bağımsızlığını istemesi/dilemesi ya da yazıtlarda kaydedildiğine göre ilk hareket ettiricisi

¹⁷ *Kül Tegin Yazıtı Güney Yüzü*, st. 1; *Bilge Kağan Yazıtı Kuzey Yüzü*, 2; Yazıksız, *Orhun Âbideleri*, 239; Sami, *Orhun Abideleri*, nşr. Gıyasettin Aytaş, Akçağ Yayınları, Ankara 2013, 117, 235; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 22; Ergin, *Orhun Abideleri*, 2-3, 56-57; Tekin, *Orhun Yazıtları*, 20-21, 44-45; Öztürk, Ötügen Türk Kitâbeleri, 53, 74; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 90, 134; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 39, 71-72; Şirin, *Kül Tegin Yazıtı*, 41-46.

¹⁸ *Kül Tegin Yazıtı Güney Yüzü*, st. 2; *Bilge Kağan Yazıtı Kuzey Yüzü*, 2; Yazıksız, *Orhun Âbideleri*, 239-240; Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, 119, 235; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 22; Ergin, *Orhun Abideleri*, 2-3, 56-57; Tekin, *Orhun Yazıtları*, 20-21, 44-45; Öztürk, Ötügen Türk Kitâbeleri, 53, 74; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 90, 134; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 39, 71-72; Şirin, *Kül Tegin Yazıtı*, 46-55.

¹⁹ Öztürk, Ötügen Türk Kitâbeleri, 116-124.

yani bağımsızlık fikrini tahakküm altında inleyen Aşına ailesi mensuplarının zihnine yerleştiren/hatırlatan Tanrının isteğine boyun eğmenin insanı hayvandan ayıran en önemli özellik olan akıl yoluyla yapılması istenmektedir. Bağımsızlık arzusunun Tanrı tarafından sanki bir ilham gibi Aşına ailesi mensuplarının beyinlerine yerleştirildiğine dair “Tanrı buyurduğu için kendim oturduğumda ...”,²⁰ “Tanrı buyurduğu için on dört yaşında Tarduş milleti üzerine şad oturdum.”,²¹ “Tanrı buyurduğu için, kendim devletli/kutlu olduğum için, kağan oturdum.”,²² “Tanrı buyurduğu için...”²³ “Tanrı kuvvet verdiği için babam kağanın askeri kurt gibi imiş, ...”²⁴ “Tanrı lütfettiği için illiyi ilsizletmiş, ...”²⁵ “Tanrı lütfettiği için

²⁰ *Bilge Kağan Yazıtı Kuzey Yüzü*, st. 9; Yazıksız, *Orhun Âbideleri*, 253; Ergin, *Orhun Abideleri*, 60-61; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 56; Tekin, *Orhun Yazıtları*, 46-47; Öztürk, Ötügen Türk Kitâbeleri, 75; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 135-136; Aydın, *Orhun Yazıtları*, 75.

²¹ *Bilge Kağan Yazıtı Doğu Yüzü*, st. 14-15; Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, 191-193; Ergin, *Orhun Abideleri*, 38-39; Tekin, *Orhun Yazıtları*, 54-55; Öztürk, Ötügen Türk Kitâbeleri, 68; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 139-140; Aydın, *Orhun Yazıtları*, 84-85.

²² *Kül Tegin Yazıtı Güney Yüzü*, st. 9; *Bilge Kağan Yazıtı Kuzey Yüzü*, st. 7; Yazıksız, *Orhun Âbideleri*, 242; Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, 133; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 26; Ergin, *Orhun Abideleri*, 6, 58; Tekin, *Orhun Yazıtları*, 22, 46; Öztürk, Ötügen Türk Kitâbeleri, 53, 74; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 91, 135; Aydın, *Orhun Yazıtları*, 42, 74; Şirin, *Kül Tegin Yazıtı*, 119.

²³ *Bilge Kağan Yazıtı Doğu Yüzü*, st. 34; Yazıksız, *Orhun Âbideleri*, 248; Ergin, *Orhun Abideleri*, 48-49; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 64-66; Tekin, *Orhun Yazıtları*, 62-63; Öztürk, Ötügen Türk Kitâbeleri, 71; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 144; Aydın, *Orhun Yazıtları*, 93.

²⁴ *Kül Tegin Yazıtı Doğu Yüzü*, st. 12; Yazıksız, *Orhun Âbideleri*, 229; Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, 43; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 35; Ergin, *Orhun Abideleri*, 12-13; Tekin, *Orhun Yazıtları*, 26-27; Öztürk, Ötügen Türk Kitâbeleri, 56; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 94; Aydın, *Orhun Yazıtları*, 48-49; Şirin, *Kül Tegin Yazıtı*, 206-207; Öztürk, *Köktürkçe El Kitabı*, 76-77.

²⁵ *Kül Tegin Yazıtı Doğu Yüzü*, st. 15; Yazıksız, *Orhun Âbideleri*, 229-230; Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, 49; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 36; Ergin, *Orhun Abideleri*, 12-13; Tekin, *Orhun Yazıtları*, 28-29; Öztürk, Ötügen Türk Kitâbeleri, 56; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*,

illiyi ilsizletmiş, ...”,²⁶ “Tanrı lütfettiği için, çok diye korkmadık. ...”²⁷ gibi ifadelerden Tanrının sevdiği ve iyi olmasını/bağımsız olmasını istediği Türk milletine doğru yolu akli kullanarak hitap ettiği anlaşılmaktadır. Tanrı bu nedenle insanların bilhassa yönetici ailesinin aklına hitap ederek insanların yani Tanrının has kullarının akıllarını kullanmasını emretmektedir. Zira bu Tanrı isteği meselesi bir seçim değil zorunluluk durumudur.

Eski ile yeni durum kağanlık-kölelik/hatunluk-cariyelik/bağımsızlık-bağımlılık arasındaki muhakemenin yaptırılmasının ilk sebebinin Tanrı olduğu öne sürülmesi muhakeme/akıl yürütme gücüne atıfta bulunmaktadır. Bu nedenle yazıtlarda yapılan muhakeme vurgusu insan aklının çalıştırılmadığı yani Tanrının buyruğuna uyulmadığı için düşülen kötü durumdan yine Tanrının lütfuyla akıl ve muhakeme gücünün yeniden neş’et etmesi ve kullanılması yolu ile olması gerektiği ön plana çıkarılmaktadır. Zira yazıtlarda Budistlermiş/Çinlileşmiş Tabgaçların hakimiyeti altında köleleştirilen Türklerin eski ve yeni durumları arasında muhakeme yapılmasını istenmesini isyanın başlaması ve bağımsızlığa giden yolun başlangıcının Tanrı olduğu ve ikinci adımın ise aklın kullanılmaya başlaması sayesinde olacağı anlatılmaktadır. Buradan anlaşılacağı üzere Orhun Yazıtları’na göre Mukaddes Tanrı Budizmi yani Çinlileşmeyi arzu ve tavsiye etmemekte aksine bunun önüne geçmek için Türkleri bizzat ilahî bir müdahale ile teşkilatlandırıp, az sayılarını çoğaltıp onlara günahkâr ya da kafir olarak nitelendirilebilecek Çinlilere karşı hak dinin mensupları olan Türklerin akıllarını kullanmalarının yanı sıra sayıları çok olan

94; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 50; Şirin, *Kül Tigin Yazıtı*, 213; Öztürk, *Köktürkçe El Kitabı*, 78-79.

26 *Bilge Kağan Yazıtı Doğu Yüzü*, st. 12; Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, 187; Ergin, *Orhun Abideleri*, 36; Tekin, *Orhon Yazıtları*, 54; Öztürk, Ötüken Türk Kitâbeleri, 67; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan’daki Eski Türk Yazıtları*, 139; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 82.

27 *Tonyukuk Yazıtı İkinci Taş, Batı Yüzü*, st. 3-6; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 113-114; Ergin, *Orhun Abideleri*, 76-77; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan’daki Eski Türk Yazıtları*, 175; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 118-119.

düşmana karşı gönüllerine cesaret/şecaat hissi verdiği sonucuna varmak kabildir. Özellikle yazıtlarda geçen Tanrının köleşmeyi, Çinlilere esir olmayı, Tabgaçlar gibi Türk adını bırakıp Çinli adı kullanmayı yanı Tanrının emir ve yasaklarının dışına çıkmayı cezalandırdığını ve Türk milletine acıyıp ona yeniden dinini ve millî kimliğini hatırlamak için bazı hasletler verdiği “*Tanrı kuvvet verdiği için babam kağanın askeri kurt gibi imiş, düşmanı koyun gibi imiş.*”²⁸ gibi ifadelerden anlaşılmaktadır. Bu durum Türk askerlerinin cesareti ve pusu kurma yeteneği gibi hasletlerinden dolayı diğer hayvanlardan ayrılan kurt/böriye benzetilmeleri ile ortaya konulmaktadır. Verilen örnekte daha güçlü ve hantal bir hayvan yerine birlikte hareket edebilen, pusu kurabilen, avını tuzağa çekebi- len ve en çok korkulduğu için fazlaca saygı duyulan kurdun kullanılmasının sebebini izah etmektedir.

4. Mantıklı ve Bilgili Davranmama

Aklın sermayesinin en önemli göstergesi insanın iyi-kötü, güzel-çirkin, faydalı-zararlı ve doğru yanlış ayrımı yapabilmesidir. Aklın mantıklı olanı yapması gerektiği zorunluluğundan dolayı Orhun Yazıtlarında Türk Kağanlarının ve devlet adamlarının her daim Tanrının buyruğunu yerine getirebilmek için mantıklı ve dürüst olmaları gerektiği tavsiye edilmektedir. Bu durum hem tanrının arzusu/buyruğu hem de Türk milletinin faydasına olacağı kötü ve iyi misalleri ile izah edilerek asıl yapılması gerekenin mantıklı davranmak olduğu şiddetle ve ders verici bir üslupla acı bir tablo halinde ortaya konulmaktadır. Yazıtlarda insanın nankör olduğu iyi bir duruma geldiği zaman kötü durumun hem unuttuğu yani insan hafızasının nisyan ile malûl olduğu “*Ötüken ormanında*

²⁸ *Kül Tegin Yazıtı Doğu Yüzü*, st. 12; Yazıksız, *Orhun Abideleri*, 229; Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, 43; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 35; Ergin, *Orhun Abideleri*, 12-13; Tekin, *Orhun Yazıtları*, 26-27; Öztürk, *Ötüken Türk Kitâbeleri*, 56; Ölmez, *Orhun-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 94; Aydın, *Orhun Yazıtları*, 48-49; Şirin, *Kül Tigin Yazıtı*, 206-207; Öztürk, *Kök-türkçe El Kitabı*, 76-77.

oturursan ebediyen il tutarak oturacaksın. Türk milleti, tokluğun kıymetini bilmezsin. Açlık, tokluk düşünmezsin. Acıksan tokluk düşünmezsin. Bir doysan açlığı düşünmezsin. Öyle olduğun için, beslemiş olan kağanının sözünü almadan her yere gittin. Hep orda mahvoldun, yok edildin. Orda, geri kalanınla her yere hep zayıflayarak, ölerək yürüyordun.”,²⁹ “*Türk kağanı Ötüken ormanında otursa ilde sıkıntı yoktur.*”³⁰ ve “*Ötüken ormanından daha iyisi hiç yokmuş, il tutacak yer Ötüken ormanı imiş.*”³¹ gibi ifadelerden Türk milletinin yani devleti oluşturan halkın kağanın sözünü dinlemediği için farklı bölgelere dağılması ve Tanrının Türk milletine bahşetmiş olduğu kutsal ordugâh/başkent Ötüken’den uzaklaşmanın sonucu acı bir tablo olarak anlatılmaktadır. Yazıtlara göre Ötüken’in en önemli özelliği bu yerin Tanrı tarafından tanrının düşmanı ya da günahkâr kulları olan Çinlilerden/Budistlerden uzakta olması ve bu sayede şirk ya da günahkâr ve zalim davranışları Türklere öğretmelerinden emin olunan yani çevresi kutsanmış/mübarek bir yer olmasıdır. Zira Ötüken’in en önemli özelliği Tanrının yer yüzünü düzenlemesi için görevlendirdiği fakat unutkan olan Türklerin Çinlilerden/Budistlerden uzak bir bölge olmasıdır. Ayrıca buradan ayrılmak yani Tanrı buyruğuna karşı gelmek konusunda istekli davranırken Tanrının yer yüzündeki temsilcisi olan Türk kağanının

²⁹ *Kül Tegin Yazıtı Güney Yüzü*, st. 8-9; Yazıksız, *Orhun Âbideleri*, 241-242; Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, 135-137; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 26; Ergin, *Orhun Abideleri*, 4-7; Tekin, *Orhon Yazıtları*, 22-23; Öztürk, *Ötüken Türk Kitâbeleri*, 53-54; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan’daki Eski Türk Yazıtları*, 91; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 42; Şirin, *Kül Tigin Yazıtı*, 112-119.

³⁰ *Kül Tegin Yazıtı Güney Yüzü*, st. 3; *Bilge Kağan Yazıtı Kuzey Yüzü*, 2; Yazıksız, *Orhun Âbideleri*, 240; Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, 121, 235; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 23; Ergin, *Orhun Abideleri*, 2-3, 56-57; Tekin, *Orhon Yazıtları*, 20-21, 44-45; Öztürk, *Ötüken Türk Kitâbeleri*, 53, 74; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan’daki Eski Türk Yazıtları*, 90, 134; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 40, 72; Şirin, *Kül Tigin Yazıtı*, 68-72.

³¹ *Kül Tegin Yazıtı Güney Yüzü*, st. 4; Yazıksız, *Orhun Âbideleri*, 240; Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, 123; Ergin, *Orhun Abideleri*, 4-5; Öztürk, *Ötüken Türk Kitâbeleri*, 53; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan’daki Eski Türk Yazıtları*, 90; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 40; Şirin, *Kül Tigin Yazıtı*, 84-87.

itaatini kabullenmek istememesi Türk milletinin felaketi anlamında geldiği vurgulanmaktadır. Dolayısıyla Tanrı karşıya sorumluluğunu yerine getirmeyen halkın ölümü ve yok olmayı hak ettiği ve bu durumdan kendilerini kurtaran Tanrının buyruğunu dinlemeyen ve kağanlığın itaatinden çıkmak isteyenlere karşı bir hatırlatma olması amacıyla yontturulan/yazdırılan yazıtlarda insanların bu tarzda mantıksız ve faydasız davranışları tenkit edilmektedir.

Yazıtlarda mantıksızlık eleştirilirken mantıklı davranan milletin mensuplarını durumların değiştiği ve yakarışlarına Tanrının cevap vererek Türk milletini düzenlemesi için Aşına soyunu görevlendirdiği vurgulanmaktadır. Bu cümleden olarak “*Küçük kardeşim Kül Tigin ile, iki şad ile öle yite kazandım. Öyle kazanıp bütün milleti ateş, su kılmadım. Ben kendim kağan oturduğumda, her yere gitmiş olan millet öle yite, yaya olarak çıplak olarak dönüp geldi.*”³² gibi ifadelerden milletin tamamının nankör olmadığı aklını ve mantığını kullanan ve Tanrının buyruğuna uygun davranan dindar ve akıllı halkın elde ettikleri kazanım açıkça ortaya konulmaktadır. Ayrıca yazıtların bulunduğu mezar taşlarını diktiren Aşına ailesinin işinin kolay olmadığı bu nedenle onlara itaat etmenin aynı zamanda Tanrının buyruğu olduğu ve kötü duruma düşmemek için yapılması gerekenler ve sakınılması gerekenler açıkça ortaya konulmuştur.

Yazıtlarda siyasî birliği bozulmaması yani tanrının buyruğunun yerine getirilmesi nesilleri devamı ve devletin ebed-müddet payidar kalması için sakınılması gereken durumlar ironik bir şekilde izah edilirken yapılması gerekenler yani dört taraftaki düşmanlara karşı alınması gerek tedbirler de izah edilmiştir. Bu konuda daha sonraki Türk devletleri tarihinde anlatılan bir okun

³² *Kül Tegin Yazıtı Doğu Yüzü*, st. 27-28; Yazıksız, *Orhun Âbideleri*, 232-233; Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, 73-75; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 43; Ergin, *Orhun Abideleri*, 18-19; Tekin, *Orhun Yazıtları*, 30-33; Öztürk, *Ötüken Türk Kitâbeleri*, 58; Ölmez, *Orhun-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 96-97; Aydın, *Orhun Yazıtları*, 54-55; Şirin, *Kül Tigin Yazıtı*, 246; Öztürk, *Köktürkçe El Kitabı*, 88-89.

kırılması fakat çok okun kırılmaması misaline³³ teşbihen “*Ken-di içi dıştan tutulmuş gibiyiz. Yufka olanın delinmesi kolay imiş, ince olanı kırmak kolay. Yufka kaim olsa delinmesi zor imiş. İnce yoğun olsa kırmak zor imiş. ... Böyle arz ettim. Kağanım benim kendimin Bilge Tonyukukun arz ettiği maruzatımı işiti verdi. Gönlünce sevk et didi.*”³⁴ ifadesinden de anlaşılacağı üzere devleti bir arada tutmanın en önemli ve mantıklı davranışının milleti ve devleti parçalamak isteyenlere karşı birlikteliği bozmamak ve yek vücut halinde hareket etmek olduğu vurgulanmaktadır. Bilge Vezir Tonyukuk’un Birinci Yazıtından anlaşıldığı üzere bu tedbir devleti ayakta tutmanın yanı sıra Tanrının itaatkâr ve mü’min kullarının durumlarının bozulmaması için acilen alınması gereken bir tedbirdir. Bu ifadelerden ayrıca Vezir Tonyukuk, bilge devlet adamlarının hükümdarlara bir meseleyi ifade ederken akıllı ve mantıklı örnekler vererek hükümdarları bu konuda harekete geçirmede ve cesaretlendirmede mahir olmaları gerektiği fikrini de satır arasına sıkıştırmıştır.

Ongi Nehri kıyısında bulunan ve diğer Gök Türk Yazıtları ile aynı dönemde yontturulan/dikilen yazıtta İşbara Tarkan tarafından söylenen “*Aziz Bilge Kağan’dan ayrılmayalım, doğru yoldan sapmayalım.*”³⁵ ifadelerinden ise Tanrı tarafından yeryüzünü şekillendirmek için görevlendirilen Aşina ailesinin başbuğu ve Türklerin hükümdarı olan Bilge Kağan’a itaat etmenin mantıklı ve akılcıca olduğunun yanı sıra kağanının buyruğunun dinlememenin doğru yoldan sapmak olduğu ve mantıksızca bir davranış olacağı vurgulanmaktadır. Yazıtla her şeyden önce beylerin ve halkın

³³ Osman Turan, “Eski Türklerde Okun Hukukî Bir Sembol Olarak Kullanılması”, *Belleten*, IX/35, Temmuz 1945, 305-318.

³⁴ *Tonyukuk Yazıtı Birinci Taş, Güney Yüzü*, st. 6-8; Ergin, *Orhon Abideleri*, 68-69; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 104; Öztürk, Ötügen Türk Kitâbeleri, 28; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan’daki Eski Türk Yazıtları*, 171-172; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 109-110.

³⁵ *Ongi Yazıtı Kuzey Yüzü*, st. 3; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 129; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan’daki Eski Türk Yazıtları*, 143-193; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 132.

aklına hitap ederek mantıklı olanın yapılması için iyi ve kötü örneklerle dolu olması bu açıdan kayda şayandır.

5. Bilgelik/Bilgililik ve Bilgisizlik/Cehalet

Devlet yönetiminin en önemli meselelerinde birisi hiç şüphesiz Tanrı tarafından vazifelendirilme³⁶ olmakla beraber diğer taraftan bu vazifenin şuuruna varabilecek akla ve mantığa sahip olmanın en önemli koşulu olan devlet yönetiminde tecrübenin vaz geçilemeyecek şartı olan eğitimidir.³⁷ Özellikle kağan ve hatunların³⁸ bilge isimli ya da sıfatlı olması devlet yönetiminde bilginin önemini ortaya koymaktadır. Zira eğitim sayesinde insanlar kendilerini yetiştirip gelecek nesillere aktarılan bilgiler sayesinde neslin refahının devamı sağlanabilir. Bu nedenle yazıtlarda sürekli bir şekilde vurgulandığı üzere devletin ayakta kalması ve milletin refah ve huzurunun ancak bilge/bilgili bir kağan ve yine bilgili bir toplum tarafından sağlanabileceği “*Ondan sonra Tanrı bilgi verdiği için kendim bizzat kağan kıldım.*”³⁹ ifadelerinden sadece devlet yönetmek ya da isyanı yani bağımsızlığa giden mücadeleyi idare etmenin dışında Tanrının doğrudan bilgisine muhatap olunan bir anlayışın ortaya çıkmasının yanı sıra “*Doğuda Kadirkan ormanına kadar, batıda Demir Kapıya kadar kondurmuş. İki arasında pek teşkilâtsiz Gök Türkü düzene sokarak öylece oturuyormuş. Bilgili kağan imiş, cesur kağan imiş. Buyruku bilgili imiş tabii, Cesur imiş tabii. Beyleri de milleti de doğru imiş. Onun için ili öylece tutmuş tabii. İli tutup töreyi düzenlemiş.*”⁴⁰ gibi ifadelerden ise devlet yönetmenin temel mesellerinden

³⁶ Öztürk, Ötügen Türk Kitâbeleri, 125-136.

³⁷ Bahaeddin Ögel, *Türklerde Devlet Anlayışı -13. Yüzyıl Sonlarına Kadar-*, Ötügen Neşriyat, İstanbul 2016, 63-75.

³⁸ Kafesoğlu, *Türk Millî Kültürü*, 259-260; Donuk, *Eski Türk Devletlerinde İdari - Askeri Ünvan ve Terimler*, 29-31; Gömeç, *Türk Kültürünün Ana Hatları*, 77-104.

³⁹ *Tonyukuk Yazıtı Birinci Taş, Batı Yüzü*, st. 6; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 102; Ergin, *Orhun Abideleri*, 66-67; Öztürk, Ötügen Türk Kitâbeleri, 27; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 170; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 107.

⁴⁰ *Bilge Kağan Yazıtı Doğu Yüzü*, st. 3-4; Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*,

birinin hiç şüphesiz bilgi ile yakından ilgili olduğu ortaya konulmaktadır. Burada bilgiden kasıt 2 farklı mefhum olabilir birincisi Tanrının vermiş olduğu görev bilinci ve dinî bilgiler (belki doğrudan vahiy olabilir!), ikincisi ise bu görev bilincinin ortaya çıkardığı devlet yönetim bilgisi ve buyrukluların yani tebaanın devlet idaresinde yönetici aileye ve Tanrıya karşı duymaları gereken itaat bilincidir. Bu da şüphesiz sağlam bir akli muhakeme gücü sayesinde olabilir. Yazıtlarda sürekli olarak iyi-kötü, güzel-çirkin, mantıklı-mantıksız, bilgi-cehalet⁴¹ ve doğru yanlış muhakemesinin yapılması söylenen sözlerden yalan ifadelerin varlığını/yokluğunun sorgulanma teklifi bu durumu gözler önüne sermektedir. Özellikle “*Yoksa, bu sözümde yalan var mı? Türk beyleri, milleti, bunu işitin! Türk milletini toplayıp il tutacağımı burda vurdum. Yanılıp öleceğini yine burda vurdum.*”⁴² ifadesinden sözlerinin sorgulanmasını isteyen bilge kağan, bu teyidin ancak sağlam bir akli/mantık ve tarih bilgisi sayesinde yapılabilir.

Yazıtlarda özellikle akli/mantıkî muhakeme sürekli olarak önerilmektedir. Bu sayede devamlı olarak yanlış yapma ve düşmanın sinsi sözlerine kanma ihtimali kuvvetle muhtemel olan halk hem Tanrının buyurduğu hem de kağanın istediği doğrultusunda hareket ettirilmek istenmektedir. Yazıtlarda geçen “*Küçük kardeş büyük kardeşini bilmezdi, oğlu babasını bilmezdi. Öyle kazanılmış, düzene sokulmuş ilimiz, töremiz vardı. Türk, Oğuz beyleri, milleti, işitin: Üstte gök basmasa, altta yer delinme, Türk milleti, ilini töreni kim*

169-171; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 22; Ergin, *Orhun Abideleri*, 32-33; Tekin, *Orhun Yazıtları*, 50-51; Öztürk, *Ötüken Türk Kitâbeleri*, 66; Ölmez, *Orhun-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 137; Aydın, *Orhun Yazıtları*, 78-79.

⁴¹ Mustafa Çağrıncı, “Cehâlet”, *DİA*, 7, İstanbul 1993, 218-219.

⁴² *Kül Tegin Yazıtı Güney Yüzü*, st. 9; *Bilge Kağan Yazıtı Kuzey Yüzü*, st. 7; Yazıksız, *Orhun Abideleri*, 242; Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, 133-134; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 26; Ergin, *Orhun Abideleri*, 6, 58; Tekin, *Orhun Yazıtları*, 22, 46; Öztürk, *Ötüken Türk Kitâbeleri*, 53, 74; Ölmez, *Orhun-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 91, 135; Aydın, *Orhun Yazıtları*, 42, 74; Şirin, *Kül Tigin Yazıtı*, 119-133.

boza bilecekti? Türk milleti, vaz geç, pişman ol! Disiplinsizliğinden dolayı, beslemiş olan bilgili kağanınla, hür ve müstakil iyi iline karşı kendin hata ettin, kötü hâle soktun. Silâhlı nereden gelip dağıtarak gönderdi? Mızraklı nereden gelerek sürüp gönderdi. Mukaddes Ötüken ormanının milleti, gittin. Doğuya giden, gittin. Batıya giden, gittin. Gittiğin yerde hayrın şu olmalı: Kanın su gibi koştı, kemiğin dağ gibi yattı. Beylik erkek evlâdın kul oldu, hanımlık kız evlâdın cariye oldu. Bilmediğin için, kötülüğün yüzünden amcam, kağan uçup gitti.”⁴³ ve “Batıda Kengü Tarhana kadar Türk milletini öyle kondurduk, öyle düzene soktuk. O zamanda kul kullu, cariye cariyeli olmuştu. Küçük kardeş büyük kardeşini bilmezdi, oğlu babasını bilmezdi. Öyle kazanılmış, öyle düzene sokulmuş ilimiz, töremiz vardı. Türk, Oğuz beyleri, milleti işit: Üstte gök basmasa, altta yer delinmese, Türk milleti, ilini, töreni kim bozabilecekti? Türk milleti, vaz geç, pişman ol! Disiplinsizliğinden dolayı, beslemiş olan kağanına, hür ve müstakil iyi iline karşı kendin hata ettin, kötü hâle soktun. Silâhlı nereden gelip dağıtarak gönderdi? Mızraklı nereden gelerek sürüp gönderdi? Mukaddes Ötüken ormanının milleti, gittin! Doğuya giden, gittin! Batıya, giden, gittin! Gittiğin yerde hayrın şu olmalı: Kanın nehir gibi koştı. Kemiğin dağ gibi yattı. Beylik erkek evlâdını kul kıldın. Hanımlık kız evlâdını cariye kıldın. O bilmemenden dolayı, kötülüğün yüzünden amcam kağan uçup gitti.”⁴⁴ gibi ifadelerden bu durumun sürekli tekrarlandığı ve sonuçta devletin zayıfladığı ve kağansızlaştığı yani milletin köleleştiği ve cariyeleştiği kötü durumu hatırlatılarak bu durumdan vaz geçilmesi gerektiği şiddetle tehditkâr bir

⁴³ Kül Tegin Yazıtı Doğu Yüzü, st. 21-24; Yazıksız, *Orhun Âbideleri*, 231; Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, 61; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 39-41; Ergin, *Orhun Abideleri*, 16-17; Tekin, *Orhun Yazıtları*, 38-39; Öztürk, *Ötüken Türk Kitâbeleri*, 57; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 95-96; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 52-53; Şirin, *Kül Tigin Yazıtı*, 227-239; Öztürk, *Köktürkçe El Kitabı*, 82-87.

⁴⁴ *Bilge Kağan Yazıtı Doğu Yüzü*, st. 17-20; Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, 197-203; Ergin, *Orhun Abideleri*, 40-41; Tekin, *Orhon Yazıtları*, 56-57; Öztürk, *Ötüken Türk Kitâbeleri*, 68; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 140-141; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 85-86.

şekilde önerilmektedir. Sürekli olarak nesiller arasındaki kuşak çatışması hakkında verilen bilgiler geçlerin Tanrı buyruğunu dinlemedikleri ve dolayısıyla ataları gibi davranmak istemedikleri ortaya konulmaktadır. Bu yazıtlarda misaller esasen yok olmak üzere olan milleti bir araya toplayan Türk Kağanlığının vatandaşlarının verilen mücadele hakkında bilgi sahibi olmaları ve geçmişi hem iyi hem de kötü olarak hafızalarına kazımaları için genç nesillere anlatılmaktadır. Zira yazıtlarda her zaman özellikle bilgisiz/cahil olarak yeni nesiller suçlanmakta ve devletin yıkılması ve milletin köleleştirilmesi onların tarih bilgisinden yoksun olmalarından kaynaklandığı vurgulanmaktadır. Bu ifadelerden milletin yeni nesillerinin sürekli olarak tekrarladığı bu kötü ve çirkin olmakla birlikte Tanrı katında da tasvip edilmeyen davranıştan vaz geçilmesi için karamsar bir tablo çizilmiştir. Yazıtlarda geçen “*Ondan sonra küçük kardeşi büyük kardeşi gibi kılınmamış olacak, oğlu babası gibi kılınmamış olacak. Bilgisiz kağan oturmuştur, kötü kağan oturmuştur.*”⁴⁵ “*Ondan sonra küçük kardeşi büyük kardeşi gibi kılınmamış olacak, oğlu babası gibi kılınmamış olacak. Bilgisiz kağan oturmuştur, kötü kağan oturmuştur. Buyruku da bilgisizmiş tabii, kötü imiş tabii.*”⁴⁶ şeklindeki ifadelerden tarih bilgisine/bilincine yani kötü dönemlere dair bilgiye sahip olan nesillerin yeni nesillere tecrübelerini aktarmada sorun yaşadıkları ve bunda başarısız oldukları ka-bullenilmektedir.

Yazıtlarda hem kozmolojik ya da ontolojik olarak alemin ve insanlığın hilkatinden/yaratılışından ve kişilerin nesillerindeki

⁴⁵ *Kül Tegin Yazıtı Doğu Yüzü*, st. 4; Yazıksız, *Orhun Âbideleri*, 227; Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, 27; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 31; Ergin, *Orhun Abideleri*, 8; Tekin, *Orhon Yazıtları*, 24; Öztürk, Ötüken Türk Kitâbeleri, 55; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 92; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 45-46; Şirin, *Kül Tegin Yazıtı*, 166-167; Öztürk, *Köktürkçe El Kitabı*, 70.

⁴⁶ *Bilge Kağan Yazıtı Doğu Yüzü*, st. 5-6; Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, 175-1176; Ergin, *Orhun Abideleri*, 34-35; Tekin, *Orhon Yazıtları*, 50-51; Öztürk, Ötüken Türk Kitâbeleri, 66; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 137; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 79-80.

bozulmalardan bahsedilmektedir. Özellikle devletin yıkılmasını ve milletin köleleşmesinin hem aklını kullanmayan ve Tanrının buyruğuna muhalefet eden hem de ataları gibi görev bilincine sahip olmayan nesillerin yaratıldığı/halk edildiği esfle dile getirilmektedir. Bu cümleden olarak “Öyle ünlü kağan imiş (İstemi Kağan). Ondan sonra küçük kardeşi kağan olmuş tabii, oğulları kağan olmuş tabii. Ondan sonra küçük kardeşi büyük kardeşi gibi kılınmamış olacak, oğlu babası gibi kılınmamış olacak. Bilgisiz kağan oturmuştur, kötü kağan oturmuştur. Buyruku da bilgisizmiş tabii, kötü imiş tabii. Beyleri, milleti abensiz olduğu için, aldatıcı olduğu için, Çin milleti hilekâr ve sahtekâr olduğu için, küçük kardeş ve büyük kardeşi birbirine düşürdüğü için, bey ve milleti karşılıklı çekiştirttiği için, Türk milleti il yaptığı ilini elden çıkarmış, kağan yaptığı kağanını kaybedi vermiş. Çin milletine beylik erkek evlâdını kul kıldı, hanımlık kız evlâdını cariye kıldı. Türk beyler Türk adını bıraktı. Çinli beyler Çin adını tutarak, Çin kağanına itaat etmiş. Elli yıl işi gücü vermiş. ... Çin kağanına ilini, töresini alı vermiş. Türk halk kitlesi şöyle demiş: İlli millet idim, ilim şimdi hani, kime ili kazanıyorum der imiş. Kağanlı millet idim, kağanım hani, ne kağana işi, gücü veriyorum der imiş. Öyle diyip Çin kağanına düşman olmuş. Düşman olup, kendisini tanzim ve tertip edemediğinden, yine tâbi olmuş.”⁴⁷ gibi ifadelerden devletin yıkılış sürecinin başlamasının hem görev bilincini idrak edemeyen hem de geçmişteki kötü durumlardan haberdar olacak tarih bilgisine vakıf olamayan yeni nesillerin suçu olduğu işaret edilmektedir. Bu durum vatandaşların/insanoğlunun fitratında yer alan unutmama hastalığı/nisyan illeti ile ilgili olduğu da zaten çokça belirtilerek gözler önüne serilmiştir. Bu nedenle dikilen mezar taşlarına yazıtların yontturulmasının/oyulmasının asıl sebebinin gözler önüne sermektedir. Yazıtların asıl anlatmak istediği mevzu hem tarih bilgisi ve vazife bilinci oluşturarak hem de yanıldığı taktirde

⁴⁷ *Bilge Kağan Yazıtı Doğu Yüzü*, st. 5-9; Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, 175-185; Ergin, *Orhun Abideleri*, 34-37; Tekin, *Orhun Yazıtları*, 50-53; Öztürk, Ötügen Türk Kitâbeleri, 66; Ölmez, *Orhun-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 137-138; Aydın, *Orhun Yazıtları*, 79-81.

muhtemel sonuçların ne olabileceği karamsar bir şekilde izah etmektir. Bu tedbirlere uyulmadığı yani Tanrının görevlendirdiği kağana itaat edilmediği ve sinsi düşmana inanıldığı ve isyan edildiği taktirde muhtemel kötü sonuçlar karşısında dövünmenin boş olacağı anlatılmak istenmiştir.

Yazıtlarda sadece merkezde yer olan vatandaşların değil tâbi boyların idarecilerinin de bilgisizlik nedeniyle helak olabileceği anlatılmaktadır. Zira isyan eden buyruk beylerin başına ne gibi kötü şeylerin geleceği tehditkâr bir şekilde “*Yekun olarak yirmi beş defa ordu sevk ettik, on üç defa savaştık. İlliği ilsizleştirdik, kağanlıyı kağansızlaştırdık. Dizliye diz çöktürdük, başlıya baş eğdirdik. Türgiş kağanı Türküm, milletim idi. Bilmediği için, bize karşı yanlış hareket ettiği, ihanet ettiği için kağanı öldü, buyruku, beyleri de öldü. On Ok kavmi eziyet gördü. Ecdadımızın tutmuş olduğu yer, su sahipten kalmamasın diye Az milletini tanzim ve tertip edip ...*”⁴⁸ gibi ifadelerle dile getirilmektedir. Bu durum Tanrıya sadece Aşına ailesinin ve merkezdeki Ötüken ordugahı çevresinde yaşayan insanların değil bütün milleti oluşturan oğuş/aile, bod/sülale, boy ve budunların itaat etmeleri ve Tanrı tarafından vazifelendirilen kağana isyan etmenin akılsızca/mantıksızca ve cahilce bir hareket olduğu manidar bir şekilde izah edilmiştir.

Yazıtlarda ayrıca sadece kağanın ve vatandaşların değil aynı zamanda devlet idare eden hükümdar hocalarının/müşavirlerinin de bilge/bilgili olmaları gerektiği dair “*Küçük kardeşim Kül Tigin vefat etti. Kendim düşünceye daldım. Görür gözüm görmez gibi, bilir aklım bilmez gibi oldu. Kendim düşünceye daldım. Zamanı Tanrı yasar. İnsan oğlu hep ölmek için türemiş. Öyle düşünceye daldım. Gözden yaş gelse mani olarak, gönülden ağlamak gelse geri çevirerek düşünceye*

⁴⁸ *Bilge Kağan Yazıtı Doğu Yüzü*, st. 15-16; Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, 193-195; Ergin, *Orhun Abideleri*, 38-39; Tekin, *Orhon Yazıtları*, 54-57; Öztürk, *Ötüken Türk Kitâbeleri*, 68; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 139-140; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 84-85.

daldım."⁴⁹ ve "... *Azıcık Türk milleti yürüyormuş; kağanı cesur imiş; müşaviri bilici imiş; o iki kişi var olursa seni, Çini öldürecek derim*"⁵⁰ ve "*Türgiş kağanından casus geldi. Sözü şöyle: Doğuda kağana karşı ordu yürütelim demiş. Yürütmezsek, bizi kağanı kabraman imiş, müşaviri bilici imiş ne zaman bir şey olsa izi öldürecektir demiş.*"⁵¹ gibi ifadelerle dile getirilmektedir. Bu durum devletin ve milletin başı olan kağandan şadlara, teginlerden müşavirlere, buyruk beylerden vatandaşlara kadar vazife bilinci ve tarih bilgisinin edinilmesi gerekliliğinin istendiğini ortaya koymaktadır.

6. Siyasî Hâkimiyetin/Mesruiyyet Yetkisinin Kaynağı

Genel olarak ortaçağ devletlerinde olduğu gibi Türk devletlerinde de yönetim hakkı Tanrı tarafından bir aileye bahşedilmiş bir üstünlük görevi olarak addedilmiştir.⁵² Özellikle Ortaçağ Türk devletlerinin isimleri hep hanedan ismi ile ilgilidir. Bazı yer ile ilgili olanlar dahi hanedan azasından birinin ismi ile anılmaktadır. Mesela Selçuklular, Ânuştegînliler/Hârezmşâhlılar, Zengîler/Musul Atabeyleri, Beg Teginliler/Erbil Atabeyleri, Gazneliler/Yemîniler, Mengücekliler, Artuklular, Osmanlılar, Eyyûbiler gibi farklı coğrafyalardaki Türk devletleri genel olarak hanedan üyesinin kurucusu ya da hanedan azasından birinin ismi ile bilinmektedir. Yazıtlarının incelediğimiz ve asrımızda Gök Türkler/Kök

⁴⁹ *Kül Tegin Yazıtı Kuzey Yüzü*, st. 10-11; Yazıksız, *Orhun Âbideleri*, 238; Şemseddin Sami, *Orhun Âbideleri*, 107; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 50; Ergin, *Orhun Âbideleri*, 26-29; Tekin, *Orhun Yazıtları*, 38-39; Öztürk, Ötügen Türk Kitâbeleri, 61; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 100; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 63; Şirin, *Kül Tigin Yazıtı*, 306-310.

⁵⁰ *Tonyukuk Yazıtı Birinci Taş, Güney Yüzü*, st. 2-3; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 102-103; Ergin, *Orhun Âbideleri*, 66-67; Öztürk, Ötügen Türk Kitâbeleri, 28; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 171; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 108-109.

⁵¹ *Tonyukuk Yazıtı Birinci Taş, Kuzey Yüzü*, st. 5-6; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 104, 110; Ergin, *Orhun Âbideleri*, 72-75; Öztürk, Ötügen Türk Kitâbeleri, 30; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 174; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 115.

⁵² Gökalp, *Sınırlandırılmış Türk Tarihi*, I, 46-47.

Türkler olarak bilinen devletin ismi esasen Türk Kağanlığı/Hakanlığıdır. Bu nedenle tarihte Türk adını kullanan ilk devlet Gök Türkler'dir. İkinci olarak bu ismi Mısır ve Suriye bölgelerine hakim olan Bahrî ve Burcî Memlûkleri/Kölemenler olarak bilinen fakat kendilerini ed-Devletü't-Türkiyye olarak isimlendiren devlettir. Üçüncüsü ise Türkiye Cumhuriyeti Devleti'dir.

Yazıtlarını tahlil ettiğimiz Ötüken Türk Kağanlığı'nda da yönetim hakkı yazıtlarda sürekli olarak vurgulandığı üzere Tanrı'ya benzetilen ya da Tanrı tarafından bizzat ve özellikle görevlendirilen Aşina Ailesi'ne aittir. Bu durum yönetim yetkisinin kutsal ve tanrısal bir görev olduğunu dolayısıyla bu ailenin Tanrının rızasını kazanmak için siyasî ve askerî faaliyetleri yürüttüğü fikri ön plana çıkarılmıştır. Tanrının sevmediği Budistleşmiş/Çinleşmiş Tabgaçların tahakkümünden kurtulma fikrinin ilk hareket ettiricisi olan Tanrı, önce aileye daha sonra ise millete devlet lütfederek kendine itaatkâr bir dindar toplum oluşturmayı dilemiştir. Bu durumda Tanrının yeryüzündeki yardımcısı olan (İslâm anlayışındaki *Halife-i Rûy-i Zemin/Allah'ın Yeryüzündeki Halifesi* -bu ibare Kur'ân-ı Kerîm'de genel olarak Allah'ın yeryüzünde bozgunculuk ve kargaşanın hakim olduğu ve insanlar arasında anlaşmazlık çıktığı dönemlerde toplumu yeniden inşa etmesi için görevlendirdiği peygamberler (mesaj getirenler) için kullanılan bir tabirdir.- ya da *Zıllullah-i fi'l-Arz/Allah'ın Yeryüzündeki Gölgesi*) Aşina ailesine itaat etmek Tanrı'ya itaat etmek anlamında geldiği için yazıtlarda aynı zamanda siyasî bir bağımsızlıkla beraber dinî olarak müstakilleşme/öze dönme ve günahkâr toplumların sapkınlıklarından uzaklaşma anlamı da mevcuttur.

Aşina ailesine mensup olan kağan ve devlet adamlarının yazıtlarında bu durum "*Tanrı gibi gökte olmuş Türk Bilge Kağanı, bu zamanda oturdum. Sözümü tamamiyle işit. Bilhassa küçük kardeş yeğenim, oğlum, bütün soyum, milletim, güneydeki sadpıt beyleri, kuzeydeki tarkat, buyruk beyleri, Otuz Tatar, ... Dokuz Oğuz beyleri,*

milleti! Bu sözümü iyice işit, adamakullu dinle.”,⁵³ “Tanrı gibi Tanrı yaratmış Türk Bilge Kağanı, sözüm: Babam Türk Bilge Kağanı ...”,⁵⁴ gibi ifadelerden Yahudilerdeki gibi bir antropomorfik/insanî nitelikli Tanrı anlayışından ziyade kağanların Tanrı tarafından bir lütf ile illileştirildikleri/devlet sahibi yapıldıkları anlatılmaya çalışılmaktadır. Ayrıca isyan eden kavimlere de gönderme yapılarak onların hem isyan ettikleri için Tanrının buyruğuna uymadıkları hem de akıl ve mantıklarını kullanamayan ve fesat çıkaran zavallılar oldukları ve bu yüzden Tanrının görevlendirdiği bir aile tarafından cezalandırıldıkları vurgulanmıştır.⁵⁵

Yazıtlarda buna ek olarak Tanrı tarafından görevlendirilen aile mensuplarının kağanın hemen sonrasında unvanlar itibariyle zikredilmeleri vazifelendirildikleri bu görevin hatırlatılması ve unutulmaması amaçlanmıştır. Tanrının dindar ve muti kulları olan Türklerin gerçek manada iyi insan oldukları ve Tanrı’ya itaatten çıkmadıkları sürece kendilerini yaratan Tanrının onları asla terk etmeyeceği ve Tanrı sahiplenme fikri “*Tanrı gibi Tanrı yaratmış Türk Bilge Kağanı, sözüm: Babam Türk Bilge Kağanı ... Sir, Dokuz Oğuz, İki Ediz çadırh beyleri, milleti ... Türk Tanrısı ... üzerinde kağan oturdum. Oturduğumda ölecek gibi düşünen Türk beyleri, milleti memnun olup sevinip, yere dikilmiş gözü yukarı baktı. Bu zamanda kendim oturup bunca ağır töreyi dört taraftaki ... dim. Üstte mavi gök,*

⁵³ Kül Tegin Yazıtı Güney Yüzü, st. 1; Bilge Kağan Yazıtı Kuzey Yüzü, st. 1; Yazıksız, *Orhun Âbideleri*, 239; Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, 21, 117; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 22; Ergin, *Orhun Abideleri*, 2-3, 56-57; Tekin, *Orhon Yazıtları*, 20-21, 44-45; Öztürk, *Ötüken Türk Kitâbeleri*, 53, 74; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan’daki Eski Türk Yazıtları*, 90, 134; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 39, 71; Şirin, *Kül Tigin Yazıtı*, 26-55.

⁵⁴ *Bilge Kağan Yazıtı Güney Yüzü*, st. 13; Yazıksız, *Orhun Âbideleri*, 252-253; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 28, 70-72; Ergin, *Orhun Abideleri*, 54-55; Öztürk, *Ötüken Türk Kitâbeleri*, 73; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan’daki Eski Türk Yazıtları*, 146; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 99-100.

⁵⁵ Fatih M. Şeker, *İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010, 409-414.

*altta yağrz yer kıldında, ikisi arasında insan oğlu kılınmış.*⁵⁶ ifadesi ile dile getirilmiştir. Ayrıca Tanrı tarafından yetkilendirmeye ek olarak hilkat/yaratılış meselesine de atıfta bulunan yazıtlarda önce sonsuz ve sınırsız Gök ile izah edilmeye çalışılan Tanrının var olduğu, daha sonra yerin yaratıldığı ve bu ikisi arasında Tanrı'ya itaat etmek ve akıllı/mantıklı davranmakla görevlendirilen insanoğlunun/kişioğlunun yaratıldığı fikri eklenmiştir. Bu durum Tanrı tarafından görevlendirme fikrini teyid ve tekid etmek amacıyla eklenmiş bir ifade olduğu ve esasen kozmolojik bir bilgi vermek amacı güdümediği kuvvetle muhtemeldir.⁵⁷

Yazıtlardan anlaşıldığına göre hakimiyet/meşruiyet yetkisi ancak “*ku*” olarak tesmiye edilen bir anlayışla Tanrı tarafından bahşedilen bir görevlendirme olarak düşünülmektedir.⁵⁸ Sadece ailenin görevlendirmesi değil aynı zamanda aile içinde görevlendirilen tahta çıkan kağanların da Tanrı tarafından lütufla görevlendirildiği “*Tanrı buyurduğu için, kendim devletli/kutlu olduğum için, kağan oturdum. Kağan oturup aç, fakir milleti hep toplattım. Fakir milleti zengin kıldım. Az milleti çok kıldım. Yoksa, bu sözümde yalan var mı? Türk beyleri, milleti, bunu iştin! Türk milletini toplayıp il tutacağını burda vurdum. Yanılıp öleceğini yine burda vurdum. Her ne sözüm varsa ebedi taşta vurdum. Ona bakarak bilin. Şimdiki Türk milleti, beyleri, bu zamanda itaat eden beyler olarak mı yanılacaksınız?*”⁵⁹ ve “*Tanrı buyurduğu için kendim oturduğumda dört taraftaki*

⁵⁶ *Bilge Kağan Yazıtı Doğu Yüzü*, st. 1-2; Yazıksız, *Orhun Âbideleri*, 244; Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, 21-23, 165-167; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 58-60; Ergin, *Orhun Abideleri*, 32-33; Tekin, *Orhun Yazıtları*, 50-51; Öztürk, Ötügen Türk Kitâbeleri, 66; Ölmez, *Orhun-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 137; Aydın, *Orhun Yazıtları*, 77-78.

⁵⁷ Ögel, *Türklerde Devlet Anlayışı*, 36-37; Şeker, İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru, 414-417.

⁵⁸ Ögel, *Türklerde Devlet Anlayışı*, 75-82, 179-192; Dıvıçioğlu, *Kök Türkler: Kut, Küç, Ülüs*, 44-61.

⁵⁹ *Kül Teğın Yazıtı Güney Yüzü*, st. 9-10; *Bilge Kağan Yazıtı Kuzey Yüzü*, st. 7-8; Yazıksız, *Orhun Âbideleri*, 242; Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, 133-135; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 26-27; Ergin, *Orhun Abideleri*, 6-7, 58-59; Tekin, *Orhun*

*milleti düzene soktum ve tertitledim ... kıldım.*⁶⁰ gibi ifadelerden anlaşılmaktadır. Bu ifadeden anlaşıldığı üzere eski ile yeni durumu karşılaştıran ve yeni durumun Tanrının lütfu ve kendilerinin gayreti sayesinde olduğunu bildiren Bilge Kağan yine insanların akıl ve mantıklarına hitap ederek sözlerini doğruluğunun onaylanmasını istemektedir. Bu itaatten çıkıldığı ya da Tanrı buyruğuna mantıksız ve akılsızca karşı çıkıldığı taktirde kötü şeyler ile yeniden karşılaşılacağını tehditkâr bir ifade ile ortaya koyan Bilge Kağan, milletini denetim altında tutmak için bu ebedî taşları diktirdiğini vurgulamaktadır.

Yazıtlara göre Türkler yani Gök Türk Devletini idare eden Aşina ailesi semanın ve arzın hilkatinden sonra ikisi arasında Tanrı'ya itaat etmeleri için Tanrı tarafından yaratılan insanların idarecisi oldukları yani insanlık tarihinin ilk idarecilerinin Türkler olduğu anlatılmaktadır. Yaratılış işleminden hem sonra Bilge Kağan'ın Aşina ailesine mensup olan ataları yeryüzünün ilk idarecileri/Tanrının yardımcıları/Allah'ın halifeleri olduğu fikri Bilge Kağan tarafından açıkça dile getirilmiştir.⁶¹ Ayrıca insanoğlunun/kişi oğlunun yaratılması ile beraber atalarını da idareci olması Tevrat merkezli bütün insan soyunun sadece ilk peygamber Hz. Adem'in nesli olduğu fikrine muhalefetten başlangıçta insanların topluluklar halinde yaratılmasına atıfta bulunduğu açıktır.⁶² Yazıtlarda geçen “*Üstte mavi gök, altta yağız yer kıldıkta, ikisi arasında insan oğlu kılınmış. İnsan oğlunun üzerine ecdadım Bumın Kağan, İstemi Kağan oturmuş. Oturarak Türk milletinin ilini töresini*

Yazıtları, 22-23, 46-47; Öztürk, Ötügen Türk Kitâbeleri, 53, 74-75; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 91, 135; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 42-43, 74-75; Şirin, *Kül Tigin Yazıtı*, 119-133.

⁶⁰ *Bilge Kağan Yazıtı Kuzey Yüzü*, st. 9; Yazıksız, *Orhun Abideleri*, 253; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 56; Ergin, *Orhun Abideleri*, 60-61; Tekin, *Orhon Yazıtları*, 46-47; Öztürk, Ötügen Türk Kitâbeleri, 75; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 135-136; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 75.

⁶¹ Ögel, *Türklerde Devlet Anlayışı*, 37-38.

⁶² İsmail Yakıt, “Kur'an'da Hz. Adem”, *Kur'an'ı Anlamak*, Ötügen Neşriyat, İstanbul 2005, 67-88.

tutu vermiş, düzenleyi vermiş. Dört taraf hep düşman imiş. Ordu sevk ederek dört taraftaki milleti hep almış, hep tâbi kılmış. Başlıya baş eğdirmiş, dizliye diz çöktürmüş. Doğuda Kadırkan ormanına kadar, batıda Demir Kapıya kadar kondurmuş. İkisi arasında pek teşkilatsız Gök Türk öylece oturuyormuş. Bilgili kağan imiş, cesur kağan imiş. Buyruku yine bilgili imiş tabii, cesur imiş tabii. Beyleri de milleti de doğru imiş. Onun için ili öylece tutmuş tabii. İli tutup töreyi düzenlemiş.”⁶³ ifadeleri Türk hakimiyet anlayışının kaynağını ortaya koymakla beraber hükümdar ailesinin vazifelerini ve bu vazifelerini yerine getirirken sahip olması gereken hasletleri yani sadece Aşina ailesine mensup olmayı değil aynı zamanda kişisel ve toplumsal gelişmenin de sağlaması gerektiği fikri ortaya konulmuştur. Zira yönetim hakkının Tanrı tarafından lütfedilmesine rağmen bu görevi bihakkın yerine getirebilmek için yeterli değildir. Yani hükümdarlar, devlet adamları ve tebaanın bilgili olması gerekmektedir. Zira bilgisizlik daha sonra isyankarlığa ve nisvana sebep olacağı gibi devletin temelinden sarsılacağı için akıl sahibi mantıklı bir yöneticinin hem kendini geliştirmesi hem de milletini eğitmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Bilgi şahsî bir durum olduğu için burada sadece devlet yönetimi bilgisinden ziyade Tanrı tarafından lütfedilen görevin bilincinde olmak ve bu nedenle Tanrı’ya itaatkâr idareci ve halkın bir bütün olduğu sürece devletin payidar olacağı fikri anlatılmaktadır. Buradaki bilgilikten kasıt esasen görev ve itaat bilincidir.

Yazıtlarda özellikle insanlık tarihinin Türkler ile başladığı ve bu tarihin başlangıcından itibaren Türklerin Tanrı tarafından insanları bir arada tutmak ve Tanrı’ya itaatkâr bir toplumun devamını sağlamak için gerekli olan devletin kuruluş teşkilatlandırılması ile

⁶³ *Kül Tegin Yazıtı Doğu Yüzü*, st. 1-3; Yazıksız, *Orhun Âbideleri*, 226; Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, 21-23; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 29-30; Ergin, *Orhun Abideleri*, 8-9; Tekin, *Orhon Yazıtları*, 24-25; Öztürk, Ötügen Türk Kitâbeleri, 55; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan’daki Eski Türk Yazıtları*, 93; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 44-45; Şirin, *Kül Tigin Yazıtı*, 144-161; Rıdvan Öztürk, *Köktürkçe El Kitabı*, Palet Yayınları, Konya 2014, 68-71.

görevlendirildikleri “*Üstte mavi gök, altta yağız yer kılındıkta, ikisi arasında insan oğlu kılınmış. İnsan oğlunun üzerine ecdadım Bumın Kağan, İstemi Kağan oturmuş. Oturarak Türk milletinin ilini töresini tutu vermiş, düzenleyi vermiş.*”⁶⁴ ve “*Türk milleti kılınalı, Türk kağanı oturalı ...*”⁶⁵ gibi ifadelerden açıkça anlaşılmaktadır. Yazıtlardaki bu durum Türk milletinin diğer milletlerden üstün olduğu düşüncesini izah ederken Tanrının da meseleye dahil edilme isteği ile ilgili bir algıdır. Zira yazıtlardan anlaşıldığı ve tarihten bilindiği üzere Tanrı tarafından yaratılan/kılınan birçok kavim arasından Türklerin ve Türk milleti içinde de Bilge Kağan’ın ailesi olan Aşina Hanedanının seçilmesi onların diğerlerinden fizikî olarak değil de görev ve meziyet olarak üstün yaratılmış olduklarını izah etme ihtiyacını ortaya koymaktadır.

Yazıtlarda toplumun daima bozulmaya ve görevini unutmaya meyyal olduğu ve Tanrı müdahale etmediği takdirde toplumun kendi kendini koruyamadığı fikri “*Yukarıda Türk tanrısı, Türk mukaddes yeri, suyu öyle tanzim etmiş. Türk milleti yok olmasın diye, millet olsun diye babam İltiriş Kağanı, annem İlbilge Hatunu göğün tepesinde tutup yukarı kaldırmış olacak. Babam kağan on yedi erle dışarı çıkmış.*”⁶⁶ gibi ifadeler ile dile getirilmektedir.

⁶⁴ *Kül Tegin Yazıtı Doğu Yüzü*, st. 1-3; Yazıksız, *Orhun Âbideleri*, 226; Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, 21-23; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 29-30; Ergin, *Orhun Abideleri*, 8-9; Tekin, *Orhun Yazıtları*, 24-25; Öztürk, *Ötüken Türk Kitâbeleri*, 55; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan’daki Eski Türk Yazıtları*, 93; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 44-45; Şirin, *Kül Tigin Yazıtı*, 144-161; Rıdvan Öztürk, *Köktürkçe El Kitabı*, Palet Yayınları, Konya 2014, 68-71.

⁶⁵ *Tonyukuk Yazıtı Birinci Taş, Doğu Yüzü*, st. 1; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 106; Öztürk, *Ötüken Türk Kitâbeleri*, 29; Ergin, *Orhun Abideleri*, 70-71; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan’daki Eski Türk Yazıtları*, 172; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 111.

⁶⁶ *Kül Tegin Yazıtı Doğu Yüzü*, st. 11; Yazıksız, *Orhun Âbideleri*, 228-229; Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, 41; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 34; Ergin, *Orhun Abideleri*, 12-13; Tekin, *Orhun Yazıtları*, 26-27; Öztürk, *Ötüken Türk Kitâbeleri*, 56; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan’daki Eski Türk Yazıtları*, 94; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 48; Şirin, *Kül Tigin Yazıtı*, 193-202; Öztürk, *Köktürkçe El Kitabı*, 74-77.

Tanrının yönetme yetkisi/meşruiyet hakkı verdiği ailenin bir parçası olduğu Türk milletinin Tanrının en iyi ve itaatkar kulları oldukları fikrine ek olarak devlet yönetiminde kağan ve bilgili hatunların söz haklarının olduğu da vurgulanmaktadır. Bilge Kağan ve Kül Tegin'in anneleri İlbilge Hatun'un hem bilge olması hem de Tanrı tarafından babaları Kutluk Şad İteriş Kağan ile birlikte bizzat görevlendirilmesi bu durumu açıkla ortaya koymaktadır.

Yazıtlarda ayrıca sürekli olarak “*Tanrı kuvvet verdiği için babam kağanın askeri kurt gibi imiş, düşmanı koyun gibi imiş.*”⁶⁷ ifadesinden esaretten ve yozlaşmadan Tanrının yardımı ile kurtulmaya çalışan Türklerin sayısının az alması fakat görev bilinci ile hareket ettikleri için kendilerinden kat kat üstün sayıda olan düşman askerlerini pusu kurmakta ve birlikte avlanmada mahir olan kurt/böri⁶⁸ gibi oldukları, Türkler tarafından avlanan düşmanların ise akli melekeleri olmayan ve sürü psikolojisi ile hareket etmekten başka bir şey bilmeyen koyunlara⁶⁹ benzetilmesi de şayan-ı dikkat hususlardan biridir. Bu teşbih ile daima tetikte olan ve korkulan bir avcı hayvan ile Türkler simgelenirken düşmanların sayılarını çok olmasına rağmen kendilerinin daha çevik hareket ettikleri ve düşmanları gafil avladıkları anlatılmaktadır.

Yazıtlarda düşmandan kasıt sadece Çinlileşmiş/Budistleşmiş Tabgaçlar değil aynı zamanda isyan eden ve bozgunculuk çıkaran daha önceki tâbi/buyruk topluluklarda kastedilmektedir. Bu

⁶⁷ Kül Tegin Yazıtı Doğu Yüzü, st. 12; Yazıksız, *Orhun Âbideleri*, 229; Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, 43; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 35; Ergin, *Orhun Abideleri*, 12-13; Tekin, *Orhon Yazıtları*, 26-27; Öztürk, Ötüken Türk Kitâbeleri, 56; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 94; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 48-49; Şirin, *Kül Tigin Yazıtı*, 206-207; Öztürk, *Kök-türkçe El Kitabı*, 76-77.

⁶⁸ Yaşar Kalafat, *Türk Halk İrfanında Kurt*, Lalezar Kitabevi, Ankara 2007; Mürsel Hekimov, *Efsaneden Gerçeğe Mitolojiden Kültüre Bozkurt*, nşr. Sebahattin Şimşir, Doğu Kütüphanesi Yayınevi, İstanbul 2012; Durmuş, *Bilge Kağan Köl Tigin ve Bilge Tonyukuk*, 111-115; Divitçioğlu, *Kök Türkler: Kut, Küç, Ülüş*, 61-67.

⁶⁹ Durmuş, *Bilge Kağan Köl Tigin ve Bilge Tonyukuk*, 107-109.

nedenle “Tanrı lütfettiği için illiyi ilsizletmiş, kağanlıyı kağansızlatmış, düşmanı tâbi kılmış, dizliye diz çöktürmüş, başlıya baş eğdirmiş.”⁷⁰ gibi ifadeler isyanların kanlı bir şekilde bastırılmasının hukukî zeminini hazırlama amacı gütmektedir. Dökülen kanın boşuna olmadığı Tanrının görevlendirdiği bir aileye karşı isyanın sonucunun ders verici olması gerektiği fikrini ortaya koymak amacıyla yazıtlarda işlenen bu mesele aynı zamanda dinî bir itaatsizlik olarak akılsızca ve mantıksızca bir davranış olduğu/olacağı tehditkâr üslupla dile getirilmiştir.

Tanrı tarafından görevlendirildiğinin bilincinde olan Bilge Kağan, Tanrının Türk milletinin adının sanının yok amasını istemediği bu nedenle kendine itaat eden insanları zor durumdan kurtarmak için Aşına ailesini görevlendirdiği ve kendisine iktidarı nasip ettiğini vurgularken ayrıca göstermiş olduğu gayreti de unutturmak istemeyerek hem ataları hem de kendi iktidarının başlangıcında durumun hiç te iç açıcı olmadığını “*Türk milletinin adı sanı yok olmasın diye, babam kağam, annem hatunu yükseltmiş olan Tanrı, il veren Tanrı, Türk milletinin adı sanı yok olmasın diye, kendimi o Tanrı kağan oturttu tabii. Varlıklı, zengin millet üzerine oturdum. İşte aşsız, dışta elbisesiz; düşkün, perişan millet üzerine oturdum.*”⁷¹ ve “*Tanrı bağışlasın, devletim var olduğu için, kısmetim var olduğu için, ölecek milleti diriltip besledim. Çıplak milleti elbiseli, fakir milleti zengin kıldım. Az milleti çok kıldım. Değerli illiden,*

⁷⁰ *Kül Tegin Yazıtı Doğu Yüzü*, st. 15; Yazıksız, *Orhun Âbideleri*, 229-230; Şemseddin Sami, *Orhun Âbideleri*, 49; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 36; Ergin, *Orhun Âbideleri*, 12-13; Tekin, *Orhun Yazıtları*, 28-29; Öztürk, Ötügen Türk Kitâbele-ri, 56; Ölmez, *Orhun-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 94; Aydın, *Orhun Yazıtları*, 50; Şirin, *Kül Tigin Yazıtı*, 213; Öztürk, *Köktürkçe El Kitabı*, 78-79.

⁷¹ *Kül Tegin Yazıtı Doğu Yüzü*, st. 25-26; Yazıksız, *Orhun Âbideleri*, 232; Şemseddin Sami, *Orhun Âbideleri*, 69-71; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 41; Ergin, *Orhun Âbideleri*, 16-19; Tekin, *Orhun Yazıtları*, 30-31; Öztürk, Ötügen Türk Kitâbele-ri, 58; Ölmez, *Orhun-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 96; Aydın, *Orhun Yazıtları*, 53-54; Şirin, *Kül Tigin Yazıtı*, 239-243; Öztürk, *Köktürkçe El Kitabı*, 86-89.

*değerli kağanlıdan daha iyi kıldım. Dört taraftaki milleti hep tâbi kıldım, düşmansız kıldım. Hep bana itaat etti.*⁷² şeklindeki ifadeleri ile dile getirmektedir. Bundan maksadı illi/devletli olmanın sadece Tanrının lütfu sayesinde değil aynı zamanda Tanrı buyruğuna uymanın verdiği sorumluluk bilinci ile gayret sarf etmekte olduğunu izah etmektedir.

Orhun Yazıtları'na göre hanedana verilen yönetim yetkisinin Tanrısallığı daima gözler önüne serilmeye çalışılmıştır. Zira bu mesele yani devleti derleyip toparlama, teşkilatlandırma ve milleti yeniden Tanrı'ya itaat eder bir hale getirmenin yolu kesinlikle ilahî bir vazifelendirmeye dayanması gerekmektedir. Yazıtlarda özellikle Tanrı tarafından görevlendirilen hanedana itaatın Tanrı'ya karşı bir vazife olması gerektiği şiddetle tavsiye edilmektedir. Bu nedenle kağanın vazifeleri arasında perişan durumdaki halkın halini düzeltmekle aynı oranda illiyi ilsizleştirmek, kağanlıyı kağansızlaştırmak, dizliye diz çöktürmek ve başlıya baş eğdirmek gibi görevleri de mevcuttur. Yazıtlarda bu durum kağanın temel vazifeleri arasında ilk sıraları işgal ettiği "*Yukarıda Türk Tanrısı, mukaddes yeri, suyu öyle tanzim etmiştir.*⁷³ *Türk milleti yok olmasın diye, millet olsun diye, babam İltiriş Kağanı, annem İlbilge Hatunu göğün tepesinden tutup yukarı kaldırmıştır. Babam kağan on yedi erle dışarı çıkmış. Dışarı yürüyor diye ses işitip şehirdeki dağa çıkmış, dağdaki inmiş. Toplanıp yetmiş er olmuş. Tanrı kuvvet verdiği için, babam kağanın askeri kurt gibi imiş, düşmanı koyun gibi imiş. Doğuya batıya asker sevk edip toplamış, yığmış. Hepsi yedi yüz er olmuş. Yedi yüz er olup ilsizleşmiş, kağansızlaşmış milleti, cariye olmuş, kul olmuş milleti, Türk töresini bırakmış milleti, ecdadımın töresince yaratmış,*

⁷² *Kül Tegin Yazıtı Doğu Yüzü*, st. 29-30; Yazıksız, *Orhun Abideleri*, 233; Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, 77-79; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 43-44; Ergin, *Orhun Abideleri*, 18-19; Tekin, *Orhun Yazıtları*, 32-33; Öztürk, Ötügen Türk Kitâbele-ri, 58; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 97; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 55; Şirin, *Kül Tigin Yazıtı*, 250-251; Öztürk, *Köktürkçe El Kitabı*, 90-91.

⁷³ Ögel, *Türklerde Devlet Anlayışı*, 39-48.

yetiştirmiş.”⁷⁴ ve “*Kırk yedi defa ordu sevk etmiş (iltiriş kağan), yirmi savaşı yapmış. Tanrı lütfeettiği için illiyi ilsizletmiş, kağanlıyı kağan-sızlatmış, düşmanı tâbi kılmış, dizliye diz çöktürmüş, başlıya baş eğ-dirmiş.*”⁷⁵ gibi ifadelerle dile getirilmektedir. Devletin ayakta kal-ması ve milletin devamı sayesinde Tanrı’ya itaat eden toplumun var olmasını isteyen Tanrı bu durumu Bilge Kağan ve ailesini gö-revlendirmek sureti ile gerçekleştirmiştir. Asıl hareket ettirici Tanrı’dır. Dolayısıyla dökülen kan Tanrı adına ve Tanrı yolunda Tanrı için dökülmüştür.⁷⁶

Hanedan merkezli bir yönetim anlayışı ve iktidar imgesine sa-hip olan Türk Kağanlığının idaresi hakkında da bilgi veren yazıt-larda devlet idaresinde görev alan diğere idarecilerin yanı sıra hü-kümdar ailesinin kağanlık dışındaki görevleri hakkında da bilgiler mevcuttur. Bilge Kağan babasının ölünden sonra kendisinin ve küçük kardeşi Kül Tegin’in yaşlarının küçük olması nedeniyle ka-ğanlık tahtına amcası Kapgan Kağan’ın oturduğı ve ileride kağan olabilecek yeteneğesahip olabilmek için “şad” unvanı ile Türk Ka-ğanlığı’na tabi olan Tarduşlar üzerine idareci olduğunu “*Tanrı bu-yurduğı için on dört yaşında Tarduş milleti üzerine şad oturdum.*”⁷⁷ şeklindeki ifadelerinden öğrenmekteyiz. Bu ifadelerden Aşına ai-lesinin kağanlık yönetiminde ortaklaşa hareket ettikleri anlaşıl-maktadır.

⁷⁴ *Bilge Kağan Yazıtı Doğı Yüzü*, st. 9-12; Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, 181-187; Ergin, *Orhun Abideleri*, 36-37; Tekin, *Orhun Yazıtları*, 52-55; Öztürk, Ötü-ken Türk Kitâbeleri, 67; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan’daki Eski Türk Yazıtları*, 138-139; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 81-82.

⁷⁵ *Bilge Kağan Yazıtı Doğı Yüzü*, st. 12-13; Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, 187-189; Ergin, *Orhun Abideleri*, 36-39; Tekin, *Orhun Yazıtları*, 54-55; Öztürk, Ötü-ken Türk Kitâbeleri, 67; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan’daki Eski Türk Yazıtları*, 139; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 82-83.

⁷⁶ Divitçioğlu, *Kök Türkler: Kut, Küç, Ülüş*, 225-234.

⁷⁷ *Bilge Kağan Yazıtı Doğı Yüzü*, st. 14-15; Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, 191-193; Ergin, *Orhun Abideleri*, 38-39; Tekin, *Orhun Yazıtları*, 54-55; Öztürk, Ötü-ken Türk Kitâbeleri, 68; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan’daki Eski Türk Yazıtları*, 139-140; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 84-85.

Yazıtlarda sadece yönetim hakkının Tanrı tarafından verildiği konusu üzerinde durulmamış aynı zamanda Tanrının mü'min kulları olmaları itibarıyla ve Tanrı adına devleti idare ettikleri ve millete sahip çıktıkları için düşmanlara karşı verilen mücadelede daima sayıları düşmandan az olan Türk kağanlarının başarısında da doğrudan Tanrı lütfü meseleye dahil edilmektedir. Yani Tanrının buyruğuna uydukları ve düşmanları da Tanrı'ya itaatten ayrıldıkları için savaşlarda maneviyatlarının bu sayede yüksek tutulduğu ve sayılarının az olmasına rağmen cesaretlerinin/şecaatlerinin yüksekliği sayesinde aldıkları eğitim ve düşmanlarının günahkâr ve akılsız/mantıksız davranışlarından dolayı koyuna benzetildikleri için onlar karşısında avlanmanın/savaşmanın yaşam şekli olduğu kurtlara benzedikleri için muzaffer oldukları vurgulanmaktadır. Bu cümleden olarak *"Biz az idik, kötü durumda idik. Oğuz ... düşman ... Tanrı kuvvet verdiği için orda mızrakladım, dağıttım. Tanrı bahsettiği için, ben kazandığım için Türk milleti kazanmıştır. Ben küçük kardeşimle beraber böyle başa geçip kazanmasam Türk milleti ölecekti, yok olacaktı. Türk beyleri, milleti, böyle düşünün, böyle bilin."*⁷⁸ ve *"Atalarımız, dedelerimiz Yamı Kağan dört bir tarafı düzenlemiş, bir araya toplamış, (isyancıları) bastırmış. O han öldükten sonra yurdu kaybetmişler, (her tarafa) dağılmışlar. ... kağan yaptığı kağanını kaybedivermiş. Türk halkı doğuda gündoğusuna, batıda gün batısına kadar, güneyde Çin'e, kuzeyde bozkıra kadar ... kahraman askerlerini balbal (olarak) diktiler. Türk halkının adı yok oluvermiş idi. Türk halkı yitip gitmesin diye yok olmasın diye, yukarıda (ebedi) gök şöyle dermiş. ..."*⁷⁹ gibi ifadeler Tanrının mümtaz/güzide askerlerinin düşmanları karşısında tıpkı sürülerce koyun karşısındaki

⁷⁸ Bilge Kağan Yazıtı Doğu Yüzü, st. 32-33; Yazıksız, *Orhun Abideleri*, 248; Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, 2; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 64; Ergin, *Orhun Abideleri*, 46-49; Tekin, *Orhon Yazıtları*, 62-63; Öztürk, Ötüken Türk Kitâbeleri, 71; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 143-144; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 92-93.

⁷⁹ *Onği Yazıtı Doğu Yüzü*, st. 1-3; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 128; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 192; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 129.

avcı kurtlar gibi olmalarını Tanrı'ya borçlu oldukları üzerinde durulmaktadır. Ayrıca bu ifadelerden sürekli olarak yanılıp dağılan ve bu nedenle helak olan Türklerden başka kavimlerin Tanrının itaatkâr kulları olmadıkları ve dolayısıyla kendine itaatkâr bir kul isteyen Tanrının Türk milletinin bir araya getirilmesi için gerekli olan cesaret/şecaat ve akl etme/mantıklı davranma konusunda Bilge Kağan'ın atalarını lütuflandırdığı anlaşılmaktadır.⁸⁰

7. Tanrıya ve Kağanlığa Karşı Sorumluluk

Tanrı tarafından görevlendirilen Türk milletinin temsilcisi olan kağan ailesinin ve buyruk beylerin ve tebaanın birbirlerine karşı sorumlulukları mevcuttur. Zira yönetici ailenin halk nezdinde Tanrı'ya karşı sorumluluğu, halkın ise akıllı/mantıklı ve bilgili davranarak yine Tanrı nezdinde yönetici aileye, dolayısıyla kağana karşı sorumlulukları vardır. Bu nedenle Tanrı tarafından ilk olarak bağımsızlık için görevlendirilen ailenin ikici ve üçüncü dereceden görevleri yazıtlarda sürekli olarak tekrarlanmaktadır. Kağan ailesinin sorumluluklardan ikisi diğerlerine göre çok önemlidir. Bunlardan birincisi bağımsızlığı sağladıktan sonra perişan olan halkı toplayıp devleti teşkilatlandırmak ve Tanrı tarafından iletiildiğine inanılan ilahî hükümler külliyyatı anlamına gelen töreyi⁸¹ devlet yönetimine uygulamak olduğu “*İnsan oğlunun üzerine ecdadım Bumın Kağan, İstemi Kağan oturmuş. Oturarak Türk milletinin ilini, töresini tutu vermiş, düzene soku vermiş. Dört taraf hep düşman imiş. Ordu sevk ederek dört taraftaki milleti hep almış, hep tâbi kılmış. Başlıya baş eğdirmiş, dizliye dik çöktürmüş.*”,⁸² “*Başlıya baş eğdirdim, dizliye dik çöktürdüm. Üstte Tanrı, altta yer bahşettiği için gözle görülmeyen,*

⁸⁰ Mori, *Göktürkler: Ders Notları*, 65-98.

⁸¹ Ögel, *Türklerde Devlet Anlayışı*, 223-230, 281-309; Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, 237-239; Durmuş, *Bilge Kağan Köl Tigin ve Bilge Tonyukuk*, 90-93; Divitçi-oğlu, *Kök Türkler: Kut, Küç, Ülüş*, 114-116.

⁸² *Bilge Kağan Yazıtı Doğu Yüzü*, st. 3; Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, 169; Ergin, *Orhun Abideleri*, 32-33; Tekin, *Orhun Yazıtları*, 50-51; Öztürk, Ötügen Türk Kitâbeleri, 66; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 137; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 78.

kulakla işitilmeyen milletimi doğuda gün doğusuna, güneyde ... batıda ... Sarı altınını, beyaz gümüşünü, kenarlı ipeğini, ipekli kumaşını, binnek atını, aygırını, kara samurunu, mavi sincabını Türküme, milleti-me kazanı verdim, tanzim edi verdim ... kedersiz kıldım."⁸³ ve "*Kapgan Kağan oturdu. Gece uyumadı, gündüz oturmadı. Kızıl kanımı döktürerek, kara terimi koşturarak işi, gücü verdim hep.*"⁸⁴ gibi ifadeler ile anlatılmaya çalışılmıştır. Müreffeh bir ülkenin en önemli şartı isyanların olmaması ya da varsa bastırılmasıdır. Zira isyanın olduğu bir devletin otoritesinin sorgulanması ve itaatten çıkmak için fırsat kollayanların heveslerini kursaklarında bırakmak amacıyla dizlilere diz çöktürmek, başlılara baş eğdirmek ülke sınırları içinde yapılması gerekirken kağanlıları kağansızlaştırmak ise ülke içinde karışıklıklara sebep olan devletlerin tabi kılınması gerektiği anlamına gelmektedir. Bu açıdan öncelikle siyasî ve askerî tedbir almak ve cesaretle isyancıların ve düşmanın üzerine gitmek gerektiği izah edilmiştir.

Hükümdar ailesinin ikinci vazifesi ise isyan ve düşmanları bastırdıktan sonra Tanrı'ya ve Tanrının görevlendirdiği Kağan ailesine karşı vatandaşların hüsn-ü kabul göstermeleri yani devlete kalplerinin ısındırılması için gerekli olan iktisadî ve içtimai tedbirler almak ve halkın refahını temin etmektir. Bu nedenle isyanların bastırılmasından sonraki en önemli vazife olan bu durum yazıtlarda "*Amcam kağan oturarak Türk milletini tekrar tanzim etti, besledi. Fakiri zengin kıldı, azı çok kıldı.*",⁸⁵ "O töre

⁸³ *Bilge Kağan Yazıtı Kuzey Yüzü*, st. 10-12; Yazıksız, *Orhun Âbideleri*, 253; Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, 235; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 57-58; Ergin, *Orhun Abideleri*, 60-61; Tekin, *Orhon Yazıtları*, 46-49; Öztürk, *Ötüken Türk Kitâbeleri*, 75; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 136; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 75-76.

⁸⁴ *Tonyukuk Yazıtı İkinci Taş, Batı Yüzü*, st. 1-2; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 117; Ergin, *Orhun Abideleri*, 76-79; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 175; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 117-118.

⁸⁵ *Kül Tegin Yazıtı Doğu Yüzü*, st. 16; Yazıksız, *Orhun Âbideleri*, 230; Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, 51; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 36-37; Ergin, *Orhun Abideleri*, 14-15; Tekin, *Orhon Yazıtları*, 28-29; Öztürk, *Ötüken Türk*

üzerine amcam kağan oturdu. Oturarak Türk milletini tekrar tanzim etti, tekrar besledi. Fakiri zengin kıldı, azı çok kıldı.”⁸⁶ ve “Türk milleti aç idi. O at sürüsünü alıp besledim.”⁸⁷ şeklindeki ifadelerden karnı aç olan, canı ve namusu tehdit altında olan ve gelecek kaygısı güden insanların Tanrı’ya ve kağana karşı itaatkar olması beklentisinin mantıksız/akıl dışı bir tavır olduğu belirtilmiştir. Zira müreffeh bir ülkenin vatandaşlarını itaatkâr olacağı ve vatandaşlarını sayısının artacağı bu sayede de devletin ebed müddet payidar kalacağı fikri ortaya konulmuştur.⁸⁸ Ayrıca zenginleşmenin yollarından da bahsedilen yazıtlarda Çin’e yaklaşmadan sadece kervan göndermenin en iyi ticarî faaliyet olduğu “Ötüken yerinde oturup kervan, kafile gönderirsen hiç bir sıkıntı yoktur.”⁸⁹ şeklindeki ifadelerde vurgulanmıştır.

İsyancıların bastırılması ve halkın kötü durumunun düzeltilmesi fikrinin Tanrının buyruğu olduğuna inanan Kağan ailesinin bu durumu düzeltmek için halkın derdi ile dertlenmesi gerektiği fikri ise “Küçük kardeşim Kül Tigin ile konuştuk. Babamızın, amcamızın kazanmış olduğu milletin adı sanı yok olmasın diye, Türk

Kitâbeleri, 57; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 94-95; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 50; Şirin, *Kül Tigin Yazıtı*, 214-215; Öztürk, *Köktürkçe El Kitabı*, 78-81.

⁸⁶ *Bilge Kağan Yazıtı Doğu Yüzü*, st. 14; Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, 191; Ergin, *Orhun Abideleri*, 38-39; Tekin, *Orhon Yazıtları*, 54-55; Öztürk, *Ötüken Türk Kitâbeleri*, 68; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 139; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 83-84.

⁸⁷ *Bilge Kağan Yazıtı Doğu Yüzü*, st. 38; Yazıksız, *Orhun Âbideleri*, 249-250; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 66-68; Ergin, *Orhun Abideleri*, 50-51; Tekin, *Orhon Yazıtları*, 64-65; Öztürk, *Ötüken Türk Kitâbeleri*, 72; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 144; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 94-95.

⁸⁸ Giraud, *Gök Türk İmparatorluğu*, 128-134; Divitçioğlu, *Kök Türkler: Kut, Kük, Ülüs*, 235-288.

⁸⁹ *Kül Tigin Yazıtı Güney Yüzü*, st. 8; *Bilge Kağan Yazıtı Kuzey Yüzü*, st. 6; Yazıksız, *Orhun Abideleri*, 242; Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, 131, 173; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 26; Ergin, *Orhun Abideleri*, 5, 59; Tekin, *Orhon Yazıtları*, 23, 47; Öztürk, *Ötüken Türk Kitâbeleri*, 53, 74; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 91, 135; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 41-42; Şirin, *Kül Tigin Yazıtı*, 110-112.

milleti için gece uyumadım, gündüz oturmadım.”⁹⁰ “... Türk Sir milleti, yerinde hiç yürümesin; mümkünse hep yok edemim (Oğuz casusu) dedim. O sözü işitip gece uyuyacağım gelmedi, gündüz oturacağım gelmedi.”⁹¹ “Türk milleti yine karışıklık içindedir demiş (Türgiş Kağanı). Oğuzu yine sıkıntıdadır demiş. Bu sözü işitip gece yine uyuyacağım gelmiyordu, gündüz yine oturacağım gelmiyordu. O zaman düşündüm.”⁹² ve “Varlıklı, zengin millet üzerine oturmadım. İçte aşsız, dışta elbisesiz; düşkün, perişan millet üzerine oturdum. Küçük kardeşim Kül Tigin, iki şad, küçük kardeşim Kül Tigin ile konuştuk. Babamızın, amcamızın kazanmış olduğu milletin adı sanı yok olmasın diye Türk milleti için gece uyuyamadım, gündüz oturmadım. Küçük kardeşim Kül Tigin ile, iki şad ile öle yite kazandım. Öyle kazanıp bütün milleti ateş, su kılmadım. Ben kendim kağan oturduğumdan her yere gitmiş olan millet yaya olarak, çıplak olarak, öle yite geri geldi. Milleti besleyeyim diye kuzeyde Oğuz kavmine doğru; doğuda Kitay, Tatabı kavmine doğru; güneyde Çine doğru on iki defa ordu sevk ettim ... savaştım. Ondan sonra Tanrı buyurduğu için, devletim, kısmetim var olduğu için, ölecek milleti diriltip besledim. Çıplak milleti elbiseli kıldım. Fakir milleti zengin kıldım. Az milleti çok kıldım. Değerli illiden, değerli kağanlıdan daha iyi kıldım.”⁹³ şeklindeki

⁹⁰ Kül Tegin Yazıtı Doğu Yüzü, st. 26-27; Yazıksız, *Orhun Âbideleri*, 232-233; Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, 71-73; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 41-43; Ergin, *Orhun Abideleri*, 18-19; Tekin, *Orhon Yazıtları*, 30-31; Öztürk, *Ötüken Türk Kitâbeleri*, 58; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 96; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 54; Şirin, *Kül Tigin Yazıtı*, 243-245; Öztürk, *Köktürkçe El Kitabı*, 86-89.

⁹¹ *Tonyukuk Yazıtı Birinci Taş, Güney Yüzü*, st. 4-5; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 104; Ergin, *Orhun Abideleri*, 66-69; Öztürk, *Ötüken Türk Kitâbeleri*, 28; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 171; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 109.

⁹² *Tonyukuk Yazıtı Birinci Taş, Doğu Yüzü*, st. 5; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 108; Ergin, *Orhun Abideleri*, 70-71; Öztürk, *Ötüken Türk Kitâbeleri*, 29; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 173; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 112-113.

⁹³ *Bilge Kağan Yazıtı Doğu Yüzü*, st. 21-24; Yazıksız, *Orhun Âbideleri*, 245; Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, 203-205; Ergin, *Orhun Abideleri*, 42-43; Tekin, *Orhon Yazıtları*, 58-58; Öztürk, *Ötüken Türk Kitâbeleri*, 68-69; Ölmez, *Orhon-Uygur*

ifadeler ile izah edilmeye çalışılmaktadır. Bu nedenle gece gündüz Tanrının itaatkâr kulları olan Türk milletinin durumunu düzeltmek için Tanrı'ya karşı sorumluluk hisseden kağanların ve teginlerin kendilerini ne kadar huşu ile vazifelerine verdikleri yani halkı her şeyden çok düşündükleri fikri gelecek nesillere anlatılmaya çalışılmıştır.

Kağan ailesinin yanı sıra buyruk beylerinde Kağan ailesine ve dolayısıyla Tanrı karşı olan sorumlulukları ise “*Aziz Bilge Kağan'dan ayrılmayalım, doğru yoldan sapmayalım.*”⁹⁴ gibi ifadelerle ifade edilmektedir. Yazıtlarda genel olarak isyan eden ve mantıklı/akıllıca davranmayan boylar anlatılmasına rağmen Kağan ailesine güvenerek isyan etmeyen boylar hakkında da bilgi verilmektedir.

Tanrı tarafından Türk Kağanlığı'na karşı itaatle sorumlu olan tebaanın da sorumlulukları yukarıda belirtildiği üzere bilgili ve akıllı/mantıklı olmanın yanı sıra Tanrının görevlendirdiği ve varlıklarını bu aileye borçlu oldukları “*Kül Tigin'i evin başında bırakarak, müdafaa tedbiri aldık. Oğuz düşman, merkezi bastı. Kül Tigin öksüz akına binip dokuz eri mızrakladı, merkezi vermedi. Annem hatun ve analarım, ablalarım, gelinlerim, prenseslerim, bunca yaşayanlar cariye olacaktı, ölenler yurttan yolda yatıp kalacaktınız.*”⁹⁵ gibi ifadeler ile sürekli olarak hatırlatılmaktadır. Bu durum toplumun refahının yegâne sağlayıcısı olan yanı insanları bir hedef uğrunda

Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları, 141-142; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 87-89.

⁹⁴ *Ongi Yazıtı Kuzey Yüzü*, st. 3; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 129; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 143-193; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 132.

⁹⁵ *Kül Tegin Yazıtı Kuzey Yüzü*, st. 8-9; Yazıksız, *Orhun Âbideleri*, 236; Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, 35-37, 103-105; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 50; Ergin, *Orhun Abideleri*, 26-27; Tekin, *Orhon Yazıtları*, 38-39; Öztürk, Ötügen Türk Kitâbeleri, 61; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 100; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 62; Şirin, *Kül Tigin Yazıtı*, 300-306.

etrafında toplayabilen Kağanlık ailesine karşı minnettarlık duyulması gerektiği fikrinin vurgulandığını gözler önüne sermektedir.

Yine yazıtlarda milleti oluşturan tebaanın vazifesini yerine getiremediği yani Tanrı buyruğuna uymadığı ve nankör olduğu için başına gelen felaketler “*Bilge Tonyukuk ben kendim Çin ilinde kıldım. Türk milleti Çine tâbi idi. Türk milleti hanını bulmayıp Çinden ayrıldı, hanlandı. Hanını bırakıp Çine tekrar teslim oldu. Tanrı şöyle demiştir: Han verdim, hanını bırakıp teslim oldun. Teslim olduğun için Tanrı öldürmüştür. Türk milleti öldü, mahvoldu, yok oldu. Türk Sir milletinin yerinde boy kalmadı.*”⁹⁶ ve “*Tanrı, Umay İlabe, mukaddes yer, su üzerine çökü verdi her hâlde. Niye kaçıyoruz? Çok diye niye korkuyoruz? Az diye ne kendimizi hor görelim? Hücum edelim dedim. Hücum ettik, yağma ettik. İkinci gün ateş gibi kızıp geldi. Savaşttık. Bizden, iki ucu, yarısı kadar fazla idi. Tanrı lütfettiği için, çok diye korkmadık, savaşttık.*”⁹⁷ gibi ifadelerle dile getirilmiştir. Ayrıca tanrının vazifelendirdiği Türk Kağanlığı kağanlarının, şadlarını, teginlerinin, buyruk beylerinin ve askerlerinin Tanrı’ya karşı olan sorumluluklarından bir diğeri ise Tanrının buyrukları/töre uğruna mücadele veren kişilerin asla Tanrı’dan umutlarını kesmemeleri ve ümitsizliğe kapılmamaları gerektiği fikridir. Zira Tanrı adına mücadele verdikleri için sayıları düşmandan az olsa dahi bu kötü durumdan menfi bir şekilde etkilenmeden canla başla mücadele vererek kurtulacaklarına iman etmeleri gerektiği anlatılmaktadır.

8. Düşmanın şeytanî zekâsı

Yazıtlarda Tanrı’ya itaat, Türk Kağanlığı’na itaat ve diğer meseleler akıl ve mantık yolu ile izah edilmeye çalışılmış, dolayısıyla

⁹⁶ *Tonyukuk Yazıtı Birinci Taş, Batı Yüzü*, st. 1-4; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 100; Ergin, *Orhun Abideleri*, 64-65; Öztürk, *Ötüken Türk Kitabeleri*, 27; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan’daki Eski Türk Yazıtları*, 170; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 106-107.

⁹⁷ *Tonyukuk Yazıtı İkinci Taş, Batı Yüzü*, st. 3-6; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 113-114; Ergin, *Orhun Abideleri*, 76-77; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan’daki Eski Türk Yazıtları*, 175; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 118-119.

anlatılan hadiseler verilen tarihi bilgiler insanın aklına hitap etmesi için özen gösterilmiştir. Bütün bu durumlara ek olarak yine akıl/mantık ve tarih süzgecinden geçirilen bilgilere farklı bir tedbir türü de eklenmiştir. Bu da insanları Tanrı'ya ve Türk Kağanlığı'na itaatten çıkarmak amacı güden dolayısıyla devletin ve milletin zararına olacak şeyler için insanları iktisadî sorunları kullanarak nefsi can evinden vuran şeytanî zekaya karşı uyanık ve tetikte olmak gerektiği fikri sürekli olarak hatırlatılmaktadır. Zira düşman sinsi ve şeytanî bir yalancılıkla önce hedefini kendine çekme daha sonra ise bu hedefi yok etme planı yapmaktadır. Bu yok etmenin 3 şekilde tezahür edebileceği yazıtlarda sıkça dile getirilmektedir.

Devletin yıkıldığı ve milletin parçalandığı bir ortamda millî benlik ve bilinçten vazgeçme, öldürülüp yok edilme ve köleleştirme ya da cariyeleştirilme şeklinde tezahür eden bu durumlar aklın, mantığın ve bilginin kullanılmaması ya da hilkate muhalif davranılması durumunda ortaya çıkmaktadır. Esasen yazıtların dikilmesinin asıl sebebi bu yok oluşu engellemek ve tarihten ders çıkarmak amacı gütmektedir. Bu cümleden olarak yazıtlarda “*Bu yerde oturup Çin/Tabgaç milleti ile anlaştım. Altını, gümüşü, ipeği, ipekliyi sıkıntısız öylece veriyor. Çin/Tabgaç milletinin sözü tatlı, ipek kumaşını yumuşak imiş. Tatlı sözle, yumuşak ipek kumaşla aldatıp uzak milleti öylece yakınlaştırmış. Yakınlaştırıp, konduktan sonra, kötü şeyleri o zaman düşünürmüş. İyi bilgili insanı, iyi cesur insanı yürütmezmiş. Bir insan yanılrsa, kabilesi/ailesi, milleti, akrabasına kadar barındırmazmış. Tatlı sözüne yumuşak ipek kumaşına aldanıp çok çok, Türk milleti, öldün; Türk milleti, öleceksin!*”,⁹⁸ “*Güneyde Çogay ormanına, Tögültün ovasına konayım dersin, Türk milleti, öleceksin!*

⁹⁸ *Kül Tegin Yazıtı Güney Yüzü*, st. 5-6; *Bilge Kağan Yazıtı Kuzey Yüzü*, st. 3-5; Yazıksız, *Orhun Abideleri*, 240-241; Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, 125-127, 169-173; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 24-25; Ergin, *Orhun Abideleri*, 4-5, 56-59; Tekin, *Orhun Yazıtları*, 20-21, 44-45; Öztürk, *Ötüken Türk Kitâbeleri*, 53, 74; Ölmez, *Orhun-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 90-91, 134-135; Aydın, *Orhun Yazıtları*, 40-41, 72-73; Şirin, *Kül Tigin Yazıtı*, 86-105.

Orda kötü kişi şöyle öğretiyormuş: Uzak ise kötü mal verir, yakın ise iyi mal verir diyip öyle öğretiyormuş. Bilgi bilmez kişi o sözü alıp, yakına gidip, çok insan, öldün! O yere doğru gidersen, Türk milleti öleceksin! Ötüken yerinde oturup kervan, kafile gönderirsen hiç bir sıkıntın yoktur. Ötüken ormanında oturursan ebediyen il tutarak oturacaksın.”⁹⁹ ve “Bunca işi, gücü vermediğini düşünmeden, Türk milletini öldüreyim, kökünü kurutayım der imiş. Yok olmaya gidiyormuş.”¹⁰⁰ gibi ifadelerden anlaşıldığı üzere Türk Kağanlığı karşısında askeri başarı elde edemeyen Çinlileşmiş/Budistleşmiş Tabgaçların Çin oyunlarına baş vurdukları üzerinde durulmuştur. Askerî olarak başaramadıklarını sinsî ve şeytanî bir şekilde gizledikleri ve uyguladıkları planları ile yapabilen ve Türk Kağanlığını bu sayede zayıflatmanın yanı sıra Türk milletini de yok etmek isteyen nankör tabiatlı ve kötü niyetli kişilere ya da devletlere karşı alınması gereken tedbirler bağlamında bu yazıtlar dikilmiştir.

Bahsi geçen tuzığa düşmemek için yapılacak şeylerin listesi sürekli olarak hatırlatılan yazıtların yontturulmasını amacının ne olduğu “*Ben ebedî taş yontturdum. ... Taş yontturdum. Gönüldeki sözüümü vurdurdum ... On Ok oğluna, yabancına kadar bunu görüp bilin. Ebedî taş yontturdum ... İl ise, şöyle daha erişilir yerde ise, işte öyle erişilir yerde ebedî taş yontturdum, yazdırdım. Onu görüp öyle bilin.*”¹⁰¹ şeklindeki ifadeler ile ortaya konulmaya ve bu tuzaktan

⁹⁹ *Kül Tegin Yazıtı Güney Yüzü*, st. 6-8; *Bilge Kağan Yazıtı Kuzey Yüzü*, st. 5-6; Yazıksız, *Orhun Abideleri*, 241-242; Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, 127-131, 169-173; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 25-26; Ergin, *Orhun Abideleri*, 4-5, 58-59; Tekin, *Orhun Yazıtları*, 20-23, 44-47; Öztürk, *Ötüken Türk Kitâbeleri*, 53, 74; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 91, 135; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 41-42; Şirin, *Kül Tigin Yazıtı*, 105-112.

¹⁰⁰ *Bilge Kağan Yazıtı Doğu Yüzü*, st. 9; Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, 179; Ergin, *Orhun Abideleri*, 36-37; Tekin, *Orhun Yazıtları*, 52-53; Öztürk, *Ötüken Türk Kitâbeleri*, 67; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 138; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 81.

¹⁰¹ *Kül Tegin Yazıtı Güney Yüzü*, st. 11-13; Yazıksız, *Orhun Abideleri*, 242-243; Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, 139-141; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 27-28; Ergin, *Orhun Abideleri*, 6-7; Tekin, *Orhun Yazıtları*, 22-23; Öztürk, *Ötüken Türk Kitâbeleri*, 53-54; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski*

kurtulmanın yolu anlatılmaya çalışılmak istenmiştir. Ayrıca bu nasihatnâme tarzındaki yazıtların ihtiva ettikleri bilgiler unutulup gitmesi diye yerinden kaldırmamanın zor olduğu ve diğer şeylere göre ömrü çok uzun olan taşlara yontturulmasının da sebebi açıklanmaktadır.

Askerî olarak şansını deneyen fakat başaramayınca milleti iktisadî meseleler ile kandırmaya çalışan şeytanî zekâyâ sahip olan büyük düşmanlar Çinileşmiş/Budistleşmiş Tabgaçlar/Çinliler bu emellerine ulaşabilmek için ayrıca buyruk beylerini de isyana teşvik ederek kağanlığın dikkatinin ve milletin dağılmasına sebep oldukları “*Çin kağanı düşmanımız idi. On Ok kağanı düşmanımız idi. Fazla olarak Kırgızın kuvvetli kağanı düşmanımız oldu. O üç kağan akıl akıla verip Altun ormanı üstünde buluşalım demiş. Şöyle akıl akıla vermişler: Doğuda Türk kağanına karşı ordu sevk edelim. Ona karşı ordu sevk etmezsek, ne zaman bir şey olsa o bizi kağanı kabraman imiş, müşaviri bilici imiş ne zaman bir şey olsa öldürecektir.*”¹⁰² gibi ifadeler ile dile getirilmektedir. Bu nedenle yazıtlarla sadece Ötüken çevresindeki halka değil farklı bölgelerde bulunmaları amacıyla çeşitli bölgelerdeki buyruk beyleri için de yazıtlar farklı bölgelerde dikilmiştir. Bu durum Türk Hakanlığının düşman ile topyekün mücadele etmek gerektiği fikrinde olduklarını izah etmektedir.

Son olarak yazıtlarda yer alan tüm bu tembihatı dinlemediği ve nankör davrandığı için düşmanın tuzağına düşen Türk milletinin başına nelerin geleceği “*Ondan sonra küçük kardeşi kağan olmuş tabii, oğulları kağan olmuş tabii. Ondan sonra küçük kardeşi büyük kardeşi gibi kılınmamış olacak, oğlu babası gibi kılınmamış olacak. Bilgisiz kağan oturmuştur, kötü kağan oturmuştur. Buyruku*

Türk Yazıtları, 91-93; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 43-44, 73-74; Şirin, *Kül Tigin Yazıtı*, 140-144.

¹⁰² *Tonyukuk Yazıtı Birinci Taş, Doğu Yüzü*, st. 2-4; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 23; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 106-107; Ergin, *Orhun Abideleri*, 70-71; Tekin, *Orhon Yazıtları*, 20-21; Öztürk, *Ötüken Türk Kitabeleri*, 29; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*, 172; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 111-112.

da bilgisizmiş tabii, kötü imiş tabii. Beyleri, milleti abenksiz olduğu için, Çin milleti hilekâr ve sahtekâr olduğu için, aldatıcı olduğu için, küçük kardeş ve büyük kardeşi birbirine düşürdüğü için, bey ve milleti karşılıklı çekiştirdiği için, Türk milleti il yaptığı ilini elden çıkarmış, kağan yaptığı kağanını kaybedi vermiş. Çin milletine beylik erkek evladı kul oldu, hanımlık kız evladı cariye oldu. Türk beyler Türk adını bıraktı. Çinli beyler Çin adını tutup, Çin kağanına itaat etmiş.”¹⁰³ ve “Çin kağanına ilini, töresini alı vermiş. Türk halk kitlesi şöyle demiş: İlli millet idim, ilim şimdi hani, kime ili kazanıyorum der imiş. Kağanlı millet idim, kağanım hani, ne kağana işi gücü veriyorum der imiş. Öyle diyip Çin kağanına düşman olmuş. Düşman olup, kendisini tanzim ve tertip edemediğinden yine teslim olmuş. Bunca işi gücü verdiğini düşünmeden, Türk milletini öldüreyim, kökünü kurutayım der imiş. Yok olmaya gidiyormuş.”¹⁰⁴ gibi ifadeler ile anlatılmaya çalışılmıştır. Çin/Tabgaç idarecileri ve halkına yaranılmayacağı Türk milletinin Çinleşmesi yani Tabgaç hükümdarını Kağan tanıması ve Tanrı’ya isyan edip Tanrının yasakladığı bir dine girmelerine rağmen hatta canla başla Çin/Tabgaç Devleti için çalışmalarına rağmen isyan edip eski düzene geri dönme ihtimallerinden dolayı sürekli ve sistemli bir şekilde ortadan kaldırıldıkları da bildirilmiştir. Yazıtların dikilme amacı böylece ortaya konularak yine yaptığı hatadan Tanrı tarafından görevlendirilmiş olan Kağan ailesi tarafından

¹⁰³ Kül Tegin Yazıtı Doğu Yüzü, st. 4-7; Yazıksız, *Orhun Âbideleri*, 227-228; Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, 27-33; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 31-32; Ergin, *Orhun Abideleri*, 8-11; Tekin, *Orhon Yazıtları*, 24-25; Öztürk, Ötügen Türk Kitâbeleri, 55; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan’daki Eski Türk Yazıtları*, 92-93; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 45-47; Şirin, *Kül Tigin Yazıtı*, 166-178; Öztürk, *Köktürkçe El Kitabı*, 70-73.

¹⁰⁴ Kül Tegin Yazıtı Doğu Yüzü, st. 8-10; Yazıksız, *Orhun Âbideleri*, 228; Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, 35-39; Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, I, 32-33; Ergin, *Orhun Abideleri*, 10-11; Tekin, *Orhon Yazıtları*, 26-27; Öztürk, Ötügen Türk Kitâbeleri, 55-56; Ölmez, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan’daki Eski Türk Yazıtları*, 93-94; Aydın, *Orhon Yazıtları*, 47-48; Şirin, *Kül Tigin Yazıtı*, 180-192; Öztürk, *Köktürkçe El Kitabı*, 72-75.

kurtulabileceği ve bu nedenle uyanık olunması gerektiği fikri ima edilmiştir.

9. Değerlendirme

M. 8. Asrın ilk yarısında Türkistan sahasına hakim olan Aşina ailesi mensuplarının mezar taşları üzerinde yer alan tarih, din, dil, siyaset, nasihat ve kültür temalarının yoğun bir şekilde işlendiği yazıtlar/kitâbeler adeta İslam öncesi Türk tarihinin amentüsünü oluşturacak muhteviyata sahiptirler. Yazıtlarda temel olarak hilkat/evrenin ve insanının yaratılışı, Türklerin Tanrıdan aldıkları kut/meşruuiyyet yetkisine binaen yapmış oldukları siyasî – askerî faaliyetler, yazıtlarda açıkça isimleri zikredilen Tanrının – devletin – milletin düşmanlarına karşı alınması gereken tedbirler konusunda yeni nesiller uyarılmaktadır. Zira eski zor durumlardan haberdar olmayan yeni nesillerin daha önce örnekleri görüldüğü üzere millî benlik ve kimliklerinin şuurunda olmamalarının acı sonuçları gözler önüne serilmiştir. Yazıtlarda özellikle yeni nesillerin atalarının çektikleri sıkıntılardan ve dökülen kanlarından haberdar olmadıkları yani faydalı tarih bilgisine sahip olmadıkları açıkça tenkid edilmektedir. İktisadî şartların milleti bir arada tutabilmek için en değerli mesele olduğu ve siyasî birliğin sağlanmadığı taktirde her şeyin bozulabileceği gerçeği tehditkâr bir şekilde dile getirilmiştir. Bu nedenle yazıtlarda sürekli olarak iyi-kötü, doğru-yanlış, mantıklı-mantıksız ve faydalı-faydasız işler hususunda devleti idare eden ve idare edilen kişiler arasında bir ahenk olması gerektiği olması tavsiye edilmiştir. İyi-kötü tablosu karamsar bir şekilde izah edilerek insan aklının ve mantığının Tanrının buyruğuna uymak, devletin tabiiyetini kabul etmek konusunda dış tehditlere maruz kaldığı ve zarara uğradığı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Bu yazıda Türk Kağanlığı/Gök Türkler döneminde yontturulan/oyulan runik yazıtlarda esas olarak devletin ebed müddetliği, milletin hayatını idame ettirmesi yani Tanrının arzu ettiği

devlet-millet bütünleşmesi akıl, bilgi ve siyaset mefhumları arasındaki ilişkiye dayandığı ispat edilmeye çalışılmıştır. Tanrı tarafından vazifelendirilen ve Tanrının mümtaz kulları olan Aşina ailesinin Türk milletini ve devletini yeni zamanlara hazırlamak için vazife bilincinde olmaları, devlet yönetiminde gereken tecrübeyi edinmeleri ve halkı da bu konuda bilinçlendirmeleri gerektiği şiddetle tavsiye sonucuna varılmıştır. Ayrıca hakimiyet meselesinin basit bir yönetim hakkı olmasından ziyade Tanrı'ya karşı bir sorumluluk hissi olduğu ve milletin temel ihtiyaçlarının karşılanmasından ibaret olduğu gerçeği ortaya konulmuştur. Tanrı'ya ve kağanlığa karşı itaatten çıkmanın nasıl bir felakete neden olacağı karamsar bir şekilde izah edilen yazıtların bu kötü durumdan kurtulmak için adeta bir hatırlatıcı levha olmak için oluşturulduğu fikrine varılmıştır. Son olarak yazıtların tanrısal nitelikli olmaları nedeniyle zaman ötesi bir öneme sahip olmaları yani nasihatnâme özellikleri halen devam ettiği gerçeği gözler önüne serilmiştir. Zira yazıtlarda yer alan metinlerin nasihatnâme/siyasetnâme özellikleri şahıslar, kurumlar, yer ve zamanın değişmesine rağmen günümüzde dahi devam ettiği tarihî hakikattir.

Kaynakça

- Adaloğlu, Hasan Hüseyin, "Siyâsetnâme", *DİA*, 37, İstanbul 2009, 304-306.
- Aksan, Doğan, *En Eski Türkçe'nin İzinde: Orhun ve Yenisey Yazıtları Üzerinde Sözlükbilim, Anlambilim ve Biçembilim İncelemelerinin Aydınlatıldığı Gerçekler*, Simurg Yayınları, İstanbul 2000.
- Akyüz, Turgut, "Akıl Özgürlüğü ve Tutarlılığı", *Akıl Kitabı, 2 – Akıl Tarifi*, nşr. Turgut Akyüz, Ravza Yayınları, İstanbul 2020, 129-151.
- Akyüz, Turgut, "Akıl Tarifine Dair", *Akıl Kitabı, 2 – Akıl Tarifi*, nşr. Turgut Akyüz, Ravza Yayınları, İstanbul 2020, 9-32.
- Ayda, Adile, "Türk Kelimesinin Menşei Hakkında Bir Nazariye", *Belle-ten*, XL/158, Nisan 1976, 239-24.
- Aydın, Erhan, *Orhon Yazıtları (Köl Tegin, Bilge Kağan, Tonyukuk, Ongi, Küli Çor)*, Kömen Yayınları, Konya 2012.

- Barthold, Vassilij Viladimirovich, "Eski Türk Kitabelerinin Ehemmiyet-i Tarihiyesi", Necib Âsım Yazıksız, *Orhun Âbideleri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1340/1924, *Orhun Yazıtları - Türkçede İlk Çalışmalar- içinde*, nşr. Mustafa Balcı, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya 2011, 198-222.
- Baykara, Tuncer, *Türk Adının Anlamı*, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 2007, 7-26.
- Baykuzu, Tilla Deniz, *Son Bilgiler Işığında Kürşad İsyanı*, Kömen Yayınları, Konya 2016.
- Bolay, Süleyman Hayri, "Akıl", *DİA*, 2, İstanbul 1989, 238-242.
- Çağrı, Mustafa, "Cehâlet", *DİA*, 7, İstanbul 1993, 218-219.
- Çağrı, Mustafa, "Nasihat", *DİA*, 32, İstanbul 2006, 408-409.
- Çağrı, Mustafa, "Şecaat", *DİA*, İstanbul 2010, 402-403.
- Divitçioğlu, Sencer, *Kök Türkler: Kut, Küç, Ülüş*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2000.
- Donuk, Abdülkadir, *Eski Türk Devletlerinde İdari - Askeri Unvan ve Terimler*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayını, İstanbul 1988.
- Donuk, Abdülkadir, *Türk Hükümdarı*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayını, İstanbul 1990.
- Durmuş, İlhami, *Bilge Kağan Köl Tigin ve Bilge Tonyukuk*, Akçağ Yayınları, Ankara 2012.
- Ergin, Muharrem, *Orhun Abideleri*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1999.
- Giraud, René, *Gök Türk İmparatorluğu: İlteriş, Kapgan ve Bilge'nin Hükümdarlıkları (680-734)*, trc. İsmail Mangaltepe, Ötüken Neşriyat, Ankara 1999.
- Golden, Peter Benjamin, *Türk Halkları Tarihine Giriş: Ortaçağ ve Erken Yeniçağ'da Avrasya ve Ortadoğu'da Etnik Yapı ve Devlet Oluşumu*, trc. Osan Kataray, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2012.
- Gökalp, Türükoğlu, *Sınırlandırılmış Türk Tarihi*, I, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1976.
- Gömeç, Saadettin, *Kök Türk Tarihi*, Berikan Yayınevi, Ankara 2011.
- Gömeç, Saadettin, *Türk Kültürünün Ana Hatları*, Berikan Yayınevi, Ankara 2012.
- Hekimov, Mürsel, *Efsaneden Gerçeğe Mitolojiden Kültüre Bozkurt*, nşr. Sebhattin Şimşir, Doğu Kütüphanesi Yayınevi, İstanbul 2012.

- Kafesoğlu, İbrahim, “Bilge Kağan’ın Adı ve Lâkabı”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, 35, İstanbul 1985, 4-8.
- Kafesoğlu, İbrahim, “Ölümünün 1250. Yıldönümü Münasebetiyle Bilge Kağan”, *Bellekten*, XLIX/196, Ağustos 1985, 261-271.
- Kafesoğlu, İbrahim, “Tarihte *Türk* Adı”, *Reşid Rahmeti Arat İçin*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1966, 306-319.
- Kafesoğlu, İbrahim, “Tarihte *Türk* Adı”, *Reşid Rahmeti Arat İçin*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1966, 306-319.
- Kafesoğlu, İbrahim, *Türk Milli Kültürü*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2010.
- Kalafat, Yaşar, *Türk Halk İrfanında Kurt*, Lalezar Kitabevi, Ankara 2007.
- Köse, Hızır Murat, “Siyaset”, *DİA*, 37, İstanbul 2009, 294-299.
- Kutluer, İlhan, “İlim”, *DİA*, 22, İstanbul 2000, 109-114.
- Mori, Masao, *Göktürkler: Ders Notları*, nşr. Gülçin Çandarlıoğlu, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayını, İstanbul 2019.
- Orkun, Hüseyin Namık, *Eski Türk Yazıtları, I - Kül Tegin - Bilge Han - Tonyukuk - Ongin - Ibe Hüşötü - İki Uyğur Yazıtı*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Devlet Basımevi, İstanbul 1936.
- Orkun, Hüseyin Namık, *Türk Sözü'nün Ashı*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2018.
- Ögel, Bahaeddin, *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi Orta Asya Kaynak ve Buluntularına Göre*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2003.
- Ögel, Bahaeddin, *Türklerde Devlet Anlayışı -13. Yüzyıl Sonlarına Kadar-*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2016.
- Ölmez, Mehmet, *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları: Metin-Çeviri-Sözlük*, BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2012.
- Öztürk, Ali, *Ötüken Türk Kitabeleri*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1996.
- Öztürk, Rıdvan, *Köktürkçe El Kitabı*, Palet Yayınları, Konya 2014.
- Pala, İskender, “Nasihatnâme”, *DİA*, 32, İstanbul 2006, 49-410.
- Şeker, Fatih M., *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010.

- Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, nşr. Gıyasettin Aytaş, Akçağ Yayınları, Ankara 2013.
- Şirin, Hatice, *Kül Tigin Yazıtı -Notlar-*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2015.
- Taşagül, Ahmet, *Gök-Türkler*, I-II-III, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2012.
- Taşagül, Ahmet, *Kök Tengri'nin Çocukları (Avrasya Bozkırlarında İslam Öncesi Türk Tarihi)*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2013.
- Taylan, Necip, "Bilgi", *DİA*, İstanbul 1992, 157-161.
- Tekin, Talât, *Orhon Yazıtları*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2006.
- Turan, Osman, "Eski Türklerde Okun Hukukî Bir Sembol Olarak Kullanılması", *Bulleten*, IX/35, Temmuz 1945, 305-318.
- Turan, Osman, *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi: Türk Dünya Nizâmının Millî İslâmî ve İnsânî Esasları*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2005.
- Yakıt, İsmail, "Kur'ân'da Hz. Adem", *Kur'ân'ı Anlamak*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2005, 67-88.
- Yazıksız, Necib Âsım, *Orhun Âbideleri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1340/1924, *Orhun Yazıtları - Türkçede İlk Çalışmalar- içinde*, nşr. Mustafa Balcı, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya 2011, 149-255.
- Yılmaz, Coşkun, "Siyâsetnâme (Osmanlı Dönemi)", *DİA*, 37, İstanbul 2009, 306-308.

AKLIN MAHİYETİ, AKIL VE NAKLİN DELİLLER HİYERARŞİSİNDEKİ YERİ

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÇETİN¹

1. Aklın Mahiyeti

Arapça bir kelime olan aklın (عَقْل) temel anlamı, men‘ etmek yani engellemektir.² Develerin kaçmaması için ayaklarından bağlandığı yular (عَقَالٌ/عُقْلٌ) kelimesi de aynı kökten gelmektedir.³ Nitekim Rasûlullah a.s. “Kur’an’ı sürekli tekrar edin. Canımı kudret elinde tutan Allah’a yemin ederim ki Kur’an, devenin yularından kaçıp kurtulmasından daha süratli bir şekilde insanın hafızasından kaçır”⁴ hadisinde devenin yularla

¹ Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, mehmetcetin@cumhuriyet.edu.tr

² Ebü'l-Feyz Muhammed el-Mürtezâ Zebîdî, *Tacü'l-Arûs* (by.y.: Dârü'l-Hidâye, ts.), c. 3, 19, وَهُوَ الْمَنْعُ لِمَنْعِهِ صَاحِبَهُ مِمَّا لَا يَلِيقُ.

³ Ebü İshâk İbrâhîm b. İshâk el-Harbî, *Garibu'l-Hadis*, ed. Muhammed el-Âyid Süleyman İbrahim (Mekke: Câmîatu Ummu'l-Kurâ, 1983), 3/c. 3, 1231.

⁴ Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Camiu'l-Müsne-di's-Sahibi'l-Mub-tasar min Umûri Rasûlillabi Sallallahu Aleyhi ve Sellem ve Sünenibi ve Eyyâmih*, thk. Muhammed Zühêyr b. Nâsır (Mısır: Dârü Tavgü'n-Necât, 2001), Fezâilü'l-Kur'an, 23; Ebü'l-Hasen Müslim b. Haccâc el-Küşeyrî Müslim, *el-Müsne-di's-Sahibi'l-Mub-tasar bi Nakli'l-Adli anil-Adli İlä Rasûlillabi Sallallahu Aleyhi ve Sellem*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki (Beyrut: Dârü İhyâ't-Türâsi'l-Arabî, ts.), Salâtü'l-Müsâfirin, 228.

bağlı olmasını ukul (عُقْلٌ) kelimesi ile ifade etmiştir. Bu yüzden Âmir b. Kays (ö.104/722) şöyle demiştir: “Aklın seni, gereksiz ve uygun olmayan (seni ilgilendirmeyen) şeylerden engelleyebiliyorsa sen akıllısın”.⁵ Hatâen cinayet işleyen kişi kan bedelini veremezse âkilesi (عَاقِلَةٌ) öder. Âkile denmesinin sebebi, diyet olarak verilen develerin mağdurun yakınlarının avlusuna getirilip “bağlanması”dır.⁶ Tutuklu, bağlanarak götürüldüğü için tutuklamak anlamındaki i'tikâl (اِعْتِقَالٌ) kelimesi de aynı kökten türetilmiştir. Dolayısıyla, insanı yanlışla gitmekten engellediği, bir anlamda onu bağladığı için bu melekesine akıl denilmiştir. Bu sadette Arapça'da (مَا فَعَلْتُ كَذَا مِنْهُ عَقَلْتُ) “akl ettiğimden (doğruyu yanlıştan ayırt ettiğimden) beri falan hatayı yapmadım” denilir. Çocuk için de (عَقَلَ فُلَانٌ بَعْدَ الصَّبَا) “çocukluktan sonra hatalara, yanlışlara meyletmekten (âdetâ kendisini bağlayarak) kaçındı” anlamında kendini yanlışla karşı bağlamak, tutmak “akıl” (عَقْلٌ) kelimesi ile ifade edilmiştir.⁷ Buluğ çağından önceki akla “Kâsır Akıl” (henüz olgunlaşmamış akıl), buluğ çağından sonra ulaşılan akla “Kâmil Akıl” (olgunlaşmış akıl) denir. Aklın kemâlinin hâsıl olma vakti kişiden kişiye değiştiği için, dini mükellefiyetin başlangıcının müsebbibi olan aklın kemâli yerine zâhir sebep olan bulûğa erme esas alınmıştır. Rivâyeti esnâsında bulûğa ermemiş olan çocuğun rivâyeti akli henüz olgunlaşmadığı için kabul edilmez.⁸

Akıl insanı diğer canlılardan ayıran melekedir. Bir kişi için “لِفُلَانٍ قَلْبٌ عَقُولٌ، وَلِسَانٌ سَوُولٌ” “falan kişinin akül kalbi, sorgulayıcı

⁵ Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed Mâverdi, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1986), 19.

⁶ Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tebzîbü'l-Lüğa*, thk. Muhammed Ivaz Mur'ib (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001), c. 1, 160; Hamza Aktan, “Âkile” (DİA: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1989).

⁷ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Zemahşeri, *Esâsü'l-Belâğa*, ed. Muhammed Bâsid Uyûnü's-Sûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), c. 1, 671.

⁸ Abdülmeccid et-Türkmâni, *el-Medhal ilâ Usûli'l-Hadis alâ Menbeci'l-Hanefiyye* (Beyrut: Dâru'r-Reyâhin, 2018), 41.

dili vardır” denilir. Burada “akûl kalp” ile, anlayan kalp kastedilir.⁹ Türkçe’de de akıl, “düşünme, anlama ve kavrama gücü” olarak tanımlanmıştır.¹⁰

Lüb (ç.Elbâb)¹¹, hicr¹² ve nühâ¹³ gibi eş anlamları olan akıl, ilimdir. Akıl, ahmaklığın, cehâletin zıttıdır.¹⁴ Akıl ile işlerin/varlıkların hakikatleri/gerçeklikleri/mahiyetleri bilinir, güzel olan ile kötü olan şeylerin arası akıl ile ayrılır.¹⁵ Akıl varlıkların güzel olanını çirkininden, kemalini noksanından ayırt etmeyi sağlayacak özelliklerini bilmeyi sağlar. Akıl, iki hayırlı işten hangisinin daha hayırlı, iki şerli işten hangisinin daha şerli olduğunu ayırt etmeyi bilmektir. Zihinde toplanmış öncüller, önbilgiler sayesinde, hedeflerin ve maslahatların elde edilip devam ettirildiği kuvve, güç ve meleke akıldır. Râgıb el-İsfehânî (ö.502/1108) de aklı, “bilgiyi kabul etme, içselleştirebilmesi için Allah’ın kuluna bahsettiği kuvve, meleke” olarak tarif etmiştir. İnsanın sonuç istinbât etmesine / çıkarımda bulunmasına akletme denmiştir. Hz. Ali r.a. aklın Matbu‘ (yaratılıştta insana bahşedilen) ve Mesmu‘ (tecrübelerle kazanılan) şeklinde iki çeşit olduğunu söylemiştir. Maverdî (ö.450/1058) aynı taksimi matbû‘ ve mesmû‘ yerine “Garîzî (doğuştan, fitrî) ve Müktesep” şeklinde ikiye ayırmıştır.¹⁶ Mesmu‘ akıl olmadıkça, matbu‘ aklın; matbu‘ akıl olmadıkça, mesmu‘ aklın insan için yeterli olmayacağını, fayda vermeyeceğini söylemiştir. Nitekim gözler ama (kör) ise güneş ışığı fayda vermez, gözler görüyorken güneş ışığı yoksa gözler göremez. Matbu‘ (fıtratta insana bahşedilen)

⁹ Ebü'l-Fazl Cemâlüddin İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut: Dârü Sâdır, 1994), c. 11, 463; الْعَقْلُ هُوَ التَّمْيِيزُ الَّذِي بِهِ يَتَمَيَّزُ الْإِنْسَانُ مِنْ سَائِرِ الْحَيَوَانَاتِ.

¹⁰ Türk Dil Kurumu Heyeti, *Genel Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu) (Erişim 26 Şubat 2021), “Akıl”.

¹¹ Bakara 2/179.

¹² Fecr 89/5.

¹³ Taha 20/54.

¹⁴ Halil b. Ahmed Ferâhîdî, *Kitabü'l-'Ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî - İbrâhim Sâmîrâî (Mısır: Dârü Hilal, ts.), c. 1, 160.

¹⁵ Mâverdî, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, 18.

¹⁶ Mâverdî, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, 18.

akla “Allah akıldan daha değerli bir nesne yaratmamıştır”¹⁷ hadisi işaret etmiş¹⁸; mesmû‘ (dünya hayatında şahsî gayret, çaba ve tecrübelerle elde edilen) akla “Bir kimse kendisini doğru yola sevk edecek, rezil ve aşağılık işlerden engelleyecek akıldan daha değerli bir şey kazanmamıştır”¹⁹ hadis-i şerifi işaret etmiştir.²⁰ İlk hadiste dile getirilen akla “vehbî akıl”, ikincisinde dile getirilen akla “kesbî akıl” diyebiliriz. Allah’ın c.c. kâfirleri kastettiği “*Onlar (kâfiler) sağır, dilsiz ve kördürler. Çünkü onlar akletmezler*”²¹ gibi âyetlerdeki akıl ikinci akıldır, yani kesbî olan akıldır. Zira âyette kastedilen vehbî akıl olsaydı, mükellef olmazlardı. Kuldan teklifin (dini sorumluluğun) kaldırıldığını dile getiren nasslar ile, ilk akıl yani matbû‘ akıl kastedilir. Zira yaratılıştaki akıl verilmemiş kullar mükellef değildir. Kur’an’da akletme fiili, kalplerin fiili olarak haber verilmiştir: “*Onlar Yeryüzünde dolaşmıyorlar mı ki kendisi ile akledecekleri kalpleri olsun*”²² Vehbî akıl çeşidine şu hadis-i şerif-i örnek verebiliriz: “Üç kişiden teklif (dini sorumluluk) kaldırılmıştır: Uyanana kadar uyuyandan, buluşa erene kadar çocuktan ve akli

¹⁷ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garib'il-Kur'an*, ed. Safvân Adnân ed-Dâvudi (Dımaşk - Beyrut: Dâru'l-kalem - Dâru's-Şâmiye, 1992), 578, 329.Madde; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Mizânul-Amel*, ed. Süleyman Dünyâ (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1964), 333.

¹⁸ İrâkî ve başkaları bu rivâyetin Hakîm et-Tirmizî'nin Nevâdiru'l-Usûl isimli eserinde zayıf bir senetle geçtiğini söylemektedir. Fakat ilgili eserde bu rivâyete rastlayamadık. Bu rivâyetin geçtiği en eski kaynak Râgıb el-İsfahânî'nin el-Müfredât isimli eseri ve İmam Gazzâlî'nin *Mizânul-Amel* isimli eseridir. Bkz. İrâkî, *el-Muğni an Hamli'l-Esfâr*, s.102, İlim 7.

¹⁹ Ebû Muhammed el-Hâris b. Muhammed İbn Ebî Üsâme, *Buğyetü'l-Bâbis an Zevâidi Müsned'il-Hâris*, ed. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkirî (Medine: Merkezü Hizmeti's-Sünne ve's-Sireti'n-Nebeviyye, 1992), c. 2, 801, 813.Hadis; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin Beyhakî, *Şuabul-İmân*, ed. Abdül'Aliyy Abdül-Hamid Hâmid (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), c. 6, 367, 4338.Hadis; Ebû'l-Fazl Şihabüddin el-Askalânî İbn Hacer, *el-Metâlibul-Âliye*, ed. Melik Suud Üniversitesine Takdim Edilen Bir Tez (es-Suûdiyye: Dâru'l-Âsime, 1998), c. 12, 121, 2788.Hadis.

²⁰ Zebidî, *Tacül-Arûs*, c. 30, 18-19, Akl.

²¹ Bakara 2/171.

²² Hac 22/46.

melekelere sahip olana kadar deliden”.²³ *el-İrşâd* isimli eserin müellifi (Ebu'l-Meâlî) Cüveynî (ö.478/1085) akıl hakkında şöyle der: “Akıl, kişinin sahip olduğu takdirde akıl ile vasıflanacağı zarûrî ilimlerdir. Bu zarûrî ilimler: i- Vucûbu'l-Vâcibât: Yani zorunlu olarak var olması gerekenleri (Allah'ın varlığını) bilmesi; ii- İstihâletü'l-Müstehîlât: Var olması imkansız olan şeyleri bilmesi (Birden fazla ilah olmasının imkansızlığı) ve iii- Cevâzü'l-Câizât: Olması mümkün olan şeyleri bilmesi.²⁴ Ebu'l-Meâlî'ye göre bir kul, Allah'ın c.c. zorunlu varlığını bilemeyecek, akıyla Allah'ı bulamayacak kadar bu yetiden uzaksa bu kişide akıl olmadığı için teklifle de sorumlu olmadığı anlaşılır. Kur'an'da anlatıldığı üzere, Hz. İbrahim sırasıyla gezegenlere (yıldızlara), aya ve güneşe bakıp akli çıkarımlar yaparak Allah'ın sönüp gitmekten berî ve yüce olan bir varlık olması gerektiğini tespit etmişti.²⁵ Bu İbrâhim a.s. nezdinde insanlara öğretilen bir akli çıkarsama yolu idi. Dolayısıyla bir kul bu yeteneğe sahip değilse mükellef değildir. Kur'an'da anlatılan bu örnek aynı zamanda akıl ve naklin çatışmadığını gösteren bir örnektir. Zira kul akıyla eserden müessire, sanattan sanatkara gitmekte ve bu bilgiyi veren vahiy/nakil de aynı sonuca işaret etmektedir. Mesmû/müktesep akıl, kişinin marifetini, sağlıklı siyâsetini (muamelesini/davranışını) ve isâbetli fikrini/düşüncesini elde ettiği, olgunlaştırdığı akıldır. Bu nedenle müktesep akıl çeşidinin nihâyetinde bir üst sınır yoktur. Kullanılırsa çaba ve gayrete göre müktesep akıl artacağı gibi ihmal edildiği zaman da zayıflar. Bu nedenle İslam âlimleri başlarından sayılamayacak oranda tecrübe geçmiş, acı ve tatlısıyla hayatın bütün hallerini yaşamış olan yaşlıların görüşlerine son derece önem vermişlerdir. Bu bakış açısıyla şu şiir söylenmiştir:

²³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), c. 41, 224, 24694.Hadis; Ebü Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb Nesâî, *es-Sünen (el-Müctebâ)*, thk. Abdülfettâh Ebü Gudde (Halep: Mek-tebü'l-İslamiyye, 1986), Talak, 21.

²⁴ Zebidî, *Tacü'l-Arûs*, c. 30, 18-19, Akl.

²⁵ En'âm 6/75-79.

“Görmez misin akıl, sâhibi için süstür / Ama aklın tâm olması kazanılan tecrübelerledir”.²⁶

Sonuç olarak akıl, insanın kavrama, bağıntı (bağlantı) kurma, benzerliklerin ve farklılıkların farkına varma kapasitesi; elde ettiği bilgi ve tecrübelerden çıkarsama yapabilme gücü; doğru düşünme ve hüküm verme yetisi olarak tanımlanmıştır.²⁷ Akıl, eylemden çok potansiyeldir.²⁸ Aklın varlığının alâmeti, hızlı anlayıştır.²⁹ Akıl, eylemleri çekip çeviren kuvve, yeti ve kabiliyettir. Böyle olmakla beraber şöyle bir sorun vardır: Akıl tek düze midir? Akıl bütün bireylerde aynı oranda mı işlevseldir?

2. Hangi Akıl?

Aklın, “matbû” ve “mesmû” akıldan oluştuğunu gördük. Mesmû’ akıl, her bireyde aynı seviyede olmaz, olamaz. Zira her birey aynı şartlarda yetişmemekte, aynı eğitimleri almamakta, aynı tecrübeleri yaşama fırsatı yakalayamamaktadır. Bu nedenle elde edilen, kazanılan akıl yetisi (mesmû’ akıl, kesbî akıl) kişiden kişiye farklılık gösterir. Bu farklılık da, dünyadaki tercihlerini, meseleleri anlama oranını, sorunlara yaklaşım tarzını, problemleri çözme şekillerini farklılaştıracaktır. Bu bağlamda Hz. Ömer “*Kişinin asâleti aklından, değeri dininden, karakteri/şahsiyeti ahlakından anlaşılır*” der.³⁰ Yani, matbû’ ve mesmû’ aklın kazanımları sayesinde insan, asil, soylu, değerli, kâmil bir ferd haline gelebilir. Tersine de mümkündür. Matbû’ ve mesmû’ akıl yerli yerince kullanılmaz ise, kişi hayatta savrulabilir, karakteri bozuk, fikri sorunlu bir birey olabilir; neticede rotasını kaybetmiş bir gemi gibi amaçsız ve idealsiz bir duruma düşebilir. Bu durum da insanın asâletini, saygınlığını, değerini zedeler. Bazı İslam

²⁶ Mâverdi, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Din*, 20.

²⁷ Ahmet Cevzici, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003), 12.

²⁸ Burhanettin Tatar, “Akıl”, *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevzici (İstanbul: Etik Yayınları, Kasım 2003), I-VII/c. 1, 185.

²⁹ Mâverdi, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Din*, 23.

³⁰ Mâverdi, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Din*, 15.

filozofları tarafından da kabul edildiği üzere nefis, nebâtî (bitkisel), hayvânî ve insânî olmak üzere üçe ayrılır. İnsânî nefsi diğer nefislerden ayıran özellik ise akıl yetisine sahip olmasıdır. Bir insan, diğer nefislerden hayvanlarda da olan beslenme ve duyularını kullanma yetisiyle yetinir de akletmezse hayvânî nefis seviyesine, sadece beslenme yetisini kullanırsa hayvanlardan da daha aşağı olan nebâtî (bitkisel) nefis seviyesine düşer. İşte bu nedenle Allah c.c. Kur'an'da akletmeyen insanlar hakkında "Bunların (Hakkı kabul etmeyen münkirlerin) kalpleri vardır ama onlarla kavrayamazlar; gözleri vardır ama onlarla göremezler; kulakları vardır ama onlarla işitemezler. Onlar hayvanlar gibidir, hatta daha da şaşkındırlar. İşte asıl gafiller onlardır"³¹ buyurmaktadır. Bu insanların bilgi kaynakları olan gözleri ve kulaklarını kapatmaları, bilginin depolanma ve işleme merkezi olan kalplerini işlevsiz hale getirmeleri, aklın iflası olarak nitelendirilmiştir.³²

Allah'ın kullarına bahsettiği matbû' akıl, doğduktan sonra, ane, baba, çevre tarafından eğitilirken olumlu veya olumsuz tesirlere maruz kalabilir. Bu meselede farklı ihtimaller akla gelebilir:

i- Matbû' akıl zarar görmediği gibi mesmû' aklın kazanımlarıyla kuvvetli bir seviyeye çıkabilir;

ii- Matbû' akıl psikolojik sorunlarla yetisini kaybederek mesmû' akıl kazanımlarından da fayda göremez bir hale gelebilir,

iii- Matbû' akıl yetisini kaybetmez ama mesmû' aklın tecrübeleriyle kuvvetlendirilmeyip sıradan, doğal haliyle kalabilir.

Diğer taraftan matbû' aklın korunmasına, hatta mesmû' aklıla desteklenip kuvvetlenmesine rağmen kusurlu olabileceği yerler vardır. İmam Mâturîdî (ö.333/944) yılan gibi zararlı varlıkların yaratılma hikmetini tahlil etmeye çalışırken şöyle der: "Akıl, rubûbiyyet hikmetinin künhüne (içeriğine, kapsamına,

³¹ A'râf 1/179.

³² Fatih Tok, *Aklî Kitabı - Düşünce ve İnanç Bağlamında Akıl* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2020), 1/104-108.

mahiyetine) vakıf olmakta kusurlu olduğu zaman (bütün araştırmalarına rağmen bazı şeylerin nedenini tespit etmekten aciz kaldığı zaman), bunda hikmetlerin olduğunu kabul etmesi gerekir".³³ İnsanın akli kapasitesinin ve ilminin, Allah'ın ilmi yanında çok cılız ve zayıf olduğunu bilen İslam alimleri anlayamadıkları hususlarda tevakkuf etmişlerdir. Günümüzde ise insan kendine aşırı derecede güvenmekte, ulaştığı ilmin son nokta, vardığı sonucun "iki kere iki dört eder" gibi kesin olduğunu zannedebilmektedir. İbn Teymiyye (ö.728/1328) akılla ilgili şu tespitlerde bulunmaktadır: "Peygamberlerin getirdiği (metafizik mahiyete sahip haberler gibi) öyle haberler vardır ki, insan akli bilmekten aciz kalır; yine akıllarıyla bâtil olduğunu ispat edemeyecekleri nice haberler getirmişlerdir. Peygamberler akılları hayrette bırakacak haberler getirmişlerdir ama akılların imkansız gördüğü haberler getirmemişlerdir".³⁴

Bu nedenle, aklın müdahil olduğu ve/veya olması gereken bir konu gündeme geldiğinde hemen sorarız: "İyi de kimin akılı?", "İyi de hangi akıl?". Bu sorun bizleri, akıl ve âkil (akıl sahibi) ile ilgili bazı meseleleri netleştirmeye sevk etmektedir. Yine bu çerçevede, sıhhat bakımından menkûlün (nakledilen hadislerin) dereceleri (sahîh, hasen, zayıf, uydurma) olduğu gibi, doğruyu tespitite ve hakkı bâtıldan ayırmada da aklın dereceleri vardır.³⁵ Bunları şu şekilde taksim edebiliriz:

A. Sarîh/Sahîh/Selîm/Reşîd/Kâmil Akıl

Akla sıfat olan bu kavramların sözlük anlamları kısaca şöyledir: "Sarîh" kelimesi, halis, arı, duru, saf, net, pak ve katışıksız

³³ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *et-Tevbid*, ed. Fethullah Halîf (İskenderiyye: Dâru'l-Câmiâtî'l-Mısriyye, ts.), 108.

³⁴ Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-Fetâvâ*, ed. Abdurrahman b. Muhammed (es-Suûdiyye: Mecmeu'l-Melik Fahd, 1995), 2/c. 2, 312.

³⁵ Muhammed b. Hasen İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadis ve Beyânub*, ed. Musa Muhammed Ali (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1985), 43.

gibi anlamlara gelmektedir.³⁶ “Sahîh” kelimesi, sağlıklı, sağlam, doğru, gerçek, dürüst gibi anlamlara gelmektedir.³⁷ “Selîm” kelimesi, sağ, sağlam, emniyet ve güvenlik içinde, iyileşmiş, kurtulmuş, muaf, arınmış, saf, temiz gibi anlamlara gelmektedir.³⁸ Allah’ın c.c. ayıp, kusur, fâni (yok) olmaktan münezzeh olmasını ifâde eden es-Selâm ismi de bu kökten türemiştir.³⁹ “Reşîd” kelimesi, dalâletin zıttıdır ve övülen her şeye kullanılır. Karşılaşılan durumlarda doğru tavrı sergilemek, doğruyu seçip uygulamak, hidâyet üzere olmak gibi anlam içeriğine sahiptir. Allah’ın c.c., kullarını maslahatlarına ve hidayetlerine sevketmesi anlamında er-Reşîd ismi vardır.⁴⁰ “Kâmil” kelimesi ise, tam, bütün, eksiksiz, olgun, kusursuz gibi anlamlara gelmektedir.⁴¹ Akla sıfat olarak kullanılan bu kavramların vurgu yaptıkları ana anlamlar, katıksız ve saf, sağlıklı ve sağlam, (doğallığını ve doğruya isâbet edici vasfını zedeleyecek kusurlardan) arınmış ve emniyette, kusursuz ve mükemmel özelliğine sahip olmasıdır. Aklın “sarîh, sahîh, selîm, reşîd ve kâmil” olma özelliklerine sahip olabilmesi için, nefsin, hevânın (arzu ve isteklerin), şehvetlerin,⁴² Allah’ı inkar lekesinin, şüphe ve tereddütlerin⁴³ olumsuz te’sîr ve etkisinden korunmuş olması gerekir. Eğer akıl bizleri Allah’ı bilmeye ve Muhammed’in Allah’ın Rasûlü olduğunu kabul etmeye

³⁶ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, c. 2, 509, صرح mad.; Zebîdî, *Tacü'l-Arûs*, c. 6, 534, صرح mad.

³⁷ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, c. 2, 507, صحح mad.; Zebîdî, *Tacü'l-Arûs*, c. 6, 528, صحح mad.

³⁸ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, c. 12, 291, سلم mad.; Zebîdî, *Tacü'l-Arûs*, c. 32, 370, سلم mad.

³⁹ Zebîdî, *Tacü'l-Arûs*, c. 32, 378, سلم mad.

⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, c. 3, 175, رشد mad.; Zebîdî, *Tacü'l-Arûs*, c. 8, 95, رشد mad.

⁴¹ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, c. 11, 598, كمل mad.; Zebîdî, *Tacü'l-Arûs*, c. 30, 352, كمل mad.

⁴² Osman b. Saïd Ebû Saïd ed-Dârimî, *Nakdu'l-Îmâm Ebû Saïd Osman b. Saïd ale'l-Merisiyyi'l-Cebmiyyi'l-Anid fimâ İfterâ Ala'llahi Azze ve Celle mine't-Te'vbid*, ed. Reşid b. Hasan el-Elma'î (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998), c. 2, 914.

⁴³ Fâlih b. Mehdî Âl-i Mehdî ed-Düserî, *et-Tuhfetü'l-Mebdiyye Şerhu'l-Akide-ti't-Tedmuriyye* (Medine: Metâbiu'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1993), c. 2, 11.

götürebiliyorsa, bu akıl dejenere olmamış, bozulmamış sarîh akıldır. Sarîh akıl, Allah'ın insanın kalbine koyduğu, mevcut varlıkları ve gerçek hakikatleri keşfetmesini sağlayan, böylece Allah'ı ve Rasûlünü bilmesini sağlayan nurdur.⁴⁴ Sarîh akıl, delillerden hareketle doğruyu, hakikatı bulmamızı sağlayan yeteneklerdir. Mahlûka (yaratılmışa) bakarak bir hâlikin (yaratanın) var olması gerektiğini, masnu'a (üretmişe) bakarak bir sâni'in (üreten ustanın) olması gerektiğini kavrayabilir. Yaratıcı olan varlığın aciz varlıklar gibi değişmeye, yok olmaya, kudret ve gücünü kaybetmeye maruz kalmaması gerektiğini anlar.⁴⁵

Sarîh akıl, Allah'ın bildirdiklerini anlama, karşılaştırma, kıyaslama ve sonuca varma kabiliyetine sahiptir ama re'sen inanç esaslarını, ibâdetleri, cezalandırmayla ilgili hükümleri, kullar arasında temel muâmelât hukukunu vaz edemez. Edille-i şerîyye'nin aslî delilleri bilindiği üzere "Kur'an, Sünnet, İcmâ' ve Kıyas"tır. Bu deliller içinde akıl yoktur. Kıyas, akli çıkarımlarla mantık ilmindeki önermelerden sonuca varma işlemini yapar ama (dînî hükümlerde) önermeleri bize söyleyen nasıttır. Dolayısıyla akıl dînî konularda re'sen, müstekillen/bağımsız bir hüküm koyamaz. Verilen hükümlerden hareketle sonuca ulaşır.⁴⁶

B. Fâsid Akıl

Mutlak hayır olan sarîh/selîm/sahîh/reşîd/kâmil akıl, insanın bilme, anlama, yanlışlığı doğrudan, iyiyi kötüden ayırma yetisidir; akıl insan için mükellef olma şartıdır; onu diğer canlılardan ayıran ve üstün kılan melekedir. Bununla birlikte akıl bir takım ârizî sebepler nedeniyle hakkı batıldan ayırma kabiliyet, meleke ve yetilerini yitirebilir. Çünkü akıl bazı şeylerin mahkumudur, tesiri

⁴⁴ Muhammed Emân b. Ali Ebû Ahmed, *el-Akl ve'n-Nakl İnde İbn Rüşd* (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1978), 77.

⁴⁵ En'âm 6/76.

⁴⁶ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, ed. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âl-i Selman (Kâhire: Dâru İbn Affân, 1997), c. 1, 133.

altındadır. Bunlar zamandan zamana, mekandan mekana, kişiden kişiye... değişebilir. Buna birkaç örnek verebiliriz:

i- Kavga eden iki sahâbîden birisi o kadar sinirlenir ki kendini kaybeder. Hz. Peygamber onu, içinde bulunduğu kızgınlık hâlin-den kurtaracak dinî çözümün “Eûzü billahi mine’ş-şeytânirracîm” olduğunu bir sahâbî aracılığıyla iletse de kızgın olan sahâbî bu uyarıyı kendisinde delilik iddiâ edildiğini zannederek o meclisi terk eder.⁴⁷ Bu hadisten, kişinin içinde bulunduğu “kızgınlık anında”, sözü doğru anlamayabileceğini öğreniyoruz.

ii- Bir kadının evladı vefat etmiş, kabrinin başında ağlıyordu. Hz. Peygamber o sahâbî hanıma sabrı tavsiye etti. Kadın Hz. Peygambere “git başımdan” dedi. Kendisini uyarının Hz. Peygamber olduğu söylenince o sahâbî hanım gidip Hz. Peygamberden özür diledi.⁴⁸ Bu hadisten de “hüzünlü, kederli durumlarda” kişinin ne yaptığını, kiminle muhatap olduğunu bilemeyecek bir duruma sürüklenebileceğini öğreniyoruz. Bu hanımın, akıllı olmasına rağmen, aşırı üzüntü sebebiyle doğru davranmadığını görüyoruz.

iii- İslam’a girmeden önce, Evs ve Hazrec kabile mensuplarının husumet sebebiyle aralarında zaman zaman kavgalar çıktığını hatta birbirleriyle savaştıklarını biliyoruz. İslam aralarındaki bu husumeti bitirmiş ve onları kardeş haline getirmiştir. Buna rağmen, Kur’an’da ifade edildiği üzere, münafıklara “...Hele Medine’ye dönelim, o zaman güçlü olan zayıf olanı oradan çıkaracak!...” sözlerini söyleme fırsatı veren şöyle bir olay cereyan etmiştir: “Müreysi’ (diğer adıyla Benî Mustalik) seferinden dönüşeceği sırada bir muhacir ile bir ensar arasında su yüzünden kavga çıktı. Biri “Ey ensar, yetişin!” diğeri de “Ey muhacirler, yetişin!” diye kendi taraflarını yardıma çağırıldılar...”.⁴⁹ Bu olayda,

⁴⁷ Buhârî, Bedu’l-Halk 11, Edeb 44, 76; Müslim, el-Bir 110.

⁴⁸ Buhârî, Cenâiz 31; Müslim, Cenâiz 15.

⁴⁹ Komisyon, *Kur’an Yolu Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 5/c. 5, 366.

“ırkçılık ve kabile asabiyetinin tesirindeyken”, tefrika çıkarma ve mü'min kardeşi ile dövüşme yasaklandığı halde⁵⁰ insanların bu durumlarda akıllarıyla sağlıklı kararlar ve tavırlar alamadığı görülmektedir.

iv- Hudeybiye antlaşmasının hükümleri zâhirde Müslümanların aleyhine gözükiyordu. Antlaşmadan sonra Medîne'ye gelen Müslümanların Medîne'ye alınmaması, Medîne'den Mekke'ye gitmek isteyenlerin ise Mekke'ye girebilmeleri gibi maddeler, Mekke müşriklerinin antlaşmadan zaferle çıktıkları izlenimini veriyordu. Bu nedenle Hz. Ömer bile bu duruma sabredemiyor ve Rasûlullah'a gelerek “Yâ Rasûlullah! Biz Müslüman değil miyiz? Onlar müşrik değil mi?” dediğinde, Hz. Peygamber “Kesinlikle evet (söylediklerinin hepsine katılıyorum)” dedi. Hz. Ömer “O halde niçin dinimizi zelil duruma düşürüyoruz?!” dedi. Hz. Ebû Bekir gelip ona “Ey Ömer Rasûlullah'ın tercihini olduğu gibi kabul et, boyun eğ. Ben O'nun s.a. Allah'ın Rasûlü olduğuna şahitlik ederim” dedi. Hz. Ömer “Ben de şahitlik ederim!” dediği halde yine gelip Hz. Peygambere aynı serzenişlerde bulununca Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “Ben Allah'ın kulu ve Rasûlüyüm. Allah'ın c.c. emrine asla aykırı davranmayacağım. O beni sahipsiz bırakıp zarara uğratmaz!” buyurdu.⁵¹ Bu rivâyette Hz. Ömer'in Arapların dâhilerinden bir sahâbî olmasına rağmen gayret-i dîniye sebebiyle Allah Rasûlü'nün zaferle sonuçlanacağını bildiği bir meselede acele ederek, “yaşananları zâhiri bir gözle yorumlayarak”, yanlış aklı çıkarımlarda bulunmuştur. Umre'ye gitmek için Medîne'den çıkılması, Mekke müşriklerinin buna engel olması, bir sonraki sene Umre yapma üzerine yapılan antlaşma maddelerinin zâhiren Müslümanların aleyhine gözükiyor olması Hz. Ömer'in sağlıklı düşünüp Rasûlullah'tan gelen emre doğrudan itaat etmesine sebep olmuştur. Bu hatasını olayın sıcaklığı geçtikten ve antlaşmanın olumlu sonuçları ortaya çıkmaya başlayınca

⁵⁰ Enfâl 7/46.

⁵¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. 31, 217, 18910.Hadis.

anlayabilmiş ve “Söylediğim sözlerden dolayı bağışlanmak için hahla oruç tutuyorum, sadaka veriyorum, namaz kılıyorum, köle azad ediyorum”⁵² demiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamberden sahih yollarla gelen, Kur’an’a ve sünnete aykırı olmayan hadislerini aklımız, hafsalamız almıyor diyerek reddetmek, kabul etmemek yanlış yapmamıza sebep olur. Hz. Peygamberi sıradan bir beşer gibi değerlendirmemek, Allah c.c. tarafından desteklenen bir elçi olduğunun dâima bilincinde olmak gerekir.

v- Kur’an’ı Kerim’e baktığımızda, müşriklerin İslam’ı kabul etmeme sebeplerini açıklarken “Onlara, *“Allah’ın indirdiğine uyun”* denildiğinde, *“Hayır, biz atalarımızdan gördüğümüze uyarız”* dediler. *Ya atalarının aklı, bir şeye ermemiş, doğru yolu bulamamışsa!*”⁵³ sözlerini görürüz. Burada akıllı olan müşriklerin, atalarından kendilerine miras kalan, insan şeref ve onuruna uygun olmayan puta tapıcılığın yanlışlığını fark edemediklerini görüyoruz. Demek ki kuvve, meleke ve kabiliyet olarak bulunan akıl, atalardan gelen âdet, gelenek, görenek gibi uygulamalara esir olup “körü körüne taklit ettiğinde” insanı yanlış sürüklemektedir. İnsan taştan ve ağaçtan, hatta helvadan yaptığı bir nesneye kutsiyet atfederek tapması, ona adaklar sunması, kötülük ve şerlerden koruyacağını düşünmesi aklın işlevsiz kaldığını gösterir.

vi- Nakil bilgisi olarak Kur’an *“Her şeyi yaratan Allah’tır”*⁵⁴, *“Biz insanı en güzel biçimde yaratmışızdır”*⁵⁵ buyurmakta, sahih sünnet de insanın güzel bir surette yaratıldığını beyan etmektedir.⁵⁶ Sonra bazı insanlar, şeytanın *“Onlara kesinlikle emredeceğim, onlar Allah’ın yarattığını (yaratılış özelliklerini) mutlaka değiştirecekler”* şeklindeki emri ve vesvesesi ile Allah’ın yarattığı fitrî özelliklerine

⁵² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. 31, 217, 18910.Hadis.

⁵³ Bakara 2/170.

⁵⁴ En’âm 6/102.

⁵⁵ Tin 95/4.

⁵⁶ Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Mısır: Dârü Hicr, 1999), c. 1, 291, 372; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. 6, 373, 3823.Hadis.

müdahale ettiler.⁵⁷ Hz. Peygamber'den gelen sahih hadislerde, Allah'ın yaratma irâdesine⁵⁸ müdâhele olduğu için, dövme yaptırılmalara⁵⁹, kadınlara benzemeye çalışan erkeklere, erkeklere benzemeye çalışan kadınlara⁶⁰ Allah'ın râzı olmayıp lanet ettiğini görüyoruz. Allah insanı en güzel şekilde yarattığı halde, dövme ile güzelleşmeye, dikkat çekmeye çalışmak akla aykırıdır. Bu da bize “baskın popüler kültürün tesirinde kalındığı için”, insanın zamanla güzellik algısında dinine, örfüne aykırı bir savrulmaya uğrayabileceğini göstermektedir. Allah c.c. erkeği erkek, dişiyi dişi olarak yaratmış, her birine diğerine vermediği üstün özellikler vermiştir. Ama aklını devreden çıkararak insanları, üstün özelliklerinden sıyrılmış ilk yaratıldığı özelliklerinden soyutlanmaya çalışmaktadır.

Bütün bu ve benzeri örnekler bize, aklın değişik durum ve şartlarla mahsur olduğu, kuşatıldığı gerçeğidir. Bu durumlarla ma'lûl bir aklın, her durumda sağlıklı karar vermesi mümkün değildir. Dolayısıyla akıl, yanlıştan men etme kabiliyetini bu durum ve şartlarda yitirmekte ve “fâsid akıl” olmaktadır. Aklı olumsuz etkileyen ârizî sebeplerden öne çıkan bazılarını konumuza bağlı kalarak kısaca açıklamamız gerekirse şunları söyleyebiliriz:

I. Nefis

Nefis (ç. Enfüs), hakkında farklı tanımlar yapılmakla beraber,⁶¹ kendisine takvâya ve fücûra meylin yüklendiği,⁶² topraktan yaratılan öz varlık, zat, beden diyebiliriz. Dünya ve âhiret saadeti ve kurtuluşu için tezkiye edilmeye (arındırılmaya) muhtaç olan nefis⁶³ sahip olduğu özelliklere göre, sürekli bir şekilde kötülüğü emrettiği zaman

⁵⁷ Nisa 4/112.

⁵⁸ Rûm 30/30.

⁵⁹ Buhârî, Tefsîr 311, Libâs 82, 85; Müslim, Müslim, Libâs 120.

⁶⁰ Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef fi'l-Ebâdis ve'l-Âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1989), c. 5, 319, 26489.Hadis; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. 5, 243, 3151.Hadis.

⁶¹ Süleyman Uludağ, “Nefis”, *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2006).

⁶² Şems 91/8.

⁶³ Bakara 2/129; A'lâ 87/14; Şems 91/9.

“emmâre nefis”⁶⁴, yaptığı hatalardan dolayı üzülen, pişman olup kendini kınayan “levvâme nefis”⁶⁵, dindeki samimiyet, ihlas ve takvâ gibi yüce hasletlere sahip olduğu için Allah’ın c.c. kendisine ilham ile ilim ve hikmet verdiği “mülheme nefis”⁶⁶, kemali arttığı için huzura, itimi’nâne ermiş “mutmainne nefis”⁶⁷, Allah’tan ister nimet ister ağır imtihan görsün onlara razı olan râziye nefis, Allah’a c.c. gösterdiği bu rızâ ve teslimiyeti, ihmal etmediği kulluğu ve amelleri sebebiyle kendisinden razı olunan “merziyye nefis” gibi değişik mertebelere, hallere sahip olabilir. Tezkiye edilmemiş, kötülüklerden arınmamış nefis olan nefis-i emmâre, insanı sürekli ve ısrarlı bir şekilde kötülük yapmaya teşvik eder, içinde bulunduğu şartlarda kendi menfaatini düşünen, çıkarıcı, bencil, kendi eksiklerini görmeyen ama başkalarının küçük hatalarını büyüten, karşılaştığı olaylarda adâlet ve insaf terâzisini işletmeyen, olayları yanlı ve taraflı değerlendiren, şahsî çıkarı için dininden taviz veren... bir kişi haline getirebilir. Bu özellikler ilmî çalışmalarda da kişiyi yanlış anlamaya, insafsız davranmaya, sübjektif değerlendirmeler yapmaya sevk edebilir. Allah c.c. putperestlerin durumunu şöyle tanımlamaktadır: “... Onlar (putperestler) sadece kuruntularına ve kişisel arzularına (nefislerine) uyuyorlar.”⁶⁸ Nefis, zanna (kesin olmayan bilgiye) dayanarak hakikati kabul etmeyebilir. Bu nedenle nassları okuyan, anlamaya çalışan, kapalı lafızları yorumlamaya çalışan insanların nasslara yaklaşımlarını sürekli gözden geçirmesi gerekir. Çünkü nefis-i emmârenin tasallutundan (hakimiyetinden) kurtulamayan akıl, doğru sonuçlara ulaşamaz.

II. Hevâ

Kelime anlamı itibariyle istek, heves, arzu gibi anlamlara gelen hevâ terim olarak “nefsin, akıl ve din tarafından yasaklanan kötü

⁶⁴ Yusuf 12/53.

⁶⁵ Kıyâmet 75/2.

⁶⁶ Buhârî, Enbiyâ 51, Ashâbu’n-Nebi 6.

⁶⁷ Fecr 89/27-28.

⁶⁸ Necm 53/23.

arzulara karşı olan eğilimi” şeklinde tanımlanmıştır.⁶⁹ Kur’an’ı Kerim’de “*Bayağı arzularını (hevâsını) tanrılaştıran kişiyi gördün mü? Şimdi sen, bu adamı da doğru yola getirmekle yükümlü olabilir misin?*”⁷⁰ buyurulmakta, hevâya yani arzulara tanrıya itaat edildiği gibi itaat edildiği haber verilmektedir. Karşı konulamaz seviyeye gelmiş arzu ve istekler kişiyi hakimiyetine aldığı anda, söz ve fiil olarak yanlış sevk edebilir. Günümüzde popüler olma ile ifade edilen şöhret olma, tanınma arzusu insanı farklı, yeni, çekici şeyler söylemeye, söyleyeceği şeyler bitince de yanlış sürüklediği gözlenmektedir. Bunu ifade etmek için “*muhâlefet et ki tanınasın*” (خَالَفَ تُعْرَفُ) veya “*farklı şeyler söyle ki hatırlanasın*” (خَالَفَ تُذَكَّرُ) denmiştir. Tanınma, şöhret olma bir âfettir, büyük bir imtihandır. Bu imtihanda kişiliği, karakteri oturmuş insanlar sağlam durabilir. Bu nedenle karşı konulamaz arzu ve isteklere tabi olan insanın, akli değerlendirme ve çıkarımlarının yanlış olma ihtimali oldukça yüksektir. Hatırlanmak, yad edilmek kişiye gurur, kibir, ucub (kendini beğenme) verir, bu hasletler de onu yanlış söz ve davranışlara sevk edebilir. Hatta “*sözün şehvetine kapılmak*” diye bir tabir kullanılmaktadır. Kişi arzu ve isteklerine uyarak farklı, değişik, yeni şeyler söyler. Sonra söylediği şeyler nefsinin hoşuna gider ve konuşmaya devam eder. Konuşma artık kendisinde bir tutku haline gelir, çok konuşan ise çok hata yapar. Bu psikolojik hallerde, gerçekten zor da olsa, kişinin aklını bozacak tazyiklerden kendini koruması gerekir.

III. Zan/Şüphe/Şek/Tereddüt

Zan, vehim, kuruntu, kuşku, kesinleşmemiş kanaat, kesin bilgi gibi anlamlara gelmektedir ve yakının (kesin bilgi) zıttıdır.⁷¹ Nitekim Cenâb-ı Allah şöyle buyurmaktadır: “*Onların çoğu sadece zanna uyuyor. Oysa zan hiçbir şekilde gerçek ve kesin bilginin yerini*

⁶⁹ Mustafa Çağrı, “Hevâ”, *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1998).

⁷⁰ Furkan 25/43.

⁷¹ Mustafa Çağrı, “Zan”, *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2013).

*tutamaz.*⁷² Zan kesin olmayan bilgiyi ifade ettiğinden, zanna dayanarak söylenecek söz ve yapılacak eylemlerin hatalı olma ihtimali yüksek olduğu için, günah olacağı hususunda mü'minler uyarılmıştır.⁷³ Zan ile ulaşılan kanaatin ne kadar yanlış olduğunu, Hûd a.s.'in kavminden ileri gelen kafirlerin Hûd a.s. hakkında söyledikleri şu sözlerinden anlıyoruz: "... gerçekten senin yalancılardan olduğunu düşünüyoruz (zannediyoruz)".⁷⁴ Hûd a.s.'in bir peygamber olarak sıdk sıfatına sahip olduğu ve yalancılardan olması imkansız olduğu için, zan ile hareket eden kişinin akli çıkarımlarına güvenilemeyeceği anlaşılmaktadır. Zanna dayalı bilgiyle görüş ve kanaat sahibi olanların, birtakım tahminlere göre hareket edenlerin insanları hak yoldan saptıracakları şu âyetle ifade edilmektedir: "*Yeryüzünde bulunanların çoğu, kendilerine uyarısan, seni Allah yolundan saptırırlar. Çünkü onlar zandan başka bir şeye tâbi olmuyorlar ve temelsiz bir tahminden başka bir şeye de dayanmıyorlar.*"⁷⁵ Yine aynı gerekçelerden dolayı Rasûlullah a.s. "Zandan sakının! Çünkü zanna dayalı bir bilgiyle söylenen söz (yapılan davranış), sözlerin (davranışların) en yalanıdır" buyurur.⁷⁶ Hz. Peygamber, zanna dayalı kanaatin kişiyi yanlışla sürüklemesinin yüksek bir ihtimal olması nedeniyle çok titiz davranmıştır. Kendisi Ramazan ayında mescidde itikafta iken kendini ziyarete gelen eşi Safiyye'yi akşam vakti eve uğurlamak için giderlerken, karşılaştıkları sahâbiye "Gel buraya gel! Bu yanımdaki hanımefendi eşim Safiyye'dir" diye açıklama yapmıştır.⁷⁷ O sahâbiyi bir takım zan ve şüphelerin girdabına bırakarak yanlış kanaatlere sahip olmasının önüne geçmiştir. Sonuç olarak, zanna dayalı akli çıkarımların yanlış olma ihtimali gözden uzak tutulmamalı, varılan sonuçlar ve dile getirilen kanaatler ihtiyatlı olarak söylenmelidir.

⁷² Yunus 10/36; Necm 53/28.

⁷³ Hucurât 49/12.

⁷⁴ A'râf 7/66.

⁷⁵ En'âm 6/116.

⁷⁶ Buhârî, Vesâyâ 8; Müslim, el-Bir ve's-Sıla ve'l-Âdâb 28.

⁷⁷ Buhârî, İtikâf 12.

IV. Şehvet

Kelime anlamı itibariyle bir şeyi şiddetli bir şekilde istemek, arzulamak gibi anlamlara gelen şehvet terim olarak “nefsin kendisi için uygun olanı talep etmek üzere harekete geçmesi, güçlü arzu duyması, hazza ulaşmak için insanı tahrik eden güç” şeklinde tanımlanabilir.⁷⁸ Kur’an’ı Kerim’de “*Nefsâni arzulara, (özellikle) kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, soylu atlara, sağmal hayvanlara ve ekinlere düşkünlük insanlara çekici kılındı.*” buyurulmuştur.⁷⁹ Bu âyette nefsin arzuladığı şeylerden en öne çıkanlar zikredilmiş ve bunlara karşı olan aşırı istek, “şehvet” olarak ifade edilmiştir. Bu aşırı istek kontrol edilemez ise kişinin söz ve fiil olarak yanlış yapmasına sebep olur. Hatta dünyada ve âhirette, saâdet ve mutluluğunu kaybedecek yanlışlar yapmasına sebep olabilir. Arzulanan şeylere karşı şehvet halinde (aşırı istekli) olan insan, akli melekelerini doğru kullanamaz, bu sâikle yanlış doğru, kötüyü çirkin, zararlıyı faydalı görebilir. Bu durumlarda insanın gerek kendisi, gerek diğer insanlar ve gerekse de dini için önemli kararlar almaması gerekir. Para, makam, kadın, yetki gibi insana çekici gelen şeyler kişinin adâlet ve insafını, akıl terazisiyle doğru kararlar vermesini, meselelere doğru yaklaşmasını kaybetmesine sebep olmamalıdır.

3. Akıl ve Naklin Deliller Hiyerarşisindeki Konumu Hakkında Dikkat Edilmesi Gerekenler

Yeryüzüne, Allah’ın muradını gerçekleştirmek üzere halife olarak gönderilen⁸⁰, akıl ve irâdeyle donatılan⁸¹, başıboş⁸² ve gereksiz

⁷⁸ Faruk Beşer, “Şehvet”, *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2010).“number-of-volumes”:“44”,“page”:“476-477”,“publisher”:“Türkiye Diyanet Vakfı Yay.”,“publisher-place”:“İstanbul”,“title”:“Şehvet”,“volume”:“38”,“author”:“[[“family”:“Beşer”,“given”:“Faruk”]]”,“issued”:“[[“date-parts”:“[[“2010”]]]]”,“schema”:“https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json”}

⁷⁹ Âl-i İmrân 3/14.

⁸⁰ Bakara 2/30.

⁸¹ Ahzab 33/72.

⁸² Kıyâmet 75/36.

yaratılmamış⁸³ aksine yaptıkları iyi ve kötü şeylerden sorumlu⁸⁴ birer varlık olarak gönderilen insan hayatını hangi bilgi kaynaklarına göre yaşayacaktır? Bilgi kaynaklarından hangisini önceleyecek, hangisini diğerine tercih edecektir? Bu ve benzeri soru ve sorunlar İslam bilginlerini sürekli meşgul etmiştir. İmam Gazzâlî (ö.505) aklın ve naklin deliller hiyerarşisindeki durumları hakkında insanların beş gruba ayrıldığını söyler:

i- Nakli mutlak olarak kabul eden ve akılla izah edilmesi zorlanılan konulardaki sorulara “Bu Allah için zor değildir; her şey Allah’ın takdirindedir” diyen kimseler.

ii- Birinci grubun tam zıttı bir kabule sahip olan ve doğrudan akıllı önceleyen, kendilerine gelen nakil akıllarına uyarsa alıp kabul eden, uymazsa reddeden kimselerdir. Ma’küle o kadar çok itimat etmektedirler ki, Peygamberlerin avâmın seviyesine inmek için bazen akla aykırı şeyler de söylemek zorunda kaldıklarını dile getirmektedirler.

iii- Ma’külu asıl yapmışlardır ve mesailerinin çoğunu ma’küle harcadıkları için menkulle uğraşmaya vakit ve kuvvet bulamamış kimselerdir. Kendilerince, ma’küle aykırı bir menkul ile karşılaşarlarsa inkar eder ve onu nakl edeni tekzîb ederler (yalancı oldukunu söylerler). Menkülden sadece Kur’an gibi mütevâtir olanları veya buna yakın olan haberleri kabul ederler. Bu grubun, güvenilir kimselerden nakledilen ve mütevâtir olmayan haberleri inkar etmeleri çok zor değildir.

iv- Menkülu asıl yapmışlardır ve mesailerinin çoğunu menküle harcadıkları için ma’küle uğraşmaya vakit ve kuvvet bulamamış kimselerdir. Nassların zâhirine bağlı kalıp ma’küle zaman ayırdıkları için, nakille ma’külün çatıştığı durumlarda aklen imkansız durumlara/çıkamazlara düştüklerinin farkında değildirlere. Çünkü nice aklen muhâl durumlar vardır ki ancak dikkatli bir inceleme ve akıl yürütmeyle fark edilebilir.

⁸³ Mü’minün 23/115.

⁸⁴ İsrâ 17/34, 36; Ahzab 33/15.

v- Bu grup en mu'tedil, en isâbetli, en doğru tavrı belirleyen gruptur. Bu düşünceye sahip kimseler, aklın ve naklin ikisini de aynı anda asıl yapmaktadırlar. Bu düşünceye göre, her ikisi de doğru denecek şekilde akıl ve nakil çatışmaz. Buna göre kim akılı yalanlar, işlevsiz hale getirirse İslam Dini'ni yalanlamış olur. Zira İslam Dini'nin doğru ve hak bir din olduğu akılla bilinmektedir. Eğer akıl delili olmasaydı, ne Nebi (peygamber) ile mütenebbîyi (peygamberlik iddia eden yalancıyı) ayırabilir; ne doğru ile yalanı ayırabilirdik.⁸⁵

İmam Gazzâlî, ne aklın ne de naklin tek başına delil olarak öne çıkarılmaması gerektiğini, nakil ne kadar önemli ise aklın da o kadar önemli olduğunu dile getirmektedir. Sırf nakle dayanmanın ve nakledilen bilgilerin akıl terazisinde hiç tartışılmamasının, İslam Dini'ne, dinin temel prensiplerine, İslam'ın ruhuna aykırı hususların dine girmesine neden olma ihtimalinden dolayı tehlikelidir. Diğer taraftan akla sonsuz yetki ve hakimiyet vererek, naklin kabul ve reddinde sorgusuz sualsiz aklın dediğini kabulün ise, ancak nakille bilinebilecek ibâdet, itikat ve metafizik hususlarda bilgi veren sahih haberlerin reddine sebep olma ihtimalinden dolayı tehlikelidir. Hz. Peygamber'den gelen haberlerden mütevatir olanlar zaten yakînî, zarûrî, kat'î ilim ifade ettiği için sübutunda şüphe olmaz ancak akılla kavranması zor ise te'vîl edilmesi gerekir. Nakil sahih yollarla gelmiş âhâd haber ise ve akılla çelişiyorsa, te'vîl yolu aranır, te'vîl imkanı yoksa terk edilmelidir.⁸⁶ Burada püf nokta, İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin r.a. de dediği gibi,⁸⁷ Hz. Peygamber'in tezkîb edilmesi değil, onun sözü diye nakledilen bilginin tezkîb edilmesidir.

İmam Gazzâlî akıl ve nakil birlikteliğine vurgu yaptıktan sonra, önemli bazı hususlara dikkat edilmesi gerektiğini söyler:

⁸⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Kânûnü't-Te'vîl*, ed. Mahmud Bicu (by.y., 1993), 15-19.

⁸⁶ Salahattin Polat, "Hadiste Metin Tenkidi III", *EÜ İFD (Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)* 8 (1992), 90.

⁸⁷ Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, ed. Muhammed Zahid el-Kevserî (Kâhire: Matbaatü'l-Envâr, 1949), 24-25.

i- Bazı şeyleri bilmek, bırakın ilimde derinleşmemiş orta seviye bir ilme sahip olanları, ilimde oldukça iyi bir seviyede olanlara bile zor gelebilmektedir. Bu gerçeği ruh hakkında soranlara Allah'ın c.c. verdiği cevapta açıkça gözükmektedir: “Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: “Ruh rabbimin emrindedir ve size pek az bilgi verilmiştir”.⁸⁸ Günümüzde bilim ve teknoloji oldukça ilerlemesine rağmen, insanın ruhunun, psikolojisinin, iç aleminde yaşadığı şeylerin hakikatı ve mahiyeti hala tam olarak keşfedilememiştir. Keşfedilen her yeni şeyde, ne kadar az şey bildiğimiz adeta yüzümüze çarpılmaktadır. Bu nedenle Rasûlullah'tan gelen sahih hadisler hakkında, Rasûlullah'ın muradına tam anlamıyla vakıf olduğunu iddia etmek de Rasûlullah'tan gelen sahih hadislerin akla uygun olmadığını söylemek de kişiyi yanlışla sürükleyebilir. Doğru anlama konusunda çabalamak mutlaka gerekir. Bununla birlikte, akıl yoluyla varılan kanaatin mutlak doğru olduğu konusunda çok kesin ifadeler kullanmaktan kaçınmak gerekir.

ii- Akıl burhanı (delili) yalanlanmamalıdır. Akıl tasdik edilecekse, Allah c.c. hakkında sâbit olan sıfatların, mecazen ifade edilen bazı bilgilerin nefy edilmesi gibi sınırı aşacak kabullerden kaçınmak gerekir. “Dile hafif, mîzana konduğunda ağır gelen ve Rahmân olan Allah'ı hoşnut eden iki cümle: ‘Sübhânallahi ve bihamdihî sübhânallahi'l-Azîm'dir” buyurularak “Ameller tartılacak”⁸⁹ deniliyorsa amellerin araz olduğunu ve tartılamayacağını, bunun bir te'vîlinin (yorumunun) olduğunu bilmen gerekir. “Kıyamet günü ölüm, alaca bir koş suretinde getirilir ve kesilir”⁹⁰ buyuruluyorsa bunun bir te'vîlinin olduğu unutulmamalıdır.

iii- Anlamı açık olmayan hadislerde birden fazla yorum ihtimâli varsa, yorumlardan biri (tek doğru yorum budur şeklinde) ta'yîn edilmemelidir. Çünkü Allah c.c. ve Hz. Peygamber'in

⁸⁸ İsrâ 17/85.

⁸⁹ Buhârî, Tevhîd 58.

⁹⁰ Buhârî, Meryem 1; Müslim, el-Cenne ve Sıfatü Naimihâ 40.

murâdını ta'yinde zan ve tahmine dayalı kararlar vermek manen büyük tehlikedir.⁹¹

İmam Gazzâlî, insanın ilim açısından mükemmel olmadığını dile getirmiştir. Bunun için ilmi çalışma yapanlar daha mütevâzi ve dikkatli davranmalı, insanı objektif davranmaktan uzaklaştıran, sübjektif değerlendirmelere maruz bırakan hususlara karşı dikkatli olmalıdır. Sürekli kendisini sübjektif davranıp davranmadığı hususunda gözden geçirmelidir. Çünkü "Her bilenin üstünde daha çok bilen biri vardır."⁹² Dilin incelikleri sebebiyle hakikat anlamında değil de mecâz anlamında kullanılan, te'vîl edilmesi gereken rivâyetlere dikkat etmek gerekir. Bu nedenle, lafzın zahirini akıl kabul etmiyor diyerek hemen hadisi reddetmemek gerekir. Yoruma açık olan hadislerde "doğru olan yoruma ben isâbet ettim" şeklinde, kesin bir tavırla yorum dayatmanın isâbetli bir tavır olmadığı da âşikardır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaüt - Âdil Mürşid. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Aktan, Hamza. "Âkile". (İstanbul). 2/248-249. DİA: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1989.
- Âl-i Mehdî ed-Düserî, Fâlih b. Mehdî. *et-Tuhfetü'l-Mehdiyye Şerhu'l-Akîdeti't-Tedmuriyye*. 2 Cilt. Medine: Metâbiu'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1993.
- Beşer, Faruk. "Şehvet". *DİA*. 38/476-477. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2010.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Şuabu'l-Îmân*. ed. Abdu'l-Aliyy Abdu'l-Hamid Hâmid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Camiu'l-Müsnedi's-Sahîbi'l-Muhtasar min Umûri Rasûlillâhi Sallâllâhu Aleyhi ve Sellem ve*

⁹¹ Gazzâlî, *Kânûnü't-Te'vîl*, 21-22.

⁹² Yusuf 12/76.

- Sünenihi ve Eyyâmih*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. 6 Cilt. Mısır: Dârü Tavgü'n-Necât, 2001.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003.
- Çağrıci, Mustafa. "Hevâ". *DİA*. 17/274-276. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1998.
- Çağrıci, Mustafa. "Zan". *DİA*. 44/120-122. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2013.
- Ebû Ahmed, Muhammed Emân b. Ali. *el-Akl ve'n-Nakl İnde İbn Rüşd*. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1978.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Âlim ve'l-Müteallim*. ed. Muhammed Zahid el-Kevserî. Kâhire: Matbaatü'l-Envâr, 1949.
- Ebû Saîd ed-Dârimî, Osman b. Saîd. *Nakdu'l-İmâm Ebû Saîd Osman b. Saîd ale'l-Merisiyyi'l-Cebmiyyi'l-Anid fîmâ İfterâ Ala'llahi Azze ve Celle mine't-Tevhid*. ed. Reşid b. Hasan el-Elma'î. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1998.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-Lüga*. thk. Muhammed İvaz Mur'ib. 15 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitabü'l-Ayn*. thk. Mehdi Mahzûmî - İbrâhim Sâmirâî. 8 Cilt. Mısır: Dârü Hilal, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Kânûnü't-Te'vil*. ed. Mahmud Bîcu. by.y., 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mizânu'l-Amel*. ed. Süleyman Dünyâ. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1. Basım, 1964.
- Harbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. İshâk el-. *Garibu'l-Hadis*. ed. Muhammed el-Âyid Süleyman İbrahim. Mekke: Câmiatu Ummu'l-Kurâ, 1. Basım, 1983.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1989.
- İbn Ebî Üsâme, Ebû Muhammed el-Hâris b. Muhammed. *Buğyetü'l-Bâhis an Zevâidi Müsnedi'l-Hâris*. ed. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkirî. 2 Cilt. Medine: Merkezü Hizmeti's-Sünne ve's-Sireti'n-Nebeviyye, 1. Basım, 1992.
- İbn Fûrek, Muhammed b. Hasen. *Müşkilü'l-Hadis ve Beyânub*. ed. Musa Muhammed Ali. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 2. Basım, 1985.

- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihabüddin el-Askalânî. *el-Metâlibu'l-Âliye*. ed. Melik Suud Üniversitesine Takdim Edilen Bir Tez. es-Suûdiyye: Dâru'l-Âsime, 1. Basım, 1998.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddin. *Lisanü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalim el-Harârânî. *Mecmûu'l-Fetâvâ*. ed. Abdurrahman b. Muhammed. 35 Cilt. es-Suûdiyye: Mecmeu'l-Melik Fahd, 1995.
- Komisyon. *Kur'an Yolu Tefsiri*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Basım, 2020.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-. *et-Tevhîd*. ed. Fethullah Halîf. İskenderiyye: Dâru'l-Câmiâtî'l-Mısıriyye, ts.
- Mâverîdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Din*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1986.
- Müslim, Ebü'l-Hasen Müslim b. Haccâc el-Küşeyrî. *el-Müsnedü's-Sahîbi'l-Muhtasar bi Nakli'l-Adli ani'l-Adli İlä Rasûlillahi Sallallahu Aleyhi ve Sellem*. thk. Muhammed Fuad Abdulbâki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen (el-Müctebâ)*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebül-İslamiyye, 2. Basım, 1986.
- Polat, Salahattin. "Hadiste Metin Tenkidi III". *EÜ İFD (Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)* 8 (1992), 79-110.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*. ed. Safvân Adnân ed-Dâvudî. Dımaşk - Beyrut: Dâru'l-kalem - Dâru's-Şâmiye, 1. Basım, 1992.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-Muvâfakât*. ed. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âl-i Selman. 7 Cilt. Kâhire: Dâru İbn Affân, 1. Basım, 1997.
- Tatar, Burhanettin. "Akıl". *Felsefe Ansiklopedisi*. ed. Ahmet Cevizci. C. I-VII. İstanbul: Etik Yayınları, Kasım 2003.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd. *el-Müsned*. thk. Muhammed b. Abdülmühsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1. Basım, 1999.
- Tok, Fatih. *Akil Kitabı - Düşünce ve İnanç Bağlamında Akıl*. İstanbul: Ravza Yayınları, 1. Basım, 2020.

- Türk Dil Kurumu Heyeti. *Genel Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu. Erişim 26 Şubat 2021. <https://sozluk.gov.tr/>
- Türkmânî, Abdülmecid et-. *el-Medhal ilâ Usûli'l-Hadis alâ Menbeci'l-Hanefiyye*. Beyrut: Dâru'r-Reyâhîn, 1. Basım, 2018.
- Uludağ, Süleyman. "Nefis". *DİA*. 32/526-529. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2006.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Mürtezâ. *Tacü'l-Arûs*. 40 Cilt. by.y.: Dârü'l-Hidâye, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Esâsü'l-Belâga*. ed. Muhammed Bâsid Uyûnü's-Sûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

İSLÂM HUKUKUNDA AKIL-KIYAS İLİŞKİSİ



Dr. Öğr. Üyesi Mücahit ÇOLAK¹

Insanın fiil ve davranışlarına anlam kazandıran aklıdır. Hakikate nüfuz edecek vasıtalardan biri de akıldır. Kur'an, akli kullanarak doğru düşünmeyi sağlamak için birçok ayette akla vurgu yapmıştır. Tekvînî ayetlerdeki nizam ve intizamı anlayıp idrak etme gücüne sahip olan aklın teşriî ahkâmı anlayarak düşünüp yorum yapma güç ve kabiliyeti de akla verilmiştir. Kavramlar arası ilişkinin kurulması, iyi ile kötünün birbirinden ayırt edilmesi varlıkların sınıflandırılarak çıkarımda bulunma kabiliyeti ve kıyas yapabilme gücü akılla mümkündür.

Şer'î deliller, akli ve nakli deliller olmak üzere iki sınıfta değerlendirilmiştir. Nakli delillerin teşekkülünde müctehidin herhangi bir katkısı ve dahli yoktur. Zira bu deliller, müctehidden önce de var olan ve müctehidin hazır olarak bulduğu delillerdir. Bu tür delillere örnek olarak kitap, sünnet, örf, bizden önceki ümmetlerin şariatleri ve sahâbi kavlini örnek verebiliriz.

Akli deliller ise, teşekkülünde müctehidin katkısı bulunan

¹ Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, muc.colak@gmail.com

delillerdir. Aslî deliller içerisinde müctehidin katkısıyla teşekkül eden delile en güzel örnek kıyastır.

Hükümler de şer'î, hissî ve akli olmak üzere üç başlık altında değerlendirilmiştir. Şer'î kaynaklar vasıtasıyla elde edilen –kan, domuz eti, şarap ve faizin haramlığı gibi- hükümler şer'î hükümler olarak nitelendirilmiştir.

Sıcaklık, soğukluk ve aydınlık gibi duyuyla elde edilen hükümlere de hissî hükümler denilmiştir.

Akl yolu ile elde edilen hükümler ise akli hükümler olarak değerlendirilmiştir.

Hüküm istinbatında ise akıl nakle muhtaç, nakil de kendisini anlayıp, idrak edecek, tefakküh edecek kişilere muhtaçtır. Bu açıdan insan, Allah'ın hitabına muhatap, akıl da bu hitabı anlamağa yarayan bir alettir.

Bu çalışmamız, aklın dinî hükümleri yorumlama işlevi ekseninde kıyas-akıl ilişkisi bağlamında şekillenecektir.

1. Akıl

İnsanı vahye muhatap eden hassası aklıdır. Allah'ın (c.c) emir ve yasaklarını anlama, idrak etme ve yorumlama akılla mümkün olduğu gibi, ahkâmıyla sorumlu olma ve hukuk karşısında sorumlu bir fert olarak tasarruflarının geçerliliği de akılla doğru orantılıdır.

Akıl, Arapça bir kelime olup “a-k-l (عقل)” kökünden gelmektedir, çoğulu ise ‘ukûl’dur. Sözlük anlamı olarak akıl, tutmak, engel olmak, men etmek, bağlamak, alıkoymak, korumak, bilgiyi kabul etmeye hazır kuvve, dili tutulmak, bilmek, idrak etmek, anlamak, şuurlu olmak, temkinli olmak, duymak, anlama kabiliyeti, mülhaza, fikir gibi anlamlara gelmektedir.²

² Ebü'l-Fazl Muhammed b Mükerrrem b Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 11: 458, 459; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b Muhammed b

Akıl, hakkı batıldan ayırt eden kalpteki bir nurdur. Kur'an bu nurdan mahrum olanları söyle niteler: "Yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki, düşünecek kalpleri, işitecek kulakları olsun? (Dolaştılar, ama ibret almadılar). Çünkü gerçekte gözler değil, göğüslerdeki kalpler (kalp gözleri) kör olur." (Hac 22/46) ayetinin de bu manaya işaret ettiği belirtilmiştir. Akıl nuru vasıtasıyla gören ise kalptir. Dolayısıyla kalp ile akıl arasındaki münasebet, göz ile ışık arasındaki bağ gibidir. Kalbin görmesi, deliller üzerinde nazar etmektir.³

Akla, fikirleri birbirine bağlayarak akıl yürütme rolünü oynadığı (bağlamak), yeni bilgiler elde edebildiği (tutmak), insanı tehlikelere karşı koruduğu (engelleme) için bu ad verilmiştir denebilir.⁴ İlim/bilgi elde etmeye elverişli olan kuvveye akıl denildiği gibi, sözü edilen kuvveden istifadeyle elde edilen ilmin kendisine de akıl denilir.⁵

Akıl, kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç demektir.⁶

Akıl, bilgi kaynaklarından biri olarak değerlendirilerek, öncül-lerden neticeye varmak şeklinde çıkarım yapma kabiliyetine sahip olduğu belirtilmiştir.⁷

Fikirler arasında ilişki kurmaya hüküm, hükümler arasında ilişki kurarak yeni bir hüküm elde etmeye de akıl yürütme (istidlâl) denilir. Akıl yürütme yollarından birisi de kıyastır.

Mufaddal Râgıb el-İsfahâni, *El-Müfredât Fi Ğaribi'l-Kur'an* (Beyrut: Dârul-Ma'rife, ts.), 341,342; İbrahim Emiroğlu, "Kur'an'da Akıl ve İnsan", *D.E.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1988), 69.

³ A. Cüneyd Köksal, "Hanefi Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (Ocak 2011), 22.

⁴ İbrahim Emiroğlu, "Kur'an'da Akıl ve İnsan", s. 69.

⁵ Köksal, "Hanefi Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı", 6.

⁶ Emiroğlu, *Kur'an'da Akıl ve İnsan*, s. 69.

⁷ Abdülkadir Çiçen, *Bilgi Felsefesi* (Bursa: Sentez yayıncılık, 2012), 66.

Akıl yürütme ise hükümler arasında bağ kurarak, zihnin, bilinmeyenlerden bilinmeyenleri elde etmesidir.”⁸ Akıl ve aklın temel fonksiyonlarından birisi olan akıl, yürütme ya da akıl yürüterek sonuca varabilme sayesinde bilinenlerden hareket ile belli kurallar çerçevesinde bilinmeyenlere varmak işidir.⁹

Dikkatli bir nazarla incelediğimizde Kur’an’ın her bir hükmünün makul olduğu sonucuna varırız.

Dinî bilginin anlaşılması, yaşanması ve yorumlanması için, akıl zorunlu olmakla birlikte akli melekelerin gelişimini tamamlamasının ölçüsü olan bülüğ da mükellefiyetin şartlarından kabul edilmiştir.

Mâli tasarruflarda ise akıl ve bülüğün yanında rüşd hali de aranan şartlardandır. İslâm hukuku kişinin mükellefiyet durumunu belirlerken temyiz önsesi ve temyiz sonrası döneme ayırarak akli melekelerin gelişim seyrine göre tasarruflarında da farklılığı olduğu açıktır.

Kur’an düşünme ve teemmülü terk edenler hakkında “Gerçek şudur ki, gözler kör olmaz, fakat asıl göğüslerin içindeki kalpler kör olur” (Hac 22/46) buyurarak düşünmeyi ve hakikati bulmak için teemmül ve tedebbürü emreder.

Akıl ve şeriat Allah’ın (c.c) kullarına hüccet olan iki delildir. Kaynağı bir olan bu iki delilin birbirini nakzetmesi, şeriatla aklı muhalif bir hüküm bulunması mümkün değildir. Bilakis bunlar birbirini te’yid eder.¹⁰

Tekvinî kanunlarla teşriî kanunlar arasındaki uyum ve ahenk bunun bir delilidir. Dinde bazı konular da vardır ki bunların akıl-bilinmesi mümkün değildir. Mesela unutarak yiyip içen

⁸ Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1986), 3.

⁹ Hasan Ayık, *Farabi’de Dil-Mantık İlişkisi* (Rize: Karadeniz Basım Yayım, 2007), 13,15.

¹⁰ Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ Debûsi, *Takvîmü’l-Edille*, thk. Halil Muhyiddin (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 458.

kimsenin orucunun durumu, idrarını tutamayan kişinin abdesti gibi konularda re'y ile amel etmek, ilim ile değil cehaletle amel etmek olarak değerlendirilmiştir. Guslün hangi durumlarda vacip olacağı, haddi sirkatin hangi durumlarda uygulanacağı da i'mâlî re'y ile bilinmesi mümkün olmayan konulardandır.¹¹

2. Kıyas

Kıyas, Arapça “قاس” kelimesinden türetilmiş mastar bir kelimedir. Kelime olarak, ölçü, bir şeyin miktarını başka bir şeyle takdir etmek manasında kullanılmıştır.¹² Kıyas vasıfta ya da tarifte benzerlik manasına da kullanılmıştır. “Bu bunun benzeridir” ifadesinde de kıyas kelimesi benzeri manasına kullanılmıştır¹³ “Bu kişi onunla kıyas edilmez” şeklinde kullanıldığında eşitliğin olmadığı belirtilmek istenmiştir.¹⁴

Kıyasın rükünleri ise asıl, fer', hüküm ve hükmün illeti (câmi bir vasıf) olmak üzere dördtür.¹⁵ İletinin nas tarafından belirlendiği hükümlerden hareketle aynı illetin başka ferî meselelerde de olması durumunda aynı hükmün o meseleye de uygulanması genel olarak geçerli bir kabuldür. Hükme etkisi bakımından ortak nokta asıl ile fer' arasındaki illet birliğidir.

Dünyevi ve maddi konularda aynı şartların aynı sonuçları doğurduğu ve akıselim sahibi insanların da bu duruma göre hareket ettikleri herkesin kabuldür.

¹¹ Alaüddin Abdülaziz b Ahmed b Muhammed Abdülaziz el-Buhari, *Keşfü'l-Esrâr an Usulî Fabrû'l İslam El-Pezdevî= Keşfü'l-Esrâr Fî Şerhi Uşûli'l-Pezdevî* (Karaçi: cav, ts.), 3:173.

¹² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 6:187.

¹³ Ebü'l-Muzaffer Mansûr b Muhammed b Abdilcebbar Temimî Mervezî Sem'ânî, *Şavâti'u'l-Edille Fî'l-Usûl*, thk. Muhammed Hasan (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 1:126.

¹⁴ Ebü Abdullah Bedreddin Muhammed b Bahadır b Abdullah Zerkeşi, *Bab-rü'l-Mubît Fî Usulî'l-Fıkıh* (Daru'l- Kütübî, 1994), 7/6.

¹⁵ Muhammed b. Afîf el-Bâcûrî el-Hudârî, *Usulü'l- Fıkıh* (Beyrut: Dâru İhyâi-t Tûrasi'l Arabî, 1969), 293.

Naslar sayılı ve sınırlıdır. Kıyamete kadar vukûa gelecek olaylar ise sınırsızdır.¹⁶ Kıyas, şerî meselelerde İslâm hukukunun dinamizmini sağlaması ve naslarda belirtilen hükümlerin sınırlı olması itibari ile akıl-nakil iribatının sürekli olarak canlılığını devam ettirdiği bir alandır. Kıyas, nasların illet ve hikmetini istinbat etme ameliyesinden sonra aynı illeti içeren yeni meselelere de nastaki hükmü uygulamaktır.

İslamiyet son din, Kur'an son ilahi kitap, Hz. Muhammed (s.a.v) de son peygamberdir. Kıyamete kadar geçerli olan evrensel bir dinin nasları içerisinde, ümmetin karşılaşılabileceği her bir meselenin hükmünün mündemiç bulunduğu belirtilerek kıyasın da bu yöntemlerden birisi olduğu vurgulanmaktadır. Aksi halde ortaya çıkan yeni meseleler çözümlenmediği gibi İslâm hukukunun evrenselliği ve hükümlerinin kıyamete kadar geçerliliği esasına aykırı sonuçların da ortaya çıkmasına yol açacaktır. Kıyasın önemi ve gerekliliği bu açıdan değerlendirilmelidir.

İslâm hukukunda bir meselenin hükmü araştırılırken hakkında nas bulunanlar (mansûs aleyh), hakkında nas olmayan (meskût anh) tekaddüm ederek iki grupta incelenmiştir.¹⁷ Hakkında nas olmayan konularda inceleme ve araştırma yaparak icthad etmenin gerekliliğini gelecek örneklerden anlamaktayız. Mesela kıblenin tespit ve tayini için i'mâl-i re'y zarurî bir durumdur. Bu durumda kişiye vacip olan icthadına göre karar verdiği yöne durmasıdır.¹⁸ Bu durumda kişi görüşünde isabet de edebilir, hata da edebilir. Burada sorumluluk kişinin gücüne göredir. Kıbleyi araştırmada a'mâ ile gören kişinin şartları farklı olmasına rağmen a'mâ kişi de kibleyi belirlemede icthaddan men edilmemiştir.¹⁹ Yine mehri

¹⁶ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b Ahmed b Sehl Serahsî, *Usulü's-Serahsi*, thk. Ebu'l- Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, ts.), 2:136.

¹⁷ Ebü'l-Muzaffer Şemseddin Yusuf b Kızıoğlu Sıbt İbn Cevzî, *İsarü'l-İnsaf Fi Asari'l-Hilaf*, thk. Ali Nâsır (Kahire: Dârü's-Selam, 1987), 50.

¹⁸ Serahsî, *Usûl*, 2:124; Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ fi İlmi'l-Usûl* (Beyrut: Dâru Sadır, 1906), 2:273.

¹⁹ Ebü Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *El-Fuşûl Fi'l-Uşûl* (Vezâretü'i Evkâf

mislin belirlenmesi ve helak olan bir şeyin kıymetini takdir de i'mâl-i re'y gerektiren konulardandır.²⁰

Bu açıdan değerlendirildiğinde kıyas, hakkında nas olan konunun benzerinde hükmün açığa çıkması için i'mâl-i re'y etmektir.²¹ Nassın manasında i'mâli re'y etmek ise nas olmayan benzer meselelerde hükmün açığa çıkarılması faaliyettir.²²

Kıyas, İslâm hukukunda Kitap, sünnet ve icmâdan sonra karşılaşılan şer'î meselelerin çözümünde dördüncü sırayı alan bir delil ve yöntemdir.

Pozitif hukukta kanun boşluğundan bahsedildiğinde insanların ihmali ve bilinçsiz olarak vukua gelen boşluklar akla gelir. İslam teşriinde ise, ilmi muhit ve ezeli olan Şâri'nin vazettiği naslar açısından değerlendirildiğinde Şâri'nin bilinçli suskunluğundan anlaşılan, çözümünün ictihada bırakıldığıdır.

Aslın illetinin kesin olarak sabit olup bu illetin fer'de de olduğuna hükmedilmesi kat'i kıyastır. Kur'an'da "anne ve babaya öf demenin yasaklanması" (İsrâ 17/ 23) hükmünün illetinin onlara eziyet olduğunu kesin olarak anlarız. Bu hükümden hareketle onları rencide edecek fiil ve davranışlarda da aynı illetin kesin olarak varlığından hareketle anne babaya sövme ve dövme şeklindeki rencide edip eziyet veren fiil ve davranışların da haramlığı hükmüne ulaşırız.²³

Hanefilere göre teyemmümde yüz ve kolların bir kere mesh edildiği gibi abdeste de başın bir kere mesh edilmesi yeterlidir. Baş mesh etmede üç kere tekrar, sünnet değildir. Mesh yıkamadan kolay olduğundan nastaki mesh ifadesi hafifletmeye delalet

el-Küveytiyye, 1994), 4:91.

²⁰ Debüsi, *Takvimü'l-Edille*, 261.

²¹ Serahsi, *Usûl*, 2:125.

²² el-Buhari, *Keşfü'l-Esrar*, 3:276.

²³ Serahsi, *Usûl*, 2:139.

eder. Hafifletme içeren bu hükmün ise, bir kere yapılmasıyla farz ve sünnet yerine getirilmiş olur.²⁴

Usulcüler illetin akılla bilinip bilinmemesi açısından değerlendirek bir tasnif yapmışlardır. İslâm hukukunda ‘taabbudî’ olan kısımların akılla idraki mümkün olmayıp, yapılmasındaki illet Şâri’nin emridir. Mesela kefaretlerdeki iki ay, üç gün, on fakiri doyurma ya da giydirme, celde cezalarındaki sayılar, namazın rekâtları, zekâtta ki nisap miktarları gibi konular naslarla açıklanmıştır. Bu konularda kıyas geçerli olmayıp illetinin akılla kavranması da mümkün değildir.²⁵

Şâri’ tarafından vaz’ edilen ve illetin tespiti akılla mümkün olmakla birlikte naslarda benzeri olmayan hükümlerde de kıyas geçerli değildir. Zira ayağa giyilen meste kıyasla eldiven üzerine mesh etmek caiz değildir. Çünkü nasda belirtilen meste kıyasla eldiven üzerine mesh etmenin naslarda bir benzeri yoktur.²⁶ Kıyas ise bir şeyin benzerini getirmektir.²⁷

Genel bir kuraldan istisna edilip bu istisnanın illetinin akılla kavranılması mümkün olmayan hükümlerde de -Huzeyme’nin şahitliği gibi- kıyasın geçerli olmadığı belirtilmiştir. Burada aslın hükmü başka bir nas ile o hükme tahsis edilmiştir. Hanefilerin genel kabulü böyledir.²⁸

A. Kıyasın Şartları

Kıyasın şartlarından maksat kıyasın rükünlerine ait şartlar demektir.

²⁴ Serahsî, *Usûl*, 2:189.

²⁵ Alâüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr Fi Şerhi Uşûli’l-Pezdevi*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1997), 3:273; Debûsi, *Takvimü’l-Edille*, 263.

²⁶ el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 3:448.

²⁷ Serahsî, *Usûl*, 2:122.

²⁸ Serahsî, *Usûl*, 2:151.

Birinci şart: Aslın hükmünün nas veya icmâ ile sabit olmasıdır. Aslın hükmü kıyasla sabit bir hüküm olmamalıdır.²⁹

İkinci şart: Aslın hükmü muallel hükümlerden olmalıdır. Yani aslın hükmü, illeti akılla kavranabilen hükümlerden olmalıdır. İletti bilinmeyen ya da akılla kavranması mümkün olmayan konulardan olması bu tür konularda kıyasın mümkün olmayacağını gösterir. Hanefiler kıyasla idrak edilmesi mümkün olmayan konularda, sahâbî sözüne tabi olunacağı konusunda ittifak etmişlerdir.³⁰ Ancak sahâbînin kıyasa aykırı sözünün Hanefî usulcüler tarafından ravinin fakih olması kuralına bağlanması, sahâbî sözünün tahsis edildiği şekilde de anlaşılmıştır.³¹

Üçüncü şart: Aslın hükmünün asl'a tahsis edilmiş olması da kıyasa mani bir durumdur. Mesela Hz. Peygamber'in mehirsiz olarak evlenmesi (Ahzâb 33/50) Hz. Peygamber'e özgü (hâs) bir durumdur.³²

Dördüncü şart: Nasla sabit aslın hükmünün ta'lilden önce olduğu gibi ta'lilden sonra da baki kalmasıdır. Serahsi'nin bu dört şarta ilave ettiği beşinci şart ise: Kıyas sonucu ulaşılan hükmün hakkında nas bulunan hükümle teâruz etmemesidir.³³

Usulcüler, fer'e ilişkin iki şart zikretmişlerdir. Birincisi fer', hakkında Kitap sünnet ve icmâda herhangi bir hüküm bulunmayan bir mesele olmalıdır. İkincisi: Fer' ile asıl, illet açısından birbirine mümasil ve eşit olmalıdır. Benzer ve eşit olmayanlar arasında yapılan kıyas fer'in benzer olmayan bir asla kıyası olarak değerlendirilerek kıyâs-ı maâ'l-fârik olarak nitelendirilmiştir.³⁴

²⁹ Hudari, *Usulül- Fıkıh*, 293.

³⁰ Hacı Yunus Apaydın, "Sahabi Sözü-Kıyas İlişkisi ve Mezhep İmamlarının Uygulamalarından Örnekler", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4 (1994), 385.

³¹ Apaydın, "Sahabi Sözü-Kıyas İlişkisi", 396.

³² el-Buhari, *Keşfü'l-Esrar*, 3:297; Debûsi, *Takvimü'l-Edille*, 279.

³³ Vecihüddin Ömer b. Abdulmuhsin el-Erzincâni, *et-Tekmil fi'l-Usûl (Bâbü'l- Kıyas)*, thk. Mücahit Çolak (İstanbul: Siyer Yayınları, 2019), 56.

³⁴ Zekiyuddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez

Oruçlu olduğunu unutarak yiyip içen kimsenin orucunun bozulmayacağını belirten hadise³⁵ kıyasla Şafiiler ikrah ve hata ile yiyip içen kimsenin de orucunun bozulmayacağına hükmetmişlerdir.³⁶

Hanefiler ise orucun bozulmama hükmünün, uyuyan, ikrah altında olan ve hata eden kişiye kıyasla uygulanmasının caiz olmadığı görüşündedirler.³⁷ Çünkü buradaki fer' asla benzememektedir. Bu durumda hata eden, zorlanan ve unutan kişiler kastın yokluğunda eşit değillerdir. Hata edenin ağzına su vermesindeki kastına itibar edilir. Oruçlu iken hata ile bir şey yiyip içenin kişinin kendisini bu hataya götüren aşırılıktan sakınması mümkün olduğu halde sakınmamıştır. Fakat unutmada fiilinde kişinin kastı olmadığı ve oruçlu olduğunu bilmediği için unutarak bir şey yiyip içmesi, fiilinin bir sonucu olarak değerlendirilmemiştir. Zira unutmada kişinin fiili, fakat yedirme Allah'ın fiilidir. Hanefiler bu şekildeki bir kıyası kıyâs-ı maâ'l-fârik olarak değerlendirerek hata ve ikrahla orucun bozulacağına hükmetmişlerdir.³⁸

Unutarak yeme-içme oruca tahsis edildiği için Hanefiler namazda unutarak bir şey yiyip içenin namazının bozulacağına hükmetmişlerdir.³⁹

Bir hayvanı keserken unutarak bismelenin terk edilmesi durumunda temel kuraldan ayrılarak kesilen hayvanın helal olduğuna nas⁴⁰ ile hükmedilmiştir. Kasten besmeleyi terk eden kişi için ise

(Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ts.), 144.

35 Ebû'l-Hasan Alaeddin Ali b Balaban b Abdullah İbn Balaban, *El-İhsan Fi Takribi Sahibi İbn Hibban.*, thk. Şüayp Arnavut (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1991), Babu kadâi's-savm,3522.

36 Şemseddin Hatib Muhammed b Ahmed Kahiri Şafii Şirbini, *Mugni'l-Mubtac İla Ma'rifeti Meani Elfazil-Minbac.* (Beirut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 2:177.

37 Debûsî, *Takvimü'l-Edille*, 283.

38 Serahsî, *Usûl*, 2:154,162; Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4:122.

39 Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4:416.

40 Ebû'l-Hasan Ali b Ömer b Ahmed Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Şüayp Arnavut (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 2004), Kitâbü'l-eşribe, 4803.

–aralarında eşitlik olmadığından- Hanefiler aynı hükmün uygulanmasına cevaz vermemişlerdir.⁴¹ Bu örneklerden, mezheplerin nası anlama ve kıyas etmedeki farklılıklarından hükümlerde de farklılığın olduğunu görmekteyiz

İslam hukukçularının çoğunluğu kıyası bir çeşit yorum olarak da değerlendirmişlerdir.⁴²

Şer’i hükümleri elde etme yollarından biridir. Kıyas şeri delillere muvafık olduğunda sahih olur; Şeri delillere muvafık değil ise fasid olur.⁴³

Bir hükmün tespitinde kıyasla illeti belirlemek fukahâya özgü bir durumdur. İletteki makul manaya nüfuz etmek, ancak fıkıhın usûlü ile düşünüldüğünde mümkündür.⁴⁴ Kıyas, mutlak anlamda “akıl yürütme” manasında da kullanılmaktadır. Kıyas iki şeyin illetindeki benzerlikten dolayı aynı hükmün diğerine de verilerek açığa çıkarılmasıdır. İzhar, gizli olan bir şeyin açığa çıkarılmasıdır. Fer’i bir konuda gizli olan hüküm ise kıyasla açığa çıkar. Bu açıdan kıyas hüccetle hevâyı, haram ile helali birbirinden ayırır. Duman ateşe delalet ettiği gibi kıyas ta şer’i bir hükme delalet eder. Çünkü hükmü koyan Allah’tır (c.c). Kıyas ise hükmün tespiti değil, beyanı olup hükmü açığa çıkarmaktan ibarettir.⁴⁵

Kıyas icthad olarak da isimlendirilmiştir. Zira maksada ulaşmak için bir ceht ve gayret sarf edildiğinden kıyas da icthadın yöntemlerinden birisidir. Ancak icthad kıyastan daha kapsamlıdır.⁴⁶

⁴¹ Serahsi, *Usûl*, 2:155; Cessâs, *el-Fuşûl fi’l-Uşûl*, 4:116.

⁴² Soner Duman, “Modern Hukukta ‘Kıyas-Yorum İlişkisi’nin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”, *Hikmet Yurdu* 5 (Haziran 2010), 286.

⁴³ Serahsi, *Usûl*, 2:118.

⁴⁴ Serahsi, *Usûl*, 2:179.

⁴⁵ el-Buhari, *Keşfü’l-Esrar*, 3:268.

⁴⁶ el-Buhari, *Keşfü’l-Esrar*, 3:268.

Delil ve asıl olarak muteber olan kıyas, müçtehidin kendisi ile hüküm istinbat ettiği şeydir. Kıyasın sonucu ise, ferin hükmünün sabit olmasıdır. Fer'i aslın hükmüyle takdir etmek, hükmün ille-tindeki benzerlikten dolayı aslın hükmünü fer'de de elde etmek-tir."⁴⁷

Kıyas illetteki ortaklıktan dolayı bilinen bir hükmün aynısının başka bir olaya da uygulanması, yani aslın hükmünden fer'in hük-müne geçiş olarak ta anlaşılmıştır.⁴⁸

Asıl ve fer'deki illet benzerliğinden dolayı aslın hükmünün fer'e de verilmesi,⁴⁹ aslın hükmünün fer'de de sabit olmasıdır. Kı-yas eşit olan iki şey arasında gerçekleşir. İlet olmaksızın kıyas mümkün değildir. Fer'de ve asıldaki illet birliği hükümde de bir-liği gerektirir.⁵⁰

Vahye dayalı bir hukuk sistemi olan İslâm hukukunda ise Şa-ri'nin –Allah için kullanılması halinde –öngörmediği ve hesaba katmadığı bir durumun düşünülmesi mümkün değildir. Bu açıdan kıyas, yeni bir hükmün konulması değil, naslarda var olan hükmün illet vasıtasıyla genişletilmesinden ibarettir.⁵¹

Kıyasın hüccet oluşu kitap, sünnet, icmâ ve aklın tasdiki ile sa-bittir.⁵²

Sahabe Tabiîn ve usulü'd-din imamları kıyasın caiz olduğuna hükmetmişler,⁵³ nas olmayan konularda re'y ve kıyasla amel edil-mesi hususunda da icmâ etmişlerdir.⁵⁴

⁴⁷ Fahreddin Muhammed b Ömer b el-Hüseyn er-Râzi, *El-Maḥşûl Fi 'ilmi 'uşûli'l-Fıkḥ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), 2:239; Debûsi, *Takvimü'l-Edille*, 279.

⁴⁸ el-Buhari, *Keşfü'l-Esrar*, 3:276.

⁴⁹ el-Buhari, *Keşfü'l-Esrar*, 3:268.

⁵⁰ el-Buhari, *Keşfü'l-Esrar*, 3:294; el-Erzincâni, *et-Tekmil fi'l-Usûl*, 18.

⁵¹ Duman, "Modern Hukukta 'Kıyas-Yorum İlişkisi'nin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", 290.

⁵² er-Râzi, *el-Maḥşûl*, 2:246.

⁵³ Serahî, *Usûl*, 2:118.

⁵⁴ el-Buhari, *Keşfü'l-Esrar*, 3:281.

Kıyas, nassın olmadığı konularda meselenin hükmünü tespit için müracaat edilen akıl yürütme biçimidir. Yoksa nassa rağmen bir akıl yürütme değildir.⁵⁵

Fıkıhta kıyas gibi akıl yürütme metotlarının en çok Ebu Hanife ile özdeşleştirilmesi, mezhebin kurucusunun dinî meselelerde akla verdiği önemi ortaya koymaktadır.⁵⁶

Aklın verdiği aydınlığın güneşe teşbih edilmesi, Hanefilerin aklın işlevi hususundaki duruşlarını belirginleştirmesi bakımından da önem taşımaktadır. Güneşin verdiği aydınlık görmeyi nasıl zorunlu kılmıyor ve ayrıca göz görmekte güneş ışığından nasıl müstağni olmuyorsa, aklın saçtığı nur da kalbin idrak etmesini zorunlu kılmaz ve kalp idrak etmede aklın ışığından bağımsız değildir.⁵⁷

İmamı Şafî de kıyas kavramının kapsamını geniş tutarak nassın delaletini de bir kıyas şekli olarak değerlendirmiştir.⁵⁸ Hanefiler ise nassın delaletini kıyas olarak değerlendirmemişlerdir.⁵⁹ İmamı Şafî, Hanefi fukahâsınca kıyasın caiz görülmediği had, kefâret gibi cezaî nitelik taşıyan hükümlerde⁶⁰ de kıyasın geçerli olabileceği görüşündedir.⁶¹ İmamı Şafî'nin ifadeleri ve fiilî uygulamaları onun kıyas anlayışının literatürde yer alan kıyas anlayışından daha şümüllü olduğunu göstermektedir.⁶² “Hanefi usulcülerin

⁵⁵ el-Erzincâni, *et-Tekmil fi'l-Uşul*, 56.

⁵⁶ Köksal Cüneyd, s.20

⁵⁷ Köksal, “Hanefi Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı”, 25.

⁵⁸ Ebû Abdullah Muhammed b Ali b Muhammed el-Havlani Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuḥûl İlâ Tahkîkî'l-Ḥaḳ Min 'ilmi'l-Uşûl* (Dimeşk: Dârü'l-Kitabî'l-Arabî, 1999), 11:37.

⁵⁹ el-Buhari, *Keşfü'l-Esrar*, 3:268.

⁶⁰ Cessâs, *el-Fuḥûl fi'l-Uşûl*, 4:105.

⁶¹ Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdürrahim b. el-Hasen b. Ali el-Ümevî el-İsnevî, *Nibayeti'us-Sul Fi Şerhi Minhaci'l-Vusul*. (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 315.

⁶² Soner Duman, “Şafî'nin Hukuk Metodolojisinde Kıyas Kavramının Anlam Ve Kapsamı”, *Ekev Akademi Dergisi* 42 (2010), 160.

İmam Şafî'nin Kıyas Anlayışına Yönelik Eleştirileri" isimli makalede bu konu detaylarıyla incelenmiştir.⁶³

Nas olmayan yerde naslardan hüküm istinbatı caiz olduğuna göre, sonradan meydana gelen ve hakkında nas olmayan olaylarda da hüküm istinbatı caizdir.⁶⁴

Naslar celi ve hafi olmak üzere iki sınıfta değerlendirilmiştir. Celi nassın manası lafzından, hafi nassın manası ise ictihad, temmül ve tedebbür ile anlaşılır. Mesela anne ve baba için "onlara öf bile deme" (İsrâ 17/23) ayetinden öf demenin üzerindeki tüm söz ve davranışların da yasak olduğu anlaşılır.⁶⁵ Öf deme haram olduğu gibi dövmenin de haramlığı lafzın îmâsı ile anlaşılmaktadır.⁶⁶

Nitekim nas olmayan konularda şer'i hükümlere ulaşmak için ictihad ile görüşünü beyan etmek caiz olmasaydı Allah Rasülü (s.a.v) Muaz b. Cebel'e re'yi ile ictihad etmesine müsaade etmezdi.⁶⁷ Allah Rasülü'nün: Kur'an ve sünnette bulamazsan? Muaz b. Cebel'in "ictihad ederim"⁶⁸ cevabı nassın olmadığı konuda ictihad edileceğinin cevabıdır.⁶⁹

B. İletin Aklî ve Şer'îliği

Kıyasta illet için usulcüler birçok şart belirlemişlerdir. Konumuz gereği illetin diğer şartlarına girmeden aklî ve şer'î oluşu açısından değerlendirmeyi uygun gördük.

⁶³ Soner Duman, "Hanefî Usulcülerin İmam Şafî'nin Kıyas Anlayışına Yönelik Eleştirileri", *Usul İslam Araştırmaları* 10 (Aralık 2008), 9-30.

⁶⁴ Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4:30.

⁶⁵ Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4:77,78.

⁶⁶ er-Râzî, *el-Mabsûl*, 2:245.

⁶⁷ Serahsî, *Usûl*, 2:131.

⁶⁸ Ebu Bekr Abdullah b Muhammed b İbrahim İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 4:543.

⁶⁹ Serahsî, *Usûl*, 2:193.

İlletlerin aklî ve şer'î, olarak tasnifi⁷⁰ de kıyasta aklın rolünü belirten bir durumdur. İletin varlık ya da yokluğuna hükmedebilmek için illetin zahir bir vasıfta olması gerekir.⁷¹ Nasta belirtilmeyen fakat nastaki illetten hareketle çıkarılan aklî illetler de aynı hükmü ifade eder.⁷²

Nas tarafından belirtilen illete mansûs illet denir.⁷³ Mansûs illet, kati ve kati olmayan bir şekilde belirtilmiş olabilir. Geçerli kurallara riayet ederek müçtehidin elde ettiği illetlere de müstenbât illet denir.⁷⁴

Hükmün gayesini gerçekleştirmeye münasip olan vasıf, Şari'in bir maslahat ve yararı elde etmek, bir mefset ve zararı defetmek maksadına matuf olduğu aklen kavranabilen ve tespit edilebilen bir vasıftır.

Hâkimin kızgın iken karar vermemesini ifade eden hadiste⁷⁵ öfkenin insanın aklını karıştırarak yanlış yapma endişesiyle doğru karar vermesini etkilemesine binaen adaletle hükmetmeye engel olduğu îmâ edilmiştir.⁷⁶ Bu hadisten hareketle hakimnin sağlıklı karar vermesini etkileyecek ruh hali içerisinde iken karar vermesi nastan çıkarılan bir hükümdür.

3. Kur'an'da Kıyas

Kur'an insanlara bir takım hakikatleri anlatırken temsil metodu-
dunu kullandığı gibi bazen de kıyas yöntemini kullandığını

⁷⁰ el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrar*, 3:270,300; Abdülhakim Abdurrahman Esad Sa'di, *Mebabisü'l-İleti F'il-Kıyas Inde'l-Usuliyyin.* (Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 2000), 182.

⁷¹ Sa'di, *Mebabisü'l-İleti F'il-Kıyas Inde'l-Usuliyyin.*, 205.

⁷² Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4:122.

⁷³ Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4:95; Sa'di, *Mebabisü'l-İleti F'il-Kıyas Inde'l-Usuliyyin.*, 183.

⁷⁴ Sa'di, *Mebabisü'l-İleti F'il-Kıyas Inde'l-Usuliyyin.*, 183.

⁷⁵ Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil Buḥârî, *Şaḥîḥu'l-Buḥârî: El-Câmi'u'l-Müs-
nedü's-Şaḥîḥ*, 1422, Ahkâm, 7157.

⁷⁶ Serahsi, *Usûl*, 2:181.

görürüz. İki şey arasındaki benzerlikten dolayı bilinenden hareketle bilinmeyeni anlama ve idrak etme hedeflenmiştir.

Mesela Kur'an (مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ) "Şu çürümüş kemikleri kim diriltecek?" Sorusuna (قل يحييها الذي انشأها أول مرة) "Onları ilk defa yaratan diriltecektir." (Yâsîn 36/79) şeklinde cevap vererek ahirette diriltiğinin ispatını ilk yaratılışa - neş'e-i ûlâ neş'e-i uh-râya - kıyas etmiştir.

Kur'an'da insanın yaratılış safhaları sayılırken "Sonra o nutfe-yi bir alaka olarak yarattık, sonra o alakayı bir mudga olarak yarattık, sonra bu mudgayı birtakım kemikler hâlinde yarattık, sonra bu kemiklere bir et giydirdik. Sonra onu başka bir yaratılışla (insan olarak) meydana getirdik. İşte yaratanların en güzeli olan Allah, ne yücedir!" (Mü'minûn 23/14) ayetinde yaratanın Allah olduğu vurgulanıp ahiretteki dirilişi inkâr edenlere insanın ilk yaratılışını gösterip ahiretteki dirilişin dünyadaki yaratılışın bir misli ve benzeri olduğunu belirtmiştir. Kur'an bu suretle insanların akıllarını kullanıp kıyas yaparak bu hakikati anlayıp iman etmelerini istemiştir.

Diğer bir ayette ise, "Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder" (Nahl 16/90) buyurarak adaletin birbirine mümasil (benzer) iki olayda, hükümdeki eşitliği ifade ettiği açıklanmıştır.

"Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulû'l-emre (idarecilere) de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resûlüne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir" (Nisâ 4/59) Ayetinde Allah ve resûlüne arz etmekten maksat, meselelerin Kur'an ve sünnete göre çözüme kavuşturulmasıdır. İslam hukukçuları ise bu ayetten, müminler arasında anlaşmazlığı düşüldüğünde Kur'an ve sünnetle amel etmenin açık ve bedihi bir konu olduğundan hakkında nas olan konularda müminler arasında

tartışma olmaz. Şerî hükümlerin anlaşılmasında nizamı gerektirecek bir durum vuku bulup o konu hakkında bir nas bulunmadığına hakkında nas bulunan Kur'an ve sünnetteki konuların benzerlik ve mümaseletinden hareketle i'mâli re'y edip Kur'an ve sünnetteki mananın açığa çıkmasına gayret etmek. Allah ve Rasulü'nün emrine dönmek olarak değerlendirilmiştir.⁷⁷ Bu ayet, anlaşmazlığa düşülen konularda kıyas ile amel etmek Allah'ın (c.c) emri olarak yorumlanmıştır.⁷⁸

“Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık” (En‘âm 6/38) ayeti de kıyasın meşruiyetinin en önemli delillerindedir.

4. Hadislerde Kıyas

Allah Rasulü'nün kıyası kullanarak şer'î bir meselenin hükmünü açıklaması kıyasın hüccet olduğunun delili olarak da ifade edilmiştir.⁷⁹ Bu konuda Hz. Peygamber'in fiili ve takriri uygulamalarından örnekler verebiliriz.

Hz. Peygamber, Bedir savaşı sonrasında esirler konusunda Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'le istişare etmiş, her ikisinin de görüşlerini istihsan edip güzel karşılamıştır. Hz. Ebu Bekir'i (r.a) peygamberlerden Hz İbrahim'e (a.s) ve meleklerden Hz. Mikail'e (a.s); Hz Ömer'i (r.a) ise peygamberlerden Hz. Nuh'a (a.s) ve meleklerden Hz. Cebrail'e (a.s) benzetmiştir.⁸⁰

Müçtehit görüşünde isabet de eder, hata da edebilir. Allah Rasulü esirler konusunda Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in görüşlerini sormuş, cevapları farklı olmasına rağmen bu görüşleri güzel bulmuş, istihsan etmiş iki farklı görüşten biri olan Hz. Ebu Bekir'in (r.a) görüşüne muvafakat etmiştir. Daha sonra esirler konusunda gelen ayeti kerimede Hz. Ömer'in görüşünün isabetli olduğu

⁷⁷ Serahsi, *Usûl*, 2:129.

⁷⁸ el-Buhari, *Keşfü'l-Esrar*, 3.269; el-Erzincâni, *et-Tekmil fi'l-Usûl*, 28.

⁷⁹ er-Râzi, *el-Mabsûl*, 2:260; Sem'âni, *Şavâhîr 'u'l-Edille*, 3/133.

⁸⁰ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahâni, *Hilyetü'l-Evliyâ' ve Tabakatü'l-Asfiya*. (Kahire: Matba'atü's-Saâde, 1974), 4/304.

görülmüştür. Allah (c.c) bu konuda ictihad ettiklerinden dolayı onları itap etmemiştir. Şayet bu konuda bir nas olsaydı Allah Rasulü hiç kimse ile istişare etmezdi.⁸¹

Hız Peygamber kediler hakkında “o necis değil, sizin etrafınızda dolaşan varlıklardır”⁸² buyurarak kedinin insanın etrafında dolaşan varlıklar olması hasebiyle zaruret ve umumül-belvâ nedeniyle artığının necis olmadığı hükmünü belirtmiştir. Bu nastaki illete kıyasla hakkında nas bulunmayan ve insanların da kaçınmaktan zorluk çektiği fare gibi hayvanların da kedinin hükmüne tabi olduğu kıyasla belirlenmiş bir hükümdür.⁸³

Hız Ömer oruçlu iken hanımını öpmüş ve orucunun hükmünü Hz. Peygambere sorduğunda Hz. Peygamber: oruçlu iken ağzını su ile çalkalasaydın orucuna zarar verir miydi? Sorusunu sorarak orucunun bozulmayacağını bildirmiştir.⁸⁴ Kişi suyu ağzına almakla, su içme fiilinin öncülerinden biri hazırlanmış demektir. Yoksa ağza su alınmakla su içilmiş değildir. Öpme ile de şehvetin tatmini için bir yol açılmıştır. Ancak öpme ile şehvetin husulü vuku bulmamıştır. Fukahâ Hz. Peygamber’in bu yönteminden ashabına kıyası öğrettiği sonucuna da varmışlardır.⁸⁵

Ramazân’ın kazasını ard arda değil de farklı günlerde tutma konusunda soru soran sahabeye Hz. Peygamber “sen borcundan bir ya da iki dirhem ödemekle borcunun bir kısmını ödemiş olur musun?” şeklinde sorarak muhatabından evet cevabını aldıktan sonra, “Allah buna daha da layıktır”⁸⁶ buyurmuştur.

⁸¹ Serahsî, *Usûl*, 2:131; Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4:34,35.

⁸² Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî Davud Ebû Dâvûd, *Kitâbü's-Sünen*, thk. Şüayp Arnavut (Dâru-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), 1:72.

⁸³ Serahsî, *Usûl*, 2:121; Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4:122.

⁸⁴ Ebû Abdullah Ahmed b Muhammed eş-Şeybani Ahmed b Hanbel, *el-Müsned*. (Müesssetü'r-risale, ts.), 1:286.

⁸⁵ Serahsî, *Usûl*, 2:130; Debûsî, *Takvîmü'l-Edî lle*, 270.

⁸⁶ Ebû Abdullah el-Asbahi el-Himyeri Malik b Enes, *el-Muvatta.*, thk. Takiyyud-din Nedvi (Dımeşk: Dârü'l-Kalem, 1991), Kadâ, 2:180.

Hz. Ömer, Ebû Musa el- Eş'arî'ye yazdığı mektubunda Kur'an ve sünnette bulunmayan konularda birbirine benzer meseleleri iyice öğrenip görüşü ile kıyas yapmasını emretmiştir.⁸⁷

Allah Rasulü şer'i bir meselenin hükmünü açıklarken muhatabının aklını kullanmasını isteyerek, hükmü bilinen şer'i meselelerden hareketle hükmü bilinmek istenen meselelere nasıl cevap verdiğini de ashabına öğretmiştir.

5. Değerlendirme

Duyu organlarının hissetme ve algılaması nasıl sınırlı ise, anlama ve idrak etme alanları da sınırlıdır.

Öncüllerden neticeye varmak akılla mümkündür. Hükümler arasında ilişki kurarak yeni hükümlere ulaşmak aklın işlevidir. Yani bilinenlerden bilinmeyi elde etme akılla mümkündür. Naslarda bildirilen hükümlerden hareketle bildirilmeyen hükümlere ulaşma aklın nas istikametinde çalıştırılması ile ulaşılabilir. Bu yöntemlerin başında da kıyas gelir.

Kur'an'da kullanılan kıyas örnekleri, Hz. Peygamber'in (s.a.v) ashabına bir hükmü bildirirken kullandığı kıyas metodu, İslam hukukçularının referansı olmuş ve şer'i meselelerin çözümünde delil teşkil etmiştir.

Kıyasın usul ve yöntemini belirleyen usulcüler, nasları esas alıp fer'i meseleleri naslara kıyas ederken istinbat edilecek hükmün Kur'an, sünnet ve icmaya aykırı olmaması şartını koyarak kıyasın çerçevesini çizmişlerdir. Bu çerçeve içerisinde aklın çalıştırılması ve nasların tahkik edilmesi suretiyle Şâri'nin muradını açığa çıkarmak fukahânın temel hedefi olmuştur. Bu suretle Kur'an ve sünnet ekseninde hukuka işlerlik kazandırarak ümmetin problemlerini çözümleyip gelişen ve değişen olaylar karşısında tevakkuf etmemişlerdir. İslam hukuk tarihinde fukahânın ittifak ettiği aslî delillerden ve temel yöntemlerden birisi olan

⁸⁷ er-Râzî, *el-Mabsûl*, 2:263.

kıyas İslam hukukunun canlılık ve dinamizmini sağlayan temel unsurlardan biridir.

Akil ve naklin birbirine olan irtibatını Gazali'nin şu ifadesiyle bitirelim: Akıl göze, nakil de güneş ışığına benzer. Işık olmayınca göz, göz bulunmayınca da ışık yeterli değildir. Asıl olmayınca fer'in hükmü bulunmadığı gibi; aslı, fer'i ve illeti sentezleyen fakihin taakkul ve tefakkuhu olmayınca da kıyasın olması mümkün değildir.

Kaynakça

- Apaydın, Hacı Yunus. "Sahabi Sözü-Kıyas İlişkisi Ve Mezhep İmamlarının Uygulamalarından Örnekler". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4 (1994), 379-397.
- Ayık, Hasan. *Farabi'de Dil-Mantık İlişkisi*. Rize: Karadeniz Basım Yayıncılık, 2007.
- Balaban, Ebü'l-Hasan Alaeddin Ali b Balaban b Abdullah İbn. *El-İhsan Fi Takribi Sahibi İbn Hibban*. thk. Şüayp Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1991.
- Buhari, Alaüddin Abdülaziz b Ahmed b Muhammed Abdülaziz el-. *Keşfü'l-Esrâr an Usuli Fabrül İslam El-Pezdevi= Keşfü'l-Esrâr Fi Şerhi Uşûli'l-Pezdevi*. Karaçi: cav, ts.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-. *Keşfü'l-Esrâr Fi Şerhi Uşûli'l-Pezdevi*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Şaḥîḥu'l-Buḥârî: El-Câmi'u'l-Müsne'dü's-Şaḥîḥ*, 1422.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *El-Fuṣûl Fi'l-Uşûl. Vezâretü'l-Evkâf el-Küveytiyye*, 1994.
- Çüçen, Abdülkadir. *Bilgi Felsefesi*. Bursa: Sentez yayıncılık, 2012.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasan Ali b Ömer b Ahmed. *Sünenü'd-Dârekutnî*. thk. Şüayp Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Takvimü'l-Edille*. thk. Halil Muhyiddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Duman, Soner. "Hanefi Usulcülerin İmam Şafi'nin Kıyas Anlayışına

- Yönelik Eleştirileri”. *Usul İslam Araştırmaları* 10 (Aralık 2008), 7-35.
- Duman, Soner. “Modern Hukukta ‘Kıyas-Yorum İlişkisi’nin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”. *Hikmet Yurdu* 5 (Haziran 2010), 271-299.
- Duman, Soner. “Şâfiî’nin Hukuk Metodolojisinde Kıyas Kavramının Anlam Ve Kapsamı”. *Ekev Akademi Dergisi* 42 (2010), 149-162.
- Ebî Şeybe, Ebu Bekr Abdullah b Muhammed b İbrahim İbn. *el-Musan-nef*. thk. Kemal Yusuf el-Hüt. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1409.
- Ebü Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî Davud. *Kitâbü’s-Sünen*. thk. Şüayp Arnavut. Dâru-Risâleti’l-Âlemiyye, 1. Basım, 2009.
- Emiroğlu, İbrahim. “Kur’an’da Akıl ve İnsan”. *D.E.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1988), 69-99.
- Enes, Ebû Abdullah el-Asbahi el-Himyeri Malik b. *el-Muvatta*. thk. Takiyyuddin Nedvi. Dımeşk: Dârü’l-Kalem, 1991.
- Erzincânî, Vecihüddin Ömer b. Abdulmuhsin el-. *et-Tekmil fi’l-Usûl (Bâbü’l- Kıyas)*. thk. Mücahit Çolak. İstanbul: Siyer Yayınları, 2019.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *el-Müstasfâ fi İlmi’l-Usûl*. Beyrut: Dâru Sadır, 1906.
- Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b Muhammed eş-Şeybani Ahmed b. *el-Müsned*. Müesssetü’r-risale, ts.
- Hudârî, Muhammed b. Afîf el-Bâcûrî el-. *Usulü’l- Fıkħ*. Beyrut: Dâru İhyâi-t Tûrasi’l Arabî, 1969.
- İbn Cevzî, Ebû’l-Muzaffer Şemseddin Yusuf b Kızıoğlu Sıbt. *İsarü’l-In-saf Fi Asari’l-Hilaf*. thk. Ali Nâsir. Kahire: Dârü’s-Selam, 1987.
- İbn Manzûr, Ebû’l-Fazl Muhammed b Mükerrrem b Ali el-Ensârî. *Lisânü’l-‘Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-. *Hilyetü’l-Evliyâ’ Ve Tabakatü’l-Asfiya*. Kahire: Matba ‘atü’s-Saâde, 1974.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdürrahîm b. el-Hasen b. Ali el-Ümevî el-. *Nihayetü’s-Sul Fi Şerhi Minhaci’l-Vusul*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999.
- Köksal, A. Cüneyd. “Hanefi Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (Ocak 2011), 5-44.

- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1986.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b Muhammed b Mufaddal. *El-Müfredât Fi Ğaribi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b Ömer b el-Hüseyin er-. *El-Maḥşûl Fi 'ilmi 'uşûli'l-Fıkḥ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Sa'di, Abdülhakim Abdurrahman Esad. *Mebahisü'l-İlleti Fi'l-Kıyas İn-de'l-Usulıyyin*. Beyrut: Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 2000.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b Muhammed b Abdilcebbar Temimî Mervezî. *Ḳavâṭi'ü'l-Edille Fi'l-Usul*. thk. Muhammed Hasan. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b Ahmed b Sehl. *Uşulü's-Serahsi*. thk. Ebu'l- Vefâ el-Afgânî. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, ts.
- Şaban, Zekiyyuddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ts.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b Ali b Muhammed el-Havlani. *İrşâdü'l-Fuḥûl İlâ Tahḳîki'l-Haḳ Min 'ilmi'l-Uşûl*. Dımeşk: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1999.
- Şirbinî, Şemseddin Hatib Muhammed b Ahmed Kahiri Şafii. *Mugni'l-Muhtac İla Ma'rifeti Meani Elfazi'l-Minbac*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b Bahadır b Abdullah. *Babrü'l-Mubîṭ Fi Usuli'l-Fıkḥ*. Daru'l- Kütübî, 1994.

TÜRK ŞİİRİNDE AKIL-AŞK MÜNASEBETİ



Dr. Öğr. Üyesi Murat VANLI¹

Bu çalışmada aklın Türk şiirindeki umumî telakkisi, şiirin vazgeçilmezi aşk mefhumu ile olan münasebeti cihetiyle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Türk şiirinin sacayağını oluşturan Divân şiiri (Klasik şiir), Tekke şiiri (Tasavvufi şiir) ve Halk şiiri (Saz şiiri) temsilcilerinin divânlarından hareketle önce aklın genel olarak nasıl işlendiği, sonra akıl-aşk münasebetinin şiirde nasıl bir mahiyet kazandığı üzerinde durularak akıl-aşk mukayesesi beyitlerden seçilen örneklerle izah edilmiştir.

13-19. yüzyıllar arasında yetişmiş bu şairlerin şiirlerinden verilen örneklerde divânlarının sayfa numaraları esas alınmış olup bu numaralar beyitlerin ikinci mısraının sonunda parantez içinde gösterilmiştir. Divânların künyesi, metin içinde her seferinde yazılıp da dipnotlarda lüzumsuz kalabalık teşkil etmemesi adına, istifade edilmiş olan diğer eserlerle birlikte Kaynakça'da belirtilmiştir. Şiir dilinde akıl, şiirin mütessir olduğu en mühim tesir olan tasavvufi akide ile benzerlik arz ettiğinden, esas konuya girilmeden

¹ Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı, muradvanlı@erzincan.edu.tr / muradvanlı@gmail.com

evvel belli başlı mutasavvıfların akıl hususundaki düşüncelerine de kısaca yer verilmiştir.

Akıl, insanı diğer canlılardan ayırıp insan yapan, onun her türlü faaliyetine manâ katarak doğruyu yanlıştan, güzeli çirkinden ve iyiyi kötüden ayıran, hakikati keşfedip ilâhî emirler karşısında sorumluluk altına girmesini sağlayan en büyük nimetlerden biridir. İnsan akıl ile ilâhî hakikatleri sezer, anlar ve bu hakikatler üzerinde düşünüp yorum yapar. Akıl ile kendisine faydalı olanı seçer ve zararlı olandan kendisini muhafaza eder.²

Mutasavvıflar aklın ne olduğu üzerinde fazlaca düşünüp tahlil ve tarifi ile meşgul olmadan yalnızca dinî/ahlâkî yönden sağladığı veya sağlaması gereken faydalar üzerinde durmuşlardır. Aklın ilâhî hakikatleri, gayb âlemi ve âhiret halleriyle ilgili meseleleri bilmek hususunda kifayetsiz olduğunu savunan sûfiler, filozoflarla kelâmcıların Allah (cc)'in varlığını ispatlamak için ilmî ve akli deliller aradıkları bir dönemde bu yolda harcanan emeklerin sonuç veremeyeceğini ifade ederek nazari aklın âciz olduğunu ifade etmişlerdir. Onlara göre Allah (cc)'ı idrâk etmede aklın ulaşabileceği en son nokta hayret ve dehşet içinde kalmaktır. Bu konuda aklın âciz olduğunu bilmek en yüksek idrâktir.³

Tasavvufta rûhun lisânı ve basîretin tercümanı,⁴ hak ile batılı birbirinden ayıran nûr ve Rabbânî latîfe⁵ olarak tavsif edilen aklın, ilâhî, ezeli ve ebedî hakikatleri kavrayabilmesi için marifet ve keşf nûruyla mücehhez olması gerektiği⁶ görüşü mutasavvıflarca ileri sürülmüştür. *İhyâ'* da aklın tarifini ve kısımlarını beyan ettiği bölümde

² Süleyman Hayri Bolay, "Akıl-Felsefe", *DİA*, İstanbul 1989, C. II, 238-242.

³ Süleyman Uludağ, "Akıl-Tasavvuf", *DİA*, İstanbul 1989, C. II, 246-247.

⁴ Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif-Gerçek Tasavvuf*, (Çev. Dilaver Selvi), Semerkand Yay., 10. bs., İstanbul 2014.s. 575.

⁵ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yay., 2. bs., İstanbul 2005, 32.

⁶ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, 32. Ömer Mahir Alper tarafından 'Aklın İzahına Dair' olarak tercüme edilen Kemalpaşazâde'nin akıl hususundaki risâlesi, İslâm felsefesinin akla yaklaşımını gösterir mahiyettedir. İlgili risâle için bkz.

Gazâlî'nin akla yaklaşımı müsbet⁷ olmasına rağmen, Mevlânâ nezdinde akıl ayak bağıdır. Ona göre, akla değil de [(Allah (cc) aşkını elde etmiş bir)] mürşide teslim olup onun emrine uyarak ve sükût ederek menzîl almak gerekmektedir.⁸ Sühreverdî'ye göre akıl tektir; ancak bazen basîretle desteklenip nûrlanır, bazen de kendi hâlinde kalır.⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*'sinin ilimlerden bahsettiği bölümünde, kelâm ilmini anlatırken aklın Allah (cc)'a ulaşmadaki kifa-yetsizliğinden söz eder.¹⁰ Necmeddîn-i Dâye, müridin haiz olmasını istediği vasıflar ve melekeleri sıralarken akılı da zikreder ve akılı ile müridin bütün davranışlarını rapt u zapt altına alması gerektiğini salık verir.¹¹ Muhâsibî, aklın ilimle basîretli hâle gelmeyip marifete yapışmaması durumunda nefsin hevâsı ne tarafa emrediyorsa o tarafa kayacağını ve kendisine tuzaklar hazırlayan nefse lutufkâr davranacağını belirtir.¹² Kimin akılı nefsi tarafına çevrilmiş ise o kimse, aklını eşyâ ile meşgul edip dağıtır ve dengesini kaybederek hidâyet yolunu şaşırır. Kimin de akılı istikâmet üzere ise o kimse, basîretle desteklenir ve kâinâtın Yaratıcı'sına yol bulur.¹³ Aşk yokluk deryâsıdır, aklın ayağı orada kırıktır.¹⁴ Akılı dostun, Hakk'ın aşkında

Kemalpaşazâde, "Risâle fi Beyânî'l-'Akl", *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*, (Edt. Ömer Mahir Alper), Klasik Yay., 1. bs., İstanbul 2015, 217-233.

⁷ Muhammed Gazâlî, *İhyâu Ulûmî'd-Dîn (I-IV)*, (Çev. Ahmet Serdaroğlu), Bedir Yay., İstanbul 2012, C. III, 209-225.

⁸ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî Tercümesi (I-VI)*, (Çev. Şefik Can), Ötüken Neşriyat, 8. bs., İstanbul 2006, C. III-IV, 628.

⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, 579.

¹⁰ İbn Haldun, *Mukaddime (I-II)*, (Çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul 2015, C. II, 820-832.

¹¹ Necmeddîn-i Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd-Tasavvuf Yolu*, (Çev. Halil Baltacı), İfav Yay., 1. bs., İstanbul 2013., 212.

¹² Hâris Muhasibî, *Er-Riâye-Nefs Mubasebesinin Temelleri*, (Çev. Şahin Filiz, Hülya Küçük), İnsan Yay., 5. bs., İstanbul 2014, 356.

¹³ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, 577. Mevlânâ, nefis karşısında akılı yüceltir ve aklın nefse uyması durumunda sâlikin, Hakk'a vâsıl olamayacağını belirterek bu görüşünü Mecnûn'un devesi ile olan macerasını temsil getirerek tesirli bir şekilde tahkiye eder. İlgili hikâye için bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, C. III-IV, 496-498.

¹⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, C. III-IV, 368.

kurbân etmek gerekir.¹⁵ Aşk gelince akıldan söz edilmez. Akıl, aşkın elinde, topun çevgân elinde esir olması gibi esirdir.¹⁶

1. Umumî Olarak Akıl

Divânlarda hûş (Ünsî/349), (Nedîm/314, (Nedîm/318), (Yahyâ/131), (Yahyâ/244), (Fehîm/536); mantık (Ünsî/483); us (Yûnus/48), (Yûnus/277), (Necâtî/212), (Sinân/111) ve hîred (çok fazla beyitte) olarak da zikredilen akıl, umumiyetle olumsuz çağrışımlar uyandıracak şekilde karşımıza çıkmaktadır. Akıl mefhumu, tetkik etmiş olduğumuz 23 adet şairin divânında **akl u basiret** (43); **akl u bili** (Yûnus/235); **akl u cân** (Sinân/118), (Sinân/119), (Sinân/161), (Sinân/187), (Sinân/188), (Yûnus/31); **akl u cünûn** (Fuzûlî/19); **akl u dâniş** (Şeref/190); **akl u dil** (Gâlib/431), (Nefî/529), (Şeref/251), (Şeref/139), (Şeref/428); **akl u fehîm** (Yûnus/350); **akl u fikr** (Nefî/273), (Nedîm/24), (Nedîm/37), (Nedîm/114), (Leylâ/136), (Leylâ/236), (Şeref/121), (Şeref/145), (Şeref/281), (Şeref/292), (Şeref/299), (Şeref/355), (Şeref/397), (Şeref/439), (Şeref/480), (Şeref/513), (Yahyâ/174), (Ömer/425); **akl u hûş** (Nedîm/314), (Nedîm/318); **akl u idrâk** (Dâî/123), (Leylâ/126), (Şeref/255); **akl u irfân** (Şeref/137); **akl u istidât** (Şeref/188); **akl u karâr** (Yahyâ/183); **akl u re'y** (Şeref/192); **akl u rüşd** (Nedîm/136), (Şeref/179); **akl u sabr** (Şeref/297), (Şeref/328), (Şeref/329); **akl u sır** (Sinân/262); **akl u şekîb** (Şeref/440); **akl u şuûr** (Nedîm/38), (Şeref/384); **akl u vehm** (Nedîm/36); **akl u zekâ** (Nâîlî/91), (Şeref/181) şeklindeki ikili kullanımlarıyla basiret, fikir, irfân, fehîm, zekâ, rüşd, istidat gibi müspet çağrışımlar uyandıran kelimelerle zikredilmektedir. Fakat bu

¹⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, C. III-IV, 485. Mevlânâ, *Mesnevî*'nin bazı beyitlerinde akli geri plana iter: "Akli, Hz. Muhammed (sas)'in huzûrunda kurbân et ve Allah (cc) bana yeter de." diyerek bu yolda aklın hissesinin ve himmetinin olmadığını vurgular. Nitekim Nuh (as)'un akıllı ve zeki olan oğluna nefsi, dağa çıkıp tufandan kurtulabileceğini fışıldamıştı. O da aklına güvenip ona uyararak dağa çıkmakla tufandan kurtulabileceği zehâbına kapılmıştı ve nihâyetinde helâk olup gitmişti. *Mesnevî*, C. III-IV, 483.

¹⁶ Sa'dî-i Şîrâzî, *Bostan*, (Çev. Azmi Bilgin), Semerkand Yay., 6. bs., İstanbul 2013. 151.

kelimelerle kullanılması aklın umumiyetle müspet olarak telakki edildiği manâsına gelmez.

Aklın beyitlerde terkip hâlinde kullanıldığı örnekler ise şu şekildedir: “**Akl-ı âciz** (Necâti/295); **akl-ı aşır** (Dâi/30), (Nedim/19); **akl-ı cân** (Dâi/22); **akl-ı cüz** (Dâi/59); **akl-ı derrâk** (Dâi/123); **akl-ı evvel** (Nefi/286), (Nefi/299), (Nefi/324), (Nedim/88), (Necâti/122), (Sinân/91), (Sinân/110); **akl-ı hakim** (Nefi/222); **akl-ı hod-ârâ** (Nâili/96), (Nâili/300), (Nâili/401); **akl-ı hükemâ** (Nâili/88); **akl-ı kezûb** (Nâili/357); **akl-ı kül** (Nâili/51), (Nâili/171), (Nâili/173), (Nefi/95), (Nefi/145), (Nefi/152), (Nefi/215), (Nefi/222), (Dâi/12), (Dâi/76), (Nedim/23), (Yûnus/168); **akl-ı ma’ad** (Nefi/322), (Sinân/262); **akl-ı meâş** (Nâili/439); **akl-ı musavver** (Nefi/346); **akl-ı muşahhas** (Nedim/23), (Nedim/65); **akl-i pîr** (Fuzûli/98); **akl-ı pür-hikmet** (Nefi/434); **akl-ı râsih** (Nefi/248); **akl-ı rûhânî** (Sinân/48), (Sinân/262); **akl-ı safâ** (Sinân/129); **akl-ı selim** (Nefi/261), (Nefi/134); **akl-ı şeydâ** (Nâili/122); **bâzâr-ı akl** (Dâi/69); **dâire-i akl** (Şeref/303); **dâmân-ı akl** (Şeref/233); **kemâl-i akl** (Dâi/245), (Nedim/170); (Fuzûli/382); **akl âlemi** (Şeref/241); **bi-akl** (Sinân/160).”

Bu mefhum deyimleşmiş olarak da beyitlerde sıkça yer alır: “**Aklı başına gelmek** (Bâki/84), (Yûnus/240), (Yûnus/347); **aklı başa devşirmek** (Nakşi/306); **aklı başında olmak** (Nefi/356); **akıl almak** (Bâki/415), (Gâlib/167), (Nefi/267), (Nefi/424), (Nefi/460), (Leylâ/279), (Şeref/407), (Karacaoğlan/512), (Karacaoğlan/523); **aklını almak** (Necâti/438), (Yahyâ/75), (Karacaoğlan/522), (Karacaoğlan/523), (Karacaoğlan/590); **aklını aldirmek** (Karacaoğlan/621), (Nakşi/225); **akla gelmek** (Gâlib/92), (Şeref/174), **akla uymak** (Gâlib/411), (Nefi/133), (Şeref/296); (Sinân/129); **aklı yağma kılmak** (Dâi/190), (Leylâ/148), (Ünsî/430), (Ünsî/489); **aklı yağma etmek** (Nedim/365), (Leylâ/286), (Şeref/251); **aklı yağmalamak** (Gevherî/378); **aklı yağmaya vermek** (Leylâ/286), (Leylâ/292), (Nakşi/194), (Nakşi/222); **aklını dağıtmak** (Necâti/310), (Leylâ/278), (Yahyâ/161); **aklını toplamak** (Şeref/245); **aklı perişân olmak** (Leylâ/295), (Şeref/285); **aklı**

perişân etmek (Dertli/185); **aklın başta olması** (Yûnus/130); **akla ziyân** (Karacaoğlan/592); **hûşu alık** (Ünsî/349); **aklı çalık** (Ünsî/348); **aklı dirilmek** (Yûnus/126), (Yûnus/131).”

Akl kavramı erişememesi, yetişememesi, şaşması, dayanamaması, gitmesi, çelinmesi, zâil ve zâyi oluşu yönleriyle yine deyimleşmiş şekilde ve menfi manâda işlenir: “**Aklın ermemesi** (Leylâ/126), (Şeref/381), (Dertli/76), (Sinân/139), (Sinân/142), (Sinân/166), (Sinân/180), (Sinân/248), (Ünsî/345), (Ünsî/349), (Ünsî/453), (Yûnus/112), (Yûnus/343); **aklın yetmemesi** (Karacaoğlan/546); **aklın şaşması** (Karacaoğlan/592), (Sinân/207), (Sinân/243), (Yûnus/234); **aklın tarumar olması** (Sinân/38); **aklın döymemesi/dayanamaması** (Sinân/49); **aklın erişmemesi** (Sinân/167); **aklın gitmesi** (Yahyâ/250); **aklın zâil olması** (Leylâ/175), (Şeref/206); **aklın zâyi olması** (Şeref/156), **aklın mat olması** (Yûnus/72); **aklın çelinmesi** (Leylâ/278).”

Akl, pek çok beyitte İslam felsefesi üzerinde önemli tesirleri olan **Eflâtun/Platon** [(Nâîli/217), (Nâîli/251), (Nâîli/451), (Nâîli/464), (Nefî/196), (Nefî/495), (Nedîm/65), (Leylâ/114), (Leylâ/191), (Leylâ/293), (Şeref/311), (Şeref/324), (Şeref/356), (Fehîm/408), (Fehîm/470)] ve başta mantık olmak üzere birçok ilmin kurucusu kabul edilen **Aristo** [(Nâîli/26), (Nefî/272), (Nedîm/136), (Nedîm/213), (Leylâ/111), (Leylâ/114), (Leylâ/191), (Şeref/311), (Fehîm/678)] ile bir beyitte Ortaçağ tıbbının önde gelen temsilcisi **İbn Sinâ** ile (Nedîm/136) münasebete getirilmiştir. Akıl, Eflatun ve Aristo'nun anıldığı bu beyitlerde irfân, marifet, aşk, hikmet gibi mefhumlar karşısında tezyif edilirken zekâsı, düşüncesi ve akli ile temayüz etmiş olan Eflatun ve Aristo da tebcil edilen bu değerler doğrultusunda tahfif edilmiştir. Akıl ve onunla ilişkili olarak anılan bu kişiler bilhassa kaside nazım şekliyle yazılmış olan şiirlerde şairin yüceltmek istediği memduh (şirin takdim edildiği devlet büyüğü) için adeta irtifa basamağı vazifesi üstlenirler: “Eflâtûn-ı vakt da olursa akıl ile gururlanılmamalıdır (Nefî/495). Hakîm-i Yunânî (Eflâtun), Nefî'nin memdûhu Sultân Murâd'ın

aklının mükemmelliğine hayrandır (Nefi/196). Her mansıbı erbâbına bire bir teslim eden âlemin şâhı Rahmi Bey'in aklına, Eflâatun'un akli hayrandır (Leylâ/203). Vezir-i Azam Muhammet Paşa İskender salâbetli olmasının yanında Aristo akıllıdır (Nefi/272)."

2. Akıl-Aşk Münasebeti

Akıl mefhumu, tetkik edilen divânlarda âkıl, âşık, aşk, âyîne, âzâde, câhil, cünûn, ders, divâne, edeb, ehl-i dil, er, evliyâ, fakr, gam, gönül, gurûr, hâmûş, hayrân, hayret, hikmet, hîle, huşyâr, ilim, irfân, izzet, kâfir, kâmil, kemâl, küfür, mâsivâ, mecnûn, medhûş, mest, mezhep, muhabbet, muğbeçe, münkir, nâdân, nazâr, nefis, nûr, râz, remz, safâ, sâlik, sergerdân, seyr, sır, şarâb, şerm, tahkik, tâlib, ta'n, tefekkür, ten/cân, terk, tevekkül, tevhid, vahdet, vâkif, vâlih, vuslat, zâhid, zühd kelimeleriyle tezat veya tenasüp teşkil edecek şekilde divânlarda yüzlerce beyitte yer almıştır. Bunlardan en fazla zikredilene ve bizim de üzerinde durmuş olduğumuz unsur aşk kavramı ve âşık tipi olmuştur. Bu kavramların geçtiği beyitlerde akıl, ekseriyetle menfi anılsa da bu beyitlerin cüzî bir kısmında müspet olarak da telakki edilmiştir.

A. Aklın Aşk Karşısında Tezyifi

Tetkik ettiğimiz divânlarda her üç edebî ekolün temsilcisi olan şairler ekseriyetle akli aşk karşısında tahfif ve tezyif ederek aklın aşk yanında bir hükmü olmadığını vurgulamıştır. Bu görüşlerini serdettikleri beyitlerde aklın aşkın künhüne vâkif olamayışı, aşk yanında sönük kalışı, aşkı bulmaya ve tatmaya mâni oluşu gibi hususlar üzerinde durmuşlardır.

Türk şiirinin süt dişi olarak tavsif edilen ve kendisinden sonra birçok şairi tesiri altında bırakan Yûnus Emre, aşağı dercettiğimiz beytinde aşka gönül veren kişinin aklının başından gideceğini, şaşkın ve ne yapacağını bilmez bir hâlde dünyada ömür süreceğini belirtir. Bu kimsenin küfrü imâna tebeddül edecektir:

*Akıl gide hayrân ola dünyede ser-gerdân ola
Küfri anun îmân ola ışka gönül viren kişi (Yûnus/395).*

Şaire göre aşk kadehinden bir zerre içen kimse akıldan da sarhoşluktan da sarhoşluktan sonraki baş ağrısından da müberradır:

*Kim ki ışk kadehinden bir zerre içdiyise
Ana ne akl u ne us ne esrük ü ne humâr (Yûnus/48).*

“Aşkın ateşine düşünce aklım başımdan gider, şaşırıp kalırım (Yûnus/266). Ey dost, seni sevdiğimden beri aklım gitti, pınarları terk edip denizlere dalmaya başladım (Yûnus/298).”

Tasavvufî manâda perde, Allah (cc) ile kulu arasındaki mania, âşığı maşûğundan tecrit eden hususlar demektir. Kul ile Hak arasında kimi nûrdan kimi nardan yetmiş bin perde vardır. Mal, mülk, şehvet ve nefis zulmet perdelerinden bazılarıdır. Nûrdan perdeler ise Hakk'ın tecellileridir.¹⁷ Divân şüirinin Anadolu'daki kurucularından addedilen ve Klasik şüirimizin ilk üstadı denmeğe layık bir şair olan Ahmed-i Dâî, kişinin (sâlikin) ilâhî hakikatleri görmesine mâni olan ve onu Hak'tan uzaklaştıran (perdeleyen) âmilin akıl, Hakk'a yakınlaşmasına vesile olabilecek rehberin ise aşk olduğunu bildirerek akıl-aşk mukayesesinde aşkı akıldan üstün tutar:

*Aklun durur yolunda sana hicâb olan
Maksûda irgürür seni ışkun delâleti (Dâî/214).*

“Aşk yağmasının dilberi, aklımı talan etmektedir (Dâî/111). Aşk denizinin içinde akıl gemisini batıralım, o gemi bu denizde yol alamaz. Sevgilinin vâsfını değil balıklar ummânın kendisi dabi bil(e) mez (Dâî/132).”

15. yüzyıl Divân şairleri arasında gazellerindeki letafet ve içtenlikle temayüz etmiş olan Necâtî Bey'in aşağıdaki beytinde akıl, aşk gelince ortadan kalkan bir kavram olarak ele alınır. Aşk gelince akıl zâil olmaktadır:

¹⁷ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, 285.

*Doğuptur âfitâb-ı sağar-ı aşk
Çerağın aklının dinlendirigör (Necâti/197).*

Şaire göre aşk pâdişâh, akıl da ona tabi halktır. Aklın aşk elinden âciz oluşunu yadırgamamak gerekir; pâdişahı çekinmeyen, korkmayan ve ona hürmet göstermeyen bir halk düşünülebilir mi? Elbette düşünülemez. O hâlde akıl aşka boyun eğmek zorundadır:

*Aşk elinden akl âciz olduğun ayb eylemen
Bir ra'yyet var mıdır kim pâdişâhdan korkmaz (Necâti/251).*

Aşk sultânı, gönül doğanını akıldan kurtarmalıdır. (Pâdişahların koluna/katına/huzuruna layık) doğan kuşunu bir köylünün eline vermek, gönül için züldür:

*Akl elinden al gönül şeb-bâzın ey sultân-ı aşk
Destine bir rûsitâyinin doğan vermek neden (Necâti/323).*

(Nasıl ki aşk akli istememektedir, aynı şekilde) akıl da aşktan hazretmemektedir. (Bu sebeple) akıl filozofu (aklıyla temayüz etmiş kişi) da kitabında aşka dair hiçbir bahis bulundurmamaktadır. Şaire göre bu tutum son derece üzücü bir durumdur:

*Ey hâce kime ağlayam kim hakîm-i akl
Yazmazdı aşk mes'elesini kitâbına (Necâti/364).*

Lakin aşkı terk edip de akli rehber edinen filozoflar büyük bir tehlike içindedir. Bu belâyı Allah (cc) kâfire (düşman başına) dahi vermesin:

*Aşkı koyup akla uymak bir belâdır ey hakîm
Bu belâyı vermesin Hak dini ayruk kâfere (Necâti/373).*

“Gönlüm bana akli unutup aşkı gözetmeyi telkin etmektedir. Deli (gönlüm)den böyle akıllıca bir fikir beklemezdim (Necâti/200). Necâti artık aşk ehli (âşık) oldu, bu sebeple akla itaat etmez. Mezcûp olan abdalın bir pîre (mürşide) hizmeti nerede görülmüştür (Necâti/241)?”

Şair, kişinin önünde aşk kandilinin (yolu aydınlatan) ateşi dururken (bin bir türlü) aykırı düşünceleri barındıran akla nasıl tabi

olduklarını/olmak istediklerini zaten bir türlü anlayamamakta ve bu işe hayret etmektedir:

*Önünce tutar iken şem-çerâğ-ı aşk delil
Nice uyar kişi akl-ı hilâf-endişe (Necâti/376).*

Necâti Bey, anlayamadığı (akla uyanların neden akli rehber edindiği hususunda hayrete düştüğü) bu meseleyi başka bir beytinde kendisi izah etmek ister gibidir. Ona göre yolun başında akıldan kısmen (ahmak) rakib gibi istifade edilebilir. Edebiyatta rakib, âşğın sevgisine ortaklık ederek onu her fırsatta maşûğundan koparmak ve maşûğa kendi sahip olmak isteyen kötü, sevilmeyen, tahkir ve tezyif edilen bir tip olarak işlenir. Aşk sanatında akli rakib gibi (lakin onun gibi akli amaç edinmeden sadece) âlet etmek gerekir. Nitekim aşk sanatı âlet (araç gereç, malzeme, teknik bilgi vs.) olmadan tamama erdirilemez:

*Rakib gibi ne var akli âlet ettim ise
Bu aşk san'atıdır başa varmaz âletsiz (Necâti/257).*

16. yüzyılın önde gelen şairlerinden olan ve henüz hayatta iken “sultânü’ş-şuarâ” unvanına layık görülen Bâkî, aklın aşk hâlini anlayamadığını ve bu sebeple aşka en büyük engel olan akli kendi tercihimizle terk etmemiz ve akıldan gönüllü bir şekilde vazgeçmemiz gerektiğini ifade eder:

*Etvâr-ı aşkı itmedi çün ihtiyâr akl
Andan ferâgat eyleyelüm ihtiyâr ile (Bâki/357).*

Osmanlı’da pâdişâhların resmî yazışmalarında imza yerine kullandıkları özel bir şekle sahip işarete tuğra denilmektedir. Bâkî, aşk (pâdişâhının) yazmış olduğu kâidelerin altına kendi imzasını atmayı (aşka tam bir teslimiyetle boyun eğmeyi) salık verdiği aşağıdaki beytinde akli da nâmsız ve nişânsız bırakmayı (yok olmaya mahkûm etmeyi) tavsiye etmektedir. Yani akli izâle ve aşkı ikâme gayreti gütmektedir:

*Çekelüm hük-m-i aşka tigrâyı
Akl bi-nâm u bi-nişân idelüm (Bâki/302).*

17. yüzyılda Osmanlı coğrafyasında revaç bulan sebk-i Hindî üslûbunun ilk başarılı temsilcilerinden addedilen Fehîm-i Kadîm, akla sahip olmanın gönlünden uzaklaştığını, aşkın dîvânesi olduğu için artık her türlü külfetten kurtulduğunu (Fehîm/512); susmadan aşkın dedikodusunu ve sarhoş olup şaşkınlığa düşmeden aklın sırrını bilemediğini (Fehîm/594) ifade ederken akıl ve aşk tezadı üzerinde durur. Tecrîd, teşhîs ve nidâ sanatlarını kullanarak kendisine hitap ettiği aşağıdaki beytinde gönlüne aşka ittibâ etmesini lakin akılla sıkı fıkı olmamasını telkin etmektedir. Aşk gönle âşinâdır, akıl ise bigânedir. Yabancı olan tanıdık, tanıdık olan da yabancı olamayacağı için gönlün ünsiyet kurması gereken akıl değil aşktır:

*Aşka yâr ol akl ile germ-ihtilât olma gönül
Âşinâ bigâne vü bigâne olmaz âşinâ (Fehîm/318).*

Edebiyatımızın övgü ve yergi şairi olarak bilinen ve hicviye denilince akla ilk gelen şairi Nefî, akıl ve aşk mukayesesini yaptığı aşağıdaki beytinde âşk hâlinin baskın geldiği durumlarda sevgilinin zülfünün tuzağına düştüğünü, akla uyduğu demlerde ise acınacak bir vaziyette kararsız ve başıboş dolandığını ifade eder. Burada elbette ki aşkı yeğlemektedir. Aşkın tuzağa düşürücü yönü, saçın beyitte tasavvufî manâsını tedai ettirici mahiyette kullanılışı ile alakalıdır. Şair saç ile tuzak münasebetini, saçın ipe benzemesi dolayısıyla sağlamıştır.

*Âşk olduk dâm-ı zülf-i yâre düştü gönlümüz
Akla uyduk bir garîb âvâre düştü gönlümüz (Nefî/477).*

Yine aşağıdaki beytinde aşkın akıl için görülmemiş bir âfet olduğunu bildirir ve zincire benzettiği ve başın iki tarafından sarkmış olarak tahayyül ettiği saç uzantısını çekmeye gönlünün dayanamayacağını itiraf eder:

*Aşk âfet-i akl oldu aceb turfa belâdır
Hem silsile-i zülf-i dütâyı çekemez dil (Nefî/497).*

17. yüzyılın sebk-i Hindî üslûbuyla temayüz etmiş diğer bir

meşhur şairi şairi Nâîlî'ye göre (aşkın neticesinde hâsıl olabilecek) delilik vâdilerini tek başına gezip dolaşmak gerekir. Aklın peşine düşen kişi (aşkı ve deliliği dolayısıyla çölleri tek başına arşınlayan) Kays'ın rûhunu utandırmış olur:

*Teferrüc kıl cünûn vâdilerin ey dil tek ü tenbâ
Düşüp dünbâl-i akla rûh-ı Kaysı şermsâr etme (Nâîlî/415).*

*“Aşk, aklın geçtiği yolları kendisine güzergâh eylemez (Nâîlî/255).
Âzâdelere akıl tuzağı işlemez (Nâîlî/255). Aşk öyle bir belâ bezmidir
ki orada hayret açılıp akıl zikredilir (aşk akli ihata eder) (Nâîlî/464).
Delilikle yoğrulmuş mizacımıza aşk hayrândır, akıl şaşkındır
(Nâîlî/351). Cünûn sevâsı sevgilinin saçının zincirine halka oldu.
(Aşk ile elde edilen bu) delilik, akıl zincirinin kendisine imrendiği bir
hâle erişti (Nâîlî/381).”*

Yüzyılın diğer şairi hikemî üslûbun müessisi Nâbî ve 18. yüzyıl başında, bilhassa Lâle Devri'nde büyük bir şöhret elde etmiş olan Nedîm'in telakkileri ise şu şekildedir: *“Gönülde akıl olsaydı (aşk ile elde etmiş olduğu) deliliğin devâsını istemezdi, dil delilikle yaşıt olsa akla esir olmazdı (Nâbî/1108). Safânın sebepleri akıl diyârındadır fakat delilik vadisinin daha başka bir âlemi vardır (Nâbî/593). Tedbir sahilinde aklını destârından (sarığından) önce çözüp atmayan aşk deryasına dalmaya teşebbüs etmesin (Nedim/346).”*

Aşağıdaki beytinde tecrîd sanatı ile kendisini farklı bir kimse gibi gösteren ve aşkın delâleti (yol göstericiliği) ile vahdetin nurlarına batmış (boyanmış) fenâ ehli olarak tanımlayan 17. yüzyıl Tekke şairi Ümmî Sinân, bu fenâ¹⁸ hâlden geçip henüz fark¹⁹

¹⁸ Fenâ, tasavvufi terminolojide kulun nefsinden ve halktan fâni olması, onlara ait bilgisinin, hissini ve haberinin olmaması ve kalmaması demektir. Kul fenâ hâlinde nefsinden ve halktan gâfildir. Abdülkerim Kuşeyri, *Kuşeyri Risâlesi-Süflilerin İnanç ve Ahlakları*, (Çev. Dilaver Selvi), Semerkend Yay., İstanbul 2011, 201.

¹⁹ Ayırmak, ayırt etmek manalarına gelen fark, tasavvufi istilahta fenâdan sonra beşerî vasıflara dönen kimsenin kulluğunu yerine getirmesi için kesbine denir. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Otto Yay., 6. bs., Ankara 2014, 159. Bu hâl Kulluğu görmek; halkı Hak olmadan müşahede etmek

hâline dönemediğini ifade için “akla gelme” deyimini kullanmıştır. Akla gelme, beyitte “sağını solunu ayırt edebilecek, aklını kullanabilecek kadar kendine gelme” mânâsındadır. Beyitten ‘akılla aşka erilemez’, mânâsı belki çıkmasa da ‘aşkın hüküm sürdüğü yerde akıl söz sahibi olmaz’, hükmü çıkarılabilir:

*Vahdetin envârına ğark olduğundan aşkıla
Dahı akla gelmedi Ümmî Sinân divânedür (Sinân/52).*

Bir mülke aşk hükmetmeye başlayınca orada adalet sağlanmış demektir. Aşk derdi akla, cânâ, nefse ve tene hükmetmeye başlayınca âsâyış tam anlamıyla sağlanmış olmaktadır:

*Sürdi hükmin akla cânâ nefse tene aşk-ı derd
Adl u dâd oldı vücûdum kimseye güç kalmadı (Sinân/248).*

“Aşk askeri aklı, cânı, gönlü yağma kılmıştır (Sinân/136). Benim bu dünyâda oluşumun amacı nedir? Şayet ben aşk ile şehit olursam öldüğüm için tasa nedir? Ben yâr ile yâr olduğumda benim bu durumdan ağyâra ne? Yârin aşkının derdi hükmolununca buna akıl ne karışabilir? (Sinân/111). Yârin zülfünü boynuma hiç çıkmayacak şekilde takmışım. Onun kaşları mihrâbını kible eylemişim, başka bir kimseye taat kılmam. Ben onun vechine nazar kıldığımdan beri aklıma başımda bulamam. Ben dildârın aşkından vazgeçmem, (olacaksa) cânıma vedâ olsun (Sinân/112).”

Yüzyılın bir diğer Tekke şairi Sunullâh Gaybî akıl ve aşkın mâhiyetini anlayan, ikisi arasındaki farkı idrâk edebilen tâlibin akla kayıtsız kalıp aşka yaklaşacağı fikrini ileri sürer:

*Akl ile aşkı fark iden tâlib
Akla bî-gâne aşka hem-demdür (Gaybi/281).*

Vahdetin sırları akla kapalıdır. Akıl bu esrârı idrâk edemez. Vahdetin bu gizli sırlarını ancak aşka mahrem olanlar tadabilir:

demektir. Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, (Çev. Ekrem Demirli), İz Yay., 4. bs., İstanbul 2015, 433.

*Vahdet esrârı akla mübbemdir
Zevk iden bunu aşka mahremdür (Gaybî/281).*

Yüzyılın diğer Tekke şairleri Nakşî ve Niyâzî-ı Mısırî'nin düşünceleri ise şu şekildedir: “*Sevgili bana güzelliğini gösterince beni aşk zinciriyle bağladı, aklımı yağmaya verdi ve varlığını târumâr etti (Nakşî/194). Aklımı aldırıp aşk denizine düştüm. Gözümün yaşı Nil nehri gibi akar oldu (Nakşî/225). Dersi aklından alırsan sana delil olmaz, dersini Hak'tan al ki ilmin sana rehber olsun (Mısırî/175). Bu dünyânın hilesi akıl ile asla bilinemez (Mısırî/363). Aklın aslımı sorarsan akıl, seni seyr-i lâhûta gitmekten alıkoyan bir iptir (Mısırî/403).*”

18. yüzyıl Tekke şairlerinden Ünsî Hasan Şabânî, akıl aşk mukayesesi hususunda oldukça fazla söz söylemiş şairlerden biridir. Aşağıdaki beytinde akli hilekâr olarak tavsif eder ve dosta (Hakk'a) akıl da dâhil aşktan başka ulaşabilen bir yol olmadığını belirtir. Hakk'a ermek isteyen kimse akıl yöresine değil aşk iklimine doğru adım atmalıdır. Akıl hilekârdır, tuzak kurar ve Hak yolunun yolcusunu menziline eriştiremez:

*Akil yöresine gitme bu aşka uy eresin yâre
O dosta gayrı yol yokdur akl-ı mekkâra aldanma (Ünsî/377).*

Ünsî'nin akıl ve aşk mukayesesi hususunda diğer telakkileri ise şu şekildedir: “*Ben aklı çalık (illetli, noksan) bir kimse olmama rağmen maksûda aşk ile erdim (Ünsî/348). Bu yolun (aşkın) türlü türlü hâllerine akıl ermez. Ben aklı yolda bıraktım, ben artık aklı başında olmayan birisiyim (Ünsî/349). Aklımı dost aşkı yağma kılınca (bana) cünûn geldi. Esrûk divâneler gibi aşk zincirini sürümekteyim (Ünsî/430). (Sevgilinin) aşkı sevdâsı bu belâlı başıma düştüğünden beri akıl ile âşinâ değilim, bir garib divâne olup çıkmış durumdayım (Ünsî/251). Yârin aşkı aklı fikri tamamen yağma kılmıştır (Ünsî/489). Bana yoldaş olamayacak aklı bir yana bıraktım, dosta biryân olmaya yola aşk ile çıktım (Ünsî/500). Aşkın işine akıl ermez (Ünsî/453). Aşkımın manâsı akılla fikirle bilinemez. (Zaten) ben de aşkın gizliliklerine okuyup yazma ile ulaşmadım (Ünsî/483). Sırr-ı Hakk'a hiçbir*

akıl eremez, ona ancak aşk ile erilir (Ünsî/345). Bu dünyada aklını aşka fedâ edenler, ezel(günün)de dost yüzüne gözlerini dikip onun müptelası olanlardır (Ünsî/407). Aklını koyup divâne bir şekilde aşka uy; bu sayede seberde sana olunan atâdan haberdâr ol (Ünsî/335). Aşk, cân tahtına konarak oradan akla dair ne varsa temizler. Safâ-yı aşk günden güne ten safâsını terk ettirir (Ünsî/388)."

17. yüzyıl Saz şairlerinin en şöhretlilerinden Âşık Ömer, Divân şiirinden özümsemiştiği fikirleriyle aşağıdaki bendinde akıl ve fikri bir yana bıraktığını, fakr potasında piştiğini, aşkı dünya servetine tercih ettiğini ve bu alışverişinden de hoşnut olduğunu ifade eder:

*Akl u fikri koyup bir yana düştük
Kal olup pûte-i fakr içre piştik
Cihân varlığını aşka değiştik
Billâhî hoşnûduz bâzârımızdan (Ömer/425).*

18. yüzyılın ve Divân şiirinin son büyük temsilcisi addedilen şeyh Gâlib'e göre akıl, aşkın alabileceği menzilleri almaya muktedir değildir. Aşk ateşi, kemâle ermiş olanla pişmemiş olanı ayırt etmede mühim bir miyârdır. Nitekim bu ateş (aklı rehber edinen) varlık ehline (kendisine varlık izafe eden ham kimselere) set olur. O yüzden yola devam edemezler. Bu sebeple akıl Cibrî'li sidre-i muntehâda kalmış, daha öteye gidememiştir. Hakk'ı tanımada aklın ve akılla elde edilen bilginin son durağı orasıdır. Oradan ileriye sadece aşkı rehber edinenler ulaşabilir:

*Sedd-i reh olup âteş-i aşk ehl-i vücûda
Cibrîl-i hîred Sidre-i kurbetde zebûndur (Gâlib/300).*

Âşinâ (tanıdık, bildik) ve bigâne (yabancı, kayıtsız, ilgisiz) kelimelerinin tezatlı kullanımının dikkat çektiği aynı şairin aşağıdaki beytinde âşinâ kelimesi aynı zamanda ihâm-ı tenâsüp cihetiyle denize dalan (dalgiç) anlamında da kullanılmıştır. Aşk erbâbı (olan âşıklar) aşkı kendilerine rehber edinen kimselerdir. Beyitte belirtilmemiş olsa da akıl dümene benzetilmiş ve aşkın yelken açtığı rotada sadece ufak tefek manevralar yapabilmesi özelliğiyle aşk

karşısında ikinci plana atılmıştır. Beyitte geçen âşinâ ve bigâne kelimelerinden birincisi aşkı, ikincisi de akılı tedai ettirmektedir. “Bilen bilmeyen herkes (hakikat incisini elde etmek için) denizlere dalmaktadır.” gibi bir mânâ çıkarılabilecek beyitte akıl, aşk karşısında tahfif edilmektedir:

*Bigâne âşinâ yine ummâna dalmada
Erbâb-ı aşk aklına yelken degil midir (Gâlib/212).*

Yine Gâlib’e göre aşk ile ülfet eden kalp akılı ne yapacaktır? Nitekim rind (görünüşe ve dünyaya ehemmiyet vermeyip varlığı kendi iç dünyasıyla özümsemiş gönül ehli) olanlar katışık işlerden, içine hile karışmış şeylerden hoşlanmazlar:

*Neylesin akılı dil-i aşk-ülfet
Rind mağsûşdan olmaz mahzûz (Gâlib/334).*

Şayet (Makedonyalı Büyük) İskender câmdan mamül (olup içine baktığında kendisine yaklaşan düşmanı iki aylık mesafeden görmesini sağlayan küresiyle) gemi üzerine âynadan yelken açabilseydi dahi bu aşk okyanusunun dalgalarını kavramaya akılı ermezdi:

*Bu kulzüm-i aşkın eyleyemezdi akılı ihâta mevcelerin
Sikender açaydı keşti-i câm üstüne yelken âyineden (Gâlib/389).*

“Dünya hayatına dönük olan akılı ancak aşk kesada uğratabilir. Hırsız (akıl) ile mehtâp (aşk) hiç birbirleriyle uyuşabilir mi (Gâlib/254)? Gönülde aşk olunca orada akıl duramaz. (Gâlib/315).”

19. yüzyıl kadın şairlerinden Leylâ Hanım, bir muhammes-i mütekerririnde aşka dair hislerini akıl kaydından kurtulmuş bir eda ile dile getirir. Muhammesinin bazı bentlerindeki hissiyatı şu şekildedir: “Âlem aşk bezmi içinde ağlayan gözlerimi gördüklerinde benim âh u figânlarımı ayıpladı. Onlar gâliba benim parlak bir ay gibi olan sevdiğimi görmemişler. Benim dilberlerin yüzünün nûruna imanım vardır. Ben bugüne kadar kimsenin görmediği cinnet geçirmiş kimseyim. Benim bu şöhretim bî-akıl (akılsız) olmamla alakalıdır (Leylâ/123). Aşkımın helâk olduysam ben günahkâr değilim. Sevgilinin aşkının

fikriyle gönlüm her dem dertlidir. Bağırıtı çağırıtularla yakamı parça parça edersem yadırgamayın. Ben bugüne kadar kimsenin tesadüf etmediği cinnet geçirmiş bir âşığım. Benim nişânem akusuz oluşum (akla ehemmiyet vermeyişim)dur (Leylâ/123). Sevgili, cânıma gamzesiyle bin defa ok sapladı. Onun aşkıyla bu genç yaşında belim büküldü. Bu Leylâ'ya Allah (cc)'tan başka el uzatıp yardım edecek kimse yoktur. Ben 'aklını zâil eden bir âşik' diye şöhret bulmuş bir âşığım (Leylâ/123)."

Ümmî Sinân'ın halifelerinden Sıdkî'nin bir gazelini tahmis ettiği şiirinin aşağı aldığımız bendinde de yine aşkı akla yeğleyerek cânânının (Hak) elinden aşkın bâdesini içenin ebediyete kadar ayılmayıp akıl ve unvân istemeyeceğini dile getirir:

*Vech-i Hakk'ı görmege ey dil bugün âmâdesin
Râh-ı aşkında ümid-i vasl ile dildâdesin
Şöyle kim mahbûb olursa terk ider üftâdesin
Şol ki cânânın elinden içdi aşkın bâdesin
Ol ebed hiç bilmedi akl ile unvân istemez (Leylâ/128).*

Yüzyılın diğer kadın şairi Şeref Hanım'a göre aşkın yanında aklın varlığı kalmamaktadır. Akıl ve dayanma gücü birbiri ardı sıra kendisinden uzaklaşmışken gönlünde sadece sevgilinin aşkı bâkî kalmıştır:

*Gitdi birbirini takib iderek akl u şekib
Kaldı gönlümde fakat aşk-ı dilârâ bâkî (Şeref/440).*

"Aşk beni âleme rezil rüsvâ etmiş, fakat ben bundan haberdâr olacak kadar dahi kendimde değim. Sevdâ, olan aklımı dağıtmış da benim haberim yok (Şeref/359). Aşk ile divâne olmuş kimseler aklını başından dağıtmış ise bunlara ilişme. (Bunlar hâricinde) belâ-yı aşkı anlayan birileri var mı ki söyleşelim (Şeref/249)?"

B. Akıl-Aşk/Sevgili Münasebeti

Akıl kavramı, aşkın yanı sıra şiirin vazgeçilmez unsuru olan âşik ve sevgili mefhumlarıyla da yüzlerce beyitte ele alınmıştır. Aklın yer verildiği beyitlerin bazılarında aşk kelimesi doğrudan

zikredilmese de sevgili ve yüz, saç, göz, kaş gibi sevgiliye ait güzel-lik unsurları ayrı ayrı yahut bir bütün olarak işlenmiştir. Divân şirinde sevgili hurşid (güneş), mâh (ay), sanem (put), perî, melek gibi mefhumlara teşbih edilmiştir. Öyle ki benzetme yönü yahut benzetme edatı dahi kullanılmadan bu kelimeler zikredilerek istiare-yi musarraha (açık istiare) tarikiyle doğrudan sevgili kastedilmiştir. Bâkî'nin aşağıı dercettiğimiz beytinde sevgili, âşıkların sabrını zorlayıp aklını alan perî (kadar güzel)dir. Akıl, sevgilinin bu güzelliği karşısında çaresiz ve zayıftır, adeta yok hükmündedir:

*Sabr u karâr u akl alıcı bir perî imiş
Âdem sanurdum ol sanemi gerçi sûretâ (Bâkî/107).*

Sevgiliyi yine perîye benzetip onun güzelliği karşısında aklının başından gittiğini dile getirdiği aşağıdaki beytinde Bâkî, yine akıl sevgilinin aşkı yanında kaybolup giden bir nesneye benzetmiştir. Burada “akıl almak” deyiminin “güzelliğiyle büyülemek” manasını çağrıştırdığını da ifade etmek gerekir:

*İbrâmı gel ey sâkî-i gül-çihre ko sen de
Almışdur olan aklumuz ol şûb-ı perî-zâd (Bâkî/122).*

Fuzûlî, musammat bir gazelinin aşağıı dercettiğimiz beytinde aklının zâil oluşunu sevgilinin güzelliğine bağlamaktadır. Kendisini kınayanlar, sevgiliyi gördüklerinde bu hakaretlerinden ötürü son derece büyük bir pişmanlık ve utanç duyacaklardır. Beyitte Yûsuf Peygamber ve Züleyhâ arasındaki muhabbetin tedai ettirildiği söylenebilir. Nitekim Mısır kadınları Züleyhâ'yı önce ayıplamış, Yûsuf (as)'u gördükten sonra da onun güzelliği karşısında Züleyhâ'ya hak verip bu yaptıkları kınamadan ötürü pişmanlık duymuşlardır:

*Degüldüm men sana mâ'il sen itdün aklımı zâ'il
Mana ta'n eyleyen gâfil seni görgeç utanmaz mı (Fuzûlî/388).*

Nefî, yeni yetişme bir sevgilinin olan aklını aldığını belirttiği aşağıdaki beytinde sevgilinin bu aşkını oldukça hoşça giden yıllanmış bir şaraba benzetmektedir:

*Almışdur olan aklımızı bir büt-i nevres
Kim aşkı mey-i köhne gibi hûş-rübâdır (Nefî/267).*

Divân şiirinin 18. yüzyıl başındaki en büyük temsilcisi Nedîm'in aşağı dercettiğimiz beytinde sevgilinin nikâbı (örtüsü, yüzünü kapayan peçe) açılınca aklı zâil olup yüzüne (güzelliği dolayısıyla) bakamayan bir âşık tipi ile karşılaşırız:

*Nice nişânlayabilsin gözüm o mekkârı
Nikâbını açıcak akldan nişân mı kodı (Nedîm/317).*

Şeyh Gâlib, şarkı nazım şekliyle kaleme almış olduğu bir manzumesinin aşağı aldığımız bendinde ay yüzlü sevgilinin meclisinde onunla sohbet arkadaşı, onun ünsiyet meclisinin mahremi iken artık firâka ducâr olup hayrette kaldığını belirtir. Aşka giriftar olduğundan akla yabancı kalmış olduğunu da özellikle vurgular:

*Hem-dem iken her dem o meh-talata
Mahrem iken meclis-i ünsiyete
Âyine-veş şimdi düşüp hayrete
Akl ile bigâneyim âh âh âh (Gâlib/221).*

"Ey akıl, eğer âşğın derdine çâre varsa, zayıf gönlümü alan sevgilinin kim olduğunu söylerim (Gâlib/254). Aşkın (tesirli) ilacı olan aklımızı almıştır (Nefî/460). (Ey sevgili), aklımız, fikrimiz, kararımız ve sabrımız sana olan sevdamız yüzünde gittiyse gam değildir. Biz çaresiz bir durumda isek senin aşkınla bu hâldeyiz ve bundan da son derece memnunuz (Nefî/515)."

Ümmî Sinân, âşığı aklı ve cânından başka her şeyini terk etmiş kimse olarak tasvir ettiği aşağıdaki beytinde, âşğın akıl ve cânını da terk etmesi ile aşkının kemâle ereceği iddiasını taşımaktadır:

*Akl u cândan gayrı evvel nesi var âşıkların
Anı dabı dosta virmek yeg degül mi vardan (Sinân/188).*

Şeref Hanım'ın Ümmî Sinân'ın yukarıdaki beytiyle tevârüt yoluyla benzeştiği aşağıdaki beyti, sevgili uğruna her şeyinden vazgeçmeyi göze alan âşığı izah eder. Âşık aklını, fikrini ve sabrını

zaten tüketmiştir de sevgili uğruna cânını verme yahut ona cânını sunma işini de tamam edip her şeyiyle ve bütün benliğiyle sevgilinin hüviyetine (rengine) bürünme gayesine ulaşma idealini de gerçekleştirmek istemektedir:

*Tükendi akl u fikr ü sabr bir cân kaldı cânâna
Anı da eyleyim teslim alsın iş tamâm olsun (Şeref/397).*

16. yüzyılın en büyük Saz şairlerinden olan Karacaoğlan'ın terennüm ettiği aşk her ne kadar beşerî de olsa Barçın Yaylası'nda görmüş olduğu güzeller karşısında aklının şaştığını belirttiği aşağı aldığımız bendi, aklın aşk ile aynı yerde barınamayacağı fikrini taşıması ve diğer şairlerin akıl hususundaki umumî telakkilerine aykırı olmaması yönüyle kayda değerdir:

*Barçın Yaylası'nda üç güzel gördüm
Birbirinden üstün şıvga fidandır
Aklım şaştı garib belim büküldü
Kaşlar hilâl gözler âhu cerandır (Karacaoğlan/592).*

Yukarıda sevgilinin zuhûru ile aklının şaştığını belirtmiş olan Karacaoğlan, aşağıdaki bendinde yine sevgilinin tezahürü dolayısıyla aklının alındığını (onun güzelliğiyle büyüldüğünü, kendinden geçtiğini) ifade eder:

*Yanaklar dopdolu imiş gülinen
Aklım aldı serbest serbest salınan
Elin yâri yeşil geymiş alınan
Benim yârim sade geymiş bellidir (Karacaoğlan/590).*

17. yüzyılın kalburüstü Saz şairlerinden Gevherî, aklın dağılmasını söz konusu ettiği aşağıdaki bendinde aklın bu izâlesine sebep olarak âşğın perî (sevgili)ye bir kez bakış atmasını gösterir:

*Ol perîye her kim bir nazar kılur
Aklın cem'idemez dîvâne olur
Yokluktan el çeküp ganimet bulur
Envâr-ı hüsnünden bir kez alan bac (Gevherî/37).*

Gevherî, âşığın (sabrının tükenip dayanamayacak bir hâle gelmesi neticesinde) feryat edip aman dilemesi hâlinde sevgilinin adalet yolunu tutup güler yüz göstereceğini dile getirdiği aşığıdaki bendinde aklı aşkın yanında kaybolup gitmesi cihetiyle yine menfi olarak ele alır. Âşık her ne zaman sevgilinin ismini ansa (heyecan ve coşkununluğundan) aklını kaybedecek hâle gelir:

*Her kaçan ismini dilim yâd eyler
Akl u dil varını hep mezâd eyler
Güler yüz gösterüp adl ü dâd eyler
Feryâd idüp gelse âşık amâne (Gevherî/64).*

19. yüzyıl Saz şairlerinden Dertli de mecâzî sevgili için terennüm etmiş olduğu aşığıdaki beytinde güzellerin saçlarını çözmesi ile aklının perişan ve gönlünün aşk sırlarına ayân olduğunu belirtir:

*Çözdü hüblar zülfünü aklım perişân ettiler
Râz-ı aşka gönlümü halka nümâyân ettiler (Dertli/185).*

Sevgili için cân, gönül, akıl, idrâk ne varsa hepsi fedâ olmalıdır. Zaten âşığın sevgiliden başka herhangi bir varlığı, malı, mülkü ve hâsılı yoktur:

*Cân u gönül akl u fehim nisâr olsun maşûkaya
Pes âşıkun andan ayru dahı ne mülk ü mâlı var (Yûnus/54).*

Onu (Hakk'ı) sevenlerin aklı olmaz. Arada bir aklı başına gelmiş olsa da o kimse (âşık) her dem delidir:

*Seni sevenlerün ola mı akl
Bir dem usluysa her dem delidür (Yûnus/75).*

Her kime cânân gerekiyorsa o kimse cânından uzaklaşmalıdır. Sadece dünyâyı terk etmekle hiç kimse yârin vuslatını elde edemez. Dünyâ sarayında aklını ve cânını (sevgili yolunda) bir kenara bırakmayan bahtiyar olamaz. Bî-nişân ve lâ-mekân illerinde şâh olanlar aşk derdine giriftar olabilmüş kimselerdir. Aşkla zâr u

giryân olmayan cezâ gününde hiç şüphesiz âh u zâr içinde kalacaktır (Sinân/47). Diğer bir mutasavvıf şaire göre de akıl, sevgili yolunda adım atacak (şâlik)lar için yeterli ve geçerli bir vasıta değildir. Ona göre akıl, Hakk'ın sırlarına erişemeyip mat olur (Nakşî/288). (Bu hususta) akıl her ne hükmederse onun hilafı yapılmalıdır (Nakşî/199). İnsan aklı cüz'üdür, ilm-i Zât'ı ihâta edemez (Nakşî/199). Hakk'a vuslat dileyen akla yâr olmamalıdır. Kırdgâr (Allah), aklın bildiğinden münezzehtir (Nakşî/199).

Akl-Aşk/Sevgilinin Güzellik Unsurları

Aklın yer verildiği beyitlerin bazılarında aşk kelimesi doğrudan zikredilmese de sevgili ve yüz, saç, göz, kaş gibi sevgiliye ait güzellik unsurları ayrı ayrı yahut bir bütün olarak işlenir. Bu kısımda şiirde maşûk anıldığında muhakkak söz konusu edilen sevgilinin güzellik unsurlarından yüz (cemâl, vech, hadd, rûy, ruh, yanak, ârız, izâr, didâr, likâ), göz (çeşm), gamze (göz ucuyla bakış, yan bakış), kirpik (müje, müjgân, peykân), dudak (la'l, leb), hatt (yüzdeki ayva tüyleri), ben (hâl), saç (zülf, kâkül, gîsû, turra, perçem) ve akıl arasındaki münasebet üzerinde durulacaktır.

Akl/Göz

Göz, Divân şiirinde sözü en fazla edilen güzellik unsurlarından biri olup şehlâlık, mahmurluk, sarhoşluk ve öfke gibi sıfatları hâizdir. Sihir gücüne de sahip olan göz bir süzgün bakışıyla âşıkları teshir edebilmektedir.²⁰ Anlamın sevgilinin bu en mühim güzellik unsurlarından biri olan gözün üzerinde yoğunlaştığı aşağıdaki beyitte göz, kervanlara tasallut olan haramîlere benzetilmiştir ve akıl da bu çapulda sabır ve kararlar birlikte yağma edilen bir metâ mesâbesine indirgenmiştir:

*Gözlerûnı sabr u karâr u aklı târâc itdiler
Şol harâmîler gibi kim kâr-bâna girdiler (Bâki/213).*

²⁰ İskender Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, Kapı Yay., 15. bs., İstanbul 2007, 101.

Divân şiirinin Anadolu'daki kurucularından addedilen Ahmed-i Dâî'nin aşağıdaki beytinde de akıl çılgına dönmüş bir sûrette resmedilir. Buna sebep sevgilinin cadı gözleridir:

*Aklumu şeydâ kılur ol gözleri câzû-fîrîb
Gönlüme zülfin ider ol serv-i gül-endâmı dâm (Dâî/51).*

Yine Dâî'nin bir başka beytinde göz cadıdır ve akıl da onun yaptığı akın ve yağmalarla şeydâ olan/olacak, çılgına dönen/dönecek zayıf ve güçsüz bir unsurdur:

*Dilberâ câzû gözün cânımı yağmâ kılısar
Gönlüme gâret idüp aklumu şeydâ kılısar (Dâî/259).*

Bir diğer beytinde kara olarak tavsif edilen göz, istiâre-yi mekniyye (kapalı istiâre) cihetiyle cadı/büyücüye teşbih edilmiştir. "İsar/iser" gelecek zaman kipinin kullanılması, âşığın henüz büyülenmediğini ve aklının yerini deliliğe bırakmadığını göstermektedir; lakin bu çok yakındır ve olmak üzeredir:

*Ol kara göz ki beni sihri ile meftûn idiser
Zülf-i leylî-sıfat uş aklumu mecnûn idiser (Dâî/110).*

Fehîm aşkı âşık, cânı cânsız, akli da akılsız bir hale getirmeyen kimsenin sevgilinin gözünün kazâsının sırrına vâkıf olamayacağını ileri sürer:

*Vâkıf-ı râz-ı kazâ-yı çeşm-i yâr olmaz Fehîm
Aşkı âşık cânı bican hûşî bibûş itmeyen (Fehîm/622).*

Akıl/Gamze

Gözün alt ucunda görülen ve göreni mest eden hareket, yan bakış, göz süzme; çene ve yanaktaki hafif çukur manalarına gelen gamze, tasavvufî manâda idrâk edilen işaretler için kullanılır.²¹ Sevgilinin içerisinde binlerce anlam taşıyan bakışından neşet eden ve şiirde en fazla ok ve kılıca teşbih edilen gamze, aynı zamanda

²¹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, 142.

büyücü, cadı, fitneler koparan âfet ve belâdır.²² Akıl, sevgilinin gamzesinin sihirle uğraşan cadıya teşbih edildiği Bâkî'nin aşağıdaki beytinde sevgiliye meftun oluşuyla anılmaktadır. Bu bağlılıkta sevgilinin gamzesinin tıpkı büyü yapılacak kişinin saç telleriyle sihir yapan bir büyücü gibi akla oyun etmesi etkilidir. Akıl, gamzenin bu büyü ile artık sahibinde değildir. Aklın bağlandığı ve büyülendiği yerde gönül, çoktan sevdaya müptela olmuştur. Sevgilinin zincir gibi birbiri ardına dizilmiş kirpiklerinden çıkan oklar (sevgilinin âşığı mest eden gamzesi) gönlü aşk yüzünden kendini kaybetmiş çılgın bir âşığa çevirmiştir:

*Aklımı gamze-i câduları meftûn itdi
Gönlümü silsile-i mûları mecnûn itdi (Bâkî/405).*

Sevgilinin güzellik unsurları tahammülü yok eden bir belâ, akı öldüren bir zehir gibidir. Nedîm'in aşağıdaki beytinde akıl sevgilinin nazı, işvesi, kaş ve gözüyle yapmış olduğu işaret dolayısıyla ortadan kalkın, sahibinden uzaklaşın bir mefhum olarak ifade edilir:

*Feryâd ey kirişme amân ey nigâh amân
Zehr-i hîred belâ-yı tahammül müsün nesin (Nedîm/312).*

Aşağıdaki beytinde Leylâ Hanım sevgilinin gönlü kendine çekip hayrân eden gamzesinin aklını zâil ettiğini ve gönlünün her an yaralı, harâp ve bitap duruma düştüğünü belirtirken gamzeyi akli yok eden bir unsur olarak zikreder:

*Ol gamzesi fettân ideli aklımı zâ'il
Her labzada mecrûh u harâb olmadadır dil (Leylâ/175).*

Akıl/Saç (Zülf, Kâkül, Gîsû, Turra, Perçem)

Şiirde şekli, kokusu ve rengi itibariyle sayısız teşbih ve mecâza konu edilmiş olan saç, sevgilinin en fazla kullanılan ve ele alınan bir güzellik unsuru addedilmiştir.²³ Zülf, çokluğun ve taayyünlerin

²² Pala, *Divân Şiiri Sözlüğü*, 162.

²³ Pala, *Divân Şiiri Sözlüğü*, 384-385.

simgesidir. Gerçek Bir'in yüzü (zâtı) kesretle örtüldüğü gibi saç da yüzü örtmekte ve gizlemektedir.²⁴ Zülf, hiç kimsenin vâkîf olamadığı ve ulaşamadığı gaybî hüviyettir. Tasavvufta Allah (cc)'ın zâtı, esâsı, özü ve mâhiyetinden kinâyeye olarak kullanılır. Saç nasıl siyah ve karanlık ise Allah (cc)'ın zâtı da aynı şekilde bilinmemektedir, meçhûldür.²⁵ Saç, Zât-ı ahadiyetin sıfatıdır.²⁶ Saçın tasavvufî manâlarını da ayrıca vermemiz, şairlerin bu mefhumu çoğunlukla tasavvufî terminolojiye uygun ele almış olmaları dolayısıyladır.

Necâtî Bey'in dik başlı ve inatçı bir kimliğe büründürdüğü saç, Necâtî'nin aklının bildiğini kendisine unutturmuştur (Necâtî/234). Sevgilinin gül yanaklarında onun saçlarını dağınık bir şekilde gördüğünden beri miskin aklını dağıtmıştır (Necâtî/310).

Av şöleni mazmunu ile aklın tezerve yani sülüne (uzun kuyruklu ve bu kuyukları göz alıcı bir renge sahip kuş), zülfün de iri ve beyaz bir doğan kuşuna benzetildiği Bâkî'nin aşağıdaki beytinde sevgilinin (doğan gibi) saçlarının aniden açılmasıyla aklın tuzağa düşüşü canlandırılmıştır. Gösterişli tüylere sahip sülün kuşu hüviyetinde hile yapması ve tuzağa düşürmesi muhtemel unsur olan aklın sevgilinin saçı karşısındaki bu acziyeti beyitte özellikle işlenmiştir:

*Hümâyün-bâl açup şeh-bâz-ı zülfün
Tezerv-i aklı nâ-geh ala düşdi (Bâkî/427).*

Aşağıdaki beyitte tecrîd sanatı ile kendisine seslenen şair, sevgilinin saçlarının derdine düşmemesini öğütlerken aklı başında olan birinin bu dert ile aklını dağıtabileceği ihtimalini dile getirmektedir:

*Zülfi endişesine varma sakın ey Bâkî
Anda mecmu ileden aklı perîşan getürür (Bâkî/183).*

²⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, 286.

²⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, 398.

²⁶ Ağâh Sırrı Levend, *Divan Edebiyatı-Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar*, Enderun Kitabevi, 4. bs. İstanbul 1984, 45.

Şeyhülislâm Yahyâ da aşağıdaki beyitlerinde sevgilinin saçları dolayısıyla aklını dağıtan bir âşık kimliğine bürünmüştür. Sevgilinin dağıntık siyah saçları zihnin ve fikrin dağıntıktan kurtulup da tek bir noktada toplanmasına engel olmaktadır. Gönül erbâbı (olan âşıklar) nazik bedenli sevgilinin kâkülünün dağılmasıyla akıllarını bir daha toparlanamayacak şekilde dağıtıp perişan bir vaziyette kalırlar:

*Aklum tagıdur zülf-i siyehkâr-ı perişân
Cem'iyet-i hâtır mı kor efkâr-ı perişân (Yahyâ/161).
Tagıdup aklın perişân-hâl olur erbâb-ı dil
Her kaçan kim kâkülün tagıtsa ol nâzûk-beden (Yahyâ/173).*

Nefî, akıl ve aşk mukayesesini yaptığı aşağıdaki beytinde âşk hâlinin baskın geldiği durumlarda sevgilinin zülfünün tuzağına düştüğünü, akla uyduğu demlerde ise acınacak bir vaziyette kararsız ve başıboş dolandığını ifade eder. Burada elbette aşkı yeğlemektedir. Saç ile tuzak münasebetini saçın ipe benzemesi dolayısıyla sağlamıştır:

*Âşık olduk dâm-ı zülf-i yâre düştü gönlümüz
Akla uyduk bir garib âvâre düştü gönlümüz (Nefî/477).*

“Cünûn sevdâsı sevgilinin saçının zincirine halka oldu. (Aşk ile elde edilen bu) delilik, akıl zincirinin kendisine imrendiği bir bâle erişti (Nâilî/381). Aşkınla bana dîvâne oluş eğlencedir. Anber kokulu saçların aklımı perişan etmiştir (Leylâ/228). Gönlüm sevgilinin siyah saçlarının zincirine esir oldu. Onun gözleri ise akıl almada çok mâhir bir sibirbazdır (Leylâ/279). Zincire benzeyen siyah saçlarının kokusu gece gündüz aklımı yağmaya verir. Bu sebeple her daim cünûn talimi yaparım (Leylâ/286).”

Sabrı tüketip akli dağıtan yine saçtır ve Gâlib'in “perçemin” redifli gazelinin aşağı aldığımız beytinde perçem olarak ifade edilmiştir. Perçem, alna düşen kısa saç demeti, kahkül mânâsına gelmektedir:

*Sabr u hûşun târümâr etmiş tâğutmuş aklını
Gâlib-i bi-tâbdan dahı ne ister perçemin (Gâlib/349).*

Akıl/Dudak

Dudak, şiirde üzerinde en fazla durulan güzellik unsurlarından biri olup yuvarlaklığı, rengi, darlığı, görünüşündeki güzelliğiyle şairlerin fikir ve hayâl dünyasını canlandırmada ve çeşitlendirmede önemli bir yere sahiptir.²⁷ Necâtî, sevgilinin güzellik unsurlarından dudağı konu ettiği aşağıdaki beytinde aklı bîçâre olarak tavsif etmiş ve sevgilinin dudağının fikrinin (dahi) o çaresiz (aklın) temelini kökünden yıkarak harâbeye döndürdüğünü dile getirmiştir:

*Aklım esâsın eyledi fıkır-i lebin harâb
Başdan çıkardı âbir o bî-çâreyi şarâb (Necâtî/54).*

Divân şiirinde la'lin dudak yerinde kullanılması yaygın bir klişe (mecâz-ı örfî) hâline gelmiştir.²⁸ Bâkî'nin aşağıdaki beytinde mecliste içki sunan bir sâkiye teşbih edilmiş olan la'l (dudak), bu sûretle değerlendirilmiştir. Dudağın sunmuş olduğu bu şarap akla cilâ, kalbe safâ ve ruha gıdadır. Burada aklın menfi kullanılmadığını ayrıca belirtmek gerekir:

*Aşk ehline şol câmu sunar sâki-i la'lün
Kim akla cilâ kalbe safâ rûba gıdâdur (Bâkî/166).*

Akıl/Hatt

Yüzdeki ayva tüyleri, yeni çıkmaya başlamış ince sakal manalarına gelen hatt, tasavvufta gayb âlemine, “varlık mertebelerinin en yakını olan âlem-i ervâhın taayyununa” işaret eder.²⁹ Hatt, Allah (cc)'in vechinin taayyünüdür.³⁰ Sevgilide hatt belirmesi, bahâr olan yüzünün son bahâra tebeddül etmesini temsil ettiğinden istenmeyen

²⁷ Pala, *Divân Şiiri Sözlüğü*, 285.

²⁸ Cemal Kurnaz, *Hayâli Bey Divanının Tablîli*, Kurgan Edebiyat Yay., Ankara 2012, 115.

²⁹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, 159.

³⁰ Tahir Üzgör, *Türkçe Divân Dîbâceleri*, Kültür Bakanlığı Yay., 1. bs., Ankara 1990, 177.

bir tutum olarak dile getirilir.³¹ Hatt (yüzde belirmeye başlayan ayva tüyleri) sevgilinin (herkesin anlayamayacağı bir mâhiyette olan sırlı ve müphem) güzelliğinin kitabı için herhangi bir açıklama yapmaz ise sevgilinin cemâlinin şerhine aklın idrâki erişemeyecektir:

*İdrâk-i akl erişmeye şerb-i cemâline
Hat yazmaz ise hâşiye hüsnün kitâbına (Necâti/364).*

Akl/Hâl (Ben)

Manası yüzdeki ben demek olan hâl, tasavvufta “hakîki vahdet noktası, gayb âlemi, Hakk’ın mutlak gayb ve bilinemez hüviyeti” olarak kullanılır. Ben noktanın, nokta da Allah (cc)’in simgesidir.³² Sevgilinin gamzesi âşıkın aklını alırken hatt ve hâli (ben) de gön-lünü zaptetmektedir. Nitekim güzellik ülkesinin kaidelerince kim nereyi alırsa orası onun olmaktadır:

*Aklımı gamzen aldı dil ü cânı hatt u hâl
İklîm-i hüsn içinde alan alanın gibi (Necâti/438).*

Akl/Kirpik (Müje, Müjgân, Peykân)

Kirpik şiirde âşığın kalbine saplanmaya muntazır ok gibi göz kapaklarına saf saf dizilip yerine göre kılıç yerine göre de hançere teşbih edilir.³³ Sevgiliden gelen ve âşığın sinesine saplanarak onu yaralayan ok olarak düşünülür. Tasavvuf ıstılahında ise ilâhî himmet gereği sâlikin amellerini ihmâl etmesi ve bu sebepten ötürü Hak’tan perdelenmesidir.³⁴ 17. yüzyılın en önemli Saz şairlerinden Gevherî’nin aşağı aldığımız bendi, sevgilinin kirpikleri dolayısıyla âşığın aklının yağmalanmasını belirtmektedir. Divân şiirinde olduğu gibi Saz şiirinde de kirpik oka teşbih edilmiş, hatta bu kullanım mecâz-ı örfî hâlini alarak “tır/ok” denilince akla doğrudan kirpikleri getirmiştir. Aklın yağmalanmasına bâis, sevgilinin cânâ ve ciğere işleyen okları (kirpikleri, bakışları)dır.

³¹ Pala, *Divân Şiiri Sözlüğü*, 196197.

³² Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, 155.

³³ Pala, *Divân Şiiri Sözlüğü*, 276-277.

³⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, 260.

*Aklım yağmaladı evvel nazarda
Tır-i müjgânları geçmek çiğerde
İnce miyânında zerrin kemerde
Hançer bele bel hançere uygundur (Gevheri/378).*

C. Akıl-Aşk/Mey (Şarap), Câm (Kadeh), Sâkî (İçki Sunan Kişi) Gibi Mecâzlar

Tasavvuf edebiyatında meyhâne dergâh, şarâp (ilâhî) aşk ve feyz, pîr-i mugân da bu aşk ve feyz şarabının dağıtıcısı olan mürşid-i kâmilî sembolize etmiştir.³⁵ Şarap (mey, bâde), kadeh (peymâne, câm), sâkî (muğ, muğbeçe), meyhâne (meykede) gibi unsurlar şiirde alegorik mahiyette kullanılmış, bu kelimelerin geçtiği yerlerde ekseriyetle tasavvufî bir düşünce izah edilmeye çalışılmıştır. Bâkî'nin aşağıdaki beytinde mecliste içki sunan sâkî, dudağın kendisine benzetileni (müşebbehünbih) yapılmıştır. Sâkî olarak teşhîs edilen (kişileştirilen) dudağın sunmuş olduğu bu şarap akla cilâ, kalbe safâ ve ruha gıdadır.

*Aşk ehline şol câmı sunar sâki-i la'lün
Kim akla cilâ kalbe safâ rûba gıdâdur (Bâkî/166).*

(İlâhî) aşk şarabı küpünün hafifçe çalkalanması neticesinde kadehlere doldurulan şarap, (daha) ilk yudumda akıl ve şuuru yok edebilecek bir tesire sahiptir:

*Hum-ı ıskun şarâb-ı nîm cûşu
Yakar evvel kadehde akl u hüşu (Nâilî/464).*

İlâhî aşk şarabı âkılı (aklı ön planda tutup aşkı hesaba katmayanları) doğru yola ulaştırır, âşıkları da bahtiyar eder. Gönüllerde gama dair zerre kadar (dahi) toz bırakmaz, bütün kasaveti alır götürür:

*Mey âkılı irşâd eder âşıkları dilşâd eder
Seyle verir berbâd eder dillerde koymaz gerd-i gam (Nefî/163).*

³⁵ Abdülbaki Gölpınarlı, *Tasavvufî Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İnkılâp Yay., İstanbul 2015, 254.

Diğer değerlendirmeler şu şekildedir: “*Aklın âfeti aşk, rûhun rahatı sücüdür (şarap). (Dâi/225). Ey sâki, bâdeyi getir ki meclisimiz hararetlensin, şenlensin. Aklımızı bir kenara bırakıp aşk ile olalım (Dâi/243). Ben aşk sarhoşuyum, benim akılla işim yoktur. Akla bir iki defa benden irak (uzak) olmasını söyledim (Necâti/335). Aşk şarâbını kadehinin sarhoşuyum. Aklın miktarını [(ölçüsünü, değerini (yani değersizliğini)], aşk yanında anlamsız oluşunu) dile getirmede gerçeği söylemekten çekinmem (Nefi/502).”*

D. Akıl-Aşk/Aristo, Eflâtûn, İbn Sînâ

Tetkik edilen divânlarda şairler akıl ve aşk mefhumlarını bir arada kullandıkları beyitlerin bir kısmında Eflâtun, Aristo, İbn Sînâ gibi bilgisi ve akli ile temayüz etmiş olan tarihî şahsiyetleri de telmih unsuru olarak zikretmeden geri durmamışlardır. Bu şahsiyetler tarihte her ne kadar ilim, irfân ve zekâ ile temayüz etmiş olsalar da aşkın tebcil edilip aklın tahkir edildiği beyitlerde küçümsemekten yakalarını kurtaramamışlardır.

Fehîm, yüz binlerce Eflâtûn aklının divânesi olacağı aşk âlemi olduğunu iddia ederek akli ve onun temsilcisi olan Eflâtûn’u küçümseyip kendisini aşkıyla öne çıkarır. (Fehîm/470). Bir başka beytinde aşk sebebiyle akli başından gitmiş olan gönlünün aşk mektebine üstâd olup Aristalis’in (Aristo) aklını deliliğin talebesi yaptığını ileri sürer (Fehîm/678). Aşağı dercettiğimiz beytinde ise Mecnûn’un aşk ile maksadının sahiline ulaştığı lakin Eflâtûn’un akla uyararak hayret denizinde boğulmuş olduğu fikrini serdedir:

*Havâ-yı aşk ile Mecnûn kenâr-ı maksada irdi
Uyup akla Felâtûn gark-ı bahr-ı hayret olmuşdur (Fehîm/408).*

Bâkî de benzer düşüncelerle varlıktaki şeylerin künhünü ve hakikatlerini akılla bilen/bilmeye çalışan filozofların en seçkinlerinin dahi aşk mektebinde ders alan yeni yetme çocukların (aşk yolunda mübtedî kimselerin) seviyelerine ulaşamayacaklarını dile getirerek akli aşk karşısında tezyif eder:

*Hakîm-i feylesôf oldu velî pîr-i hîred olmaz
Muallim-hâne-i aşkuñ dahı tıfl-ı nev-âmûzı (Bâki/429).*

19. yüzyıl kadın şairlerinden Şeref Hanım da aşağıdaki beyitlerinde aklı ile temayüz etmiş Eflâtun'u ve dolayısıyla aklı tahfif etmektedir. Aşkın yağması (akınları, istilas) bir anda birçok Eflâtûn (gibilerinin) aklını yağmalamış, perişan etmiştir:

*Bir demde gönül eyledi târâc u perişân
Çok akl-ı Felâtûnları yagmâ-yı mahabbet (Şeref/324).*

Aşkın ileri derecedeki tesiri, muhabbet selinin coşkun akışı sadece kendisinin değil nice Eflâtûnlar'ın aklını dağıtmıştır:

*Ben değil nice Felâtûn'un tagıtdı aklını
Cûşîş-i seyl-i mahabbet kesret-i sevdâ-yı aşk (Şeref/356).*

Nâilî vecd ve hâli ön plana çıkardığı, ney ve mûsikînin aslında amaç değil sadece bir araç ve Allah (cc)'in kudret ve azametini temâşâyâ matuf oluşunu/olması gerektiğini hatırlatmaya yönelik aşağıdaki beytinde sûfî şahsında dini şekilden ibaret görenleri ve yapılan işlerde esas gayeyi unutanları tenkit eder:

*Ne anladun bu semâ u bu nâydan sûfî
Bu tekyede sana hiç vecd ü hâl gelmedi mi (Nâilî/360).*

Devamında ise haddini aşan aklın, Eflâtûn'un aşk meclisine vardığında (yaptığından utanarak) bin türlü utanç ve mahcubiyetle döndüğünü ifade eder. Yukarıdaki beyitle irtibatlı olarak, akıl da dini şekilden ibaret görenler gibi esas gayeyi unutmuş ve küstahlık ederek aracı amaç edinmiştir. Beyitte dikkat çeken bir husus, Eflâtûn'un şairlerin umumi kanaatinin aksine aklın değil de aşkın mümessili addedilmiş olmasıdır. Bu yönüyle nadir beyitlerden biridir denilse sezadır:

*Varınca bezm-i Felâtûn-ı ıška akl-ı fuzûl
Hezâr şerm ü hacâletle lâl gelmedi mi (Nâilî/360).*

Sadece Nâilî'nin aşağı dercettiğimiz beytinde aşk ve akılla

münasebettar olarak zikredilmiş olan Ebû Ali Sînâ (meşhur künyesiyle İbn Sînâ) (ö. 428/1037) da tıpkı Aristo ve Eflâtûn gibi değerlendirilip aklın mümessili olarak ‘efsane söylemesi’ cihetiyle tenkit edilmiştir. Beyitte İbn Sînâ’nın karşısına çıkartılmış zât ise Ebû Saîd-i Ebü’l-Hayr (ö. 440/1049)’dır. İbn Sînâ ile mektuplaştığı, bir şekilde görüşüp fikir teatisinde bulunduğu ve İbn Sînâ’nın kendisi için: *‘Benim bildiklerimi o görüyor.’* dediği Ebû Saîd, tekke âdabını tespit etmiş ve tertip ettiği semâ meclislerinde terennüm ettiği âşıkâne rubailerini ile şöhret bulmuş Horasanlı mutasavvıftır. İbn Sînâ’nın bu sözüne mukabil: *‘Benim gördüklerimi o biliyor.’* diyerek hakikate keşif ile de akılla da ulaşılacağı mesajını vermiştir.³⁶ İbn Sînâ, sûfi denilen pek çok kişi kadar mutasavvıf bir şahıs olmasına rağmen, şairlerce kuru akılcılığın temsilcisi kabul edilmiştir.³⁷ Beyitte yukarıdaki nokteye işaret edilmiş olup aşkın temsilcisi Ebû Saîd, aklın temsilcisi olan Ebû Ali ile mukayese edilmiş ve aşk, akla yeğlenerek Ebû Saîd üstün tutulmuştur. Şairlerin aklın temsilcisi olarak gördüğü ve Batı dünyasında Avicenna olarak bilinen, ‘doktorların kralı’ unvânını haiz İbn Sînâ gibi büyük bir filozof,³⁸ Schimmel’in görüşlerine mutabık olarak aklın temsilcisi addedildiğinden akla kıymet vermesi hasebiyle beyitte tezyif edilmiştir:

*Gûş et ki bizdedür haber-i Bû Sa’id-i ışk
Eş akl-ı Bû Ali bize efsâne söyleme (Nâili/445).*

3. Akıl-Âşık Münasebeti

Şairler aşk adını anmadan âşık hüviyetinde şiir terennüm ederek de aşk ve akıl mukayesesi yapmıştır. Âşığın olduğu yerde aşkın olamayacağından hareketle bu beyitleri de çalışmamız kapsamında değerlendirdik. Âşıklar, kendilerini aşktan menetmek isteyen

³⁶ Tahsin Yazıcı, “Ebû Saîd-i Ebü’l-Hayr”, *DİA*, İstanbul 1994, C. X, 220-221.

³⁷ Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, (Çev. Ergun Kocabıyık), Kabalık Yay., 3. bs., İstanbul 2012, 38.

³⁸ Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, (Çev. Ali Ünal), İnsan Yay., 8. bs., İstanbul 2016, 35-70.

kimseleri gayelerinin önünde en büyük engel addettiklerinden akıl silahını kuşanıp mantık zırhına bürünerek âşığa ve onun müptelası olduğu aşka saldıran zâhid ve vâiz gibi tipleri de burada ele almaktan sarf-ı nazar etmedik.

A. Akıl-Âşık/Sevgili

Bir tahmisinin merâsim perdesini üzerinden atmış cünûn ehli kimselerden olduğunu ifade ettiği aşığı dercettiğimiz bendinde Nâbî, akıl kaydının kendisine zerre kadar meşakkat vermediğini dile getirir. Kendisini âşık hüviyetinde öne çıkaran Nâbî, aynı zamanda aşk meydânında divâne bir âşık olarak boy gösterdiklerini söyler. Muhabbet meydânında öyle bir divânedirler ki melâmete uğrayan, aklını yitirip çöllere düşmüş olan Mecnûn (Kays) içlerinde en akıllısı kalmaktadır:

*Âşüftelerüz perde ber-endâz-ı merâsim
Yek-tavr-ı cünûnuz ne bahâr u ne mevâsim
Kayd-ı hıred olmaz bize yek zerre mezâhim
Meydân-ı muhabbetde şu divânelerüz kim
Mecnûn-ı melâmet-zede en âkulumuzdur (Nâbî/173).*

Aşağıdaki beytinde, divâne (bir âşık) olarak akli terk etmenin huzuru bulmada en önemli etken olduğunu dile getirir. Bu hükme, (aşkından) çılgın(a dönmüş) gönlü ile yapmış olduğu fikir alışverişleri neticesinde varmıştır:

*Nâbiyâ terk-i hıred vâsıta-i râhat imiş
Katı çok meşveret itdüm dil-i divâne ile (Nâbî/1043).*

Fehîm-i Kadîm, sevgilinin ilk bakışta kendisini akıl gamından kurtarmış olduğunu belirtirken akli, rahatsızlık veren ve istenmeyen gam ile birlikte kullanmıştır:

*Evvêl bakışda itdi gam-ı akldan halâs
Bihûşi-i nigâh ile def-i gam eyledük (Fehîm/536).*

Saz şairlerinden Karacaoğlan'ın ela gözlü yârine hitap ettiği

aşağıdaki bendinde âşkın aklının alınması yani sevgilinin güzelliğiyle büyülenmesi için sevgiliye kendisi gibi bir âşık gerektiği fikri ileri sürülür. Burada âşık şairin muhatabı, maşûk da kendisi olarak öne çıkmaktadır:

*Behey ala gözlü dilber
Sana bir ben gerek bir ben
Âşkın aklın almağa
Sana bir ben gerek bir ben (Karacaoğlan/522).*

B. Akıl-Âşık/Zâhid, Vâiz, Nâsîh, Hâce Gibi Dinî-Edebî Tipler

Zâhid ve aynı amaçla zikredilmiş olan vâiz, hâce, nâsîh vs. tipler edebiyatta ham sofû, olgunlaşmamış, pişmemiş, hâm ruhlu, dinin aslından ve özünden habersiz şekilci ve zâhirperest kimseyi temsilen sık sık şiirlere konu edilmiştir.³⁹ Dini katı bir sertlikte yaşayan kim-seler için ‘zâhid-i bârid’ tâbiri kullanılmıştır.⁴⁰ İster Divân şiiri, ister Halk yahut Tekke şiiri olsun fark etmez, şiirde dini şekilden ibaret gören, sadece ibadetle cenneti kazanacağına inanan ve âşkın künhünü idrâk edemeyen kimse olarak menfi bir şekilde telakki edilen zâhid, vâiz, hâce, imam gibi tipler de incelenen divânlarda aşk ve âşık kavramlarıyla birlikte ele alınarak aşk ve âşğın karşısında tenkit edilmiştir. Dertli’nin aşağıdaki beytinde vâiz, hakiki âşıkların sırlarına aklının eremeyeceği görüşüyle işlenir. Olumsuz bir tip olan vâizin akılla telaffuz edilmesi, her iki kavramın da şiir dilinde olumsuz çağrışımlar uyandırdığına işaret etmesinden olsa gerektir:

*Gerçi çok sözler bilirsin vâiz ammâ n’eyleyim
Aklın ermez âşık-ı sâdikların esrârına (Dertli/76).*

Ümmî Sinân’ın aşağıdaki beytinde, Dertli’nin âşkın ve âşğın sırlarına vâkıf olamayacağını iddia ettiği vâiz tipinin yerini zâhid tipi almıştır. Zâhidin akli aşk ehlinin ahvâline eremeyeceğinden onları

³⁹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, 389.

⁴⁰ Cebecioğlu, *Tasavvuf Deyimleri*, 539.

âşıkların yağmasına (ermiş oldukları makâm ve hâllerde elde ettikleri manevî hediyelerin taksimine) davet etmemek lazımdır:

*Gelmesün din zâhîde aşk ehlinin yağmasına
Döymez aklı ehl-i derdin devr-i külhândur yanar (Sinân/49).*

Aşağıdaki beytinde zâhîdi aklın ve kendisini de aşkın mümesili gören Necâtî, aşkla yoğrulduğu için kendisini akıllı, akılla müftehir olduğu için de zâhîdi deli (akılsız) addeder: “Ey (dini sadece şekilden ibaret gören) zâhid! Eğer ayıp ve hüner aşk ve akılla ise (bunlara göre belirleniyorsa) sana akıllı bana da divâne demesinler. Ben aşk ile olduğum, sen de aklının peşinden gittiğin için (aslında) sen deli hükmündeyken ben de akıllı olmaktayım.”

*Zâhidâ ayb ü hüner aşk ile akl ise eğer
Ne sana uslu desinler ne bana divâne (Necâtî/379).*

Zâhid ve vâiz tiplerine şiirlerinde en fazla yer verip onları tenkit etmekten geri kalmayan Fuzûlî, tecrîd sanatından istifadeyle kendisine hitap ettiği aşağıdaki beytinde zâhidlerin akıl davasını gütmelerinin kendilerine bir fayda sağlamayacağını belirtir ve onları ceahâletle itham eder. Bu ithamına, onların aşk zevkini inkâr etmelerini dayanak yapar:

*Ey Fuzûlî zâhidler da'vâ-yı akl eyler ne sûd
Nefy-i zevk-i ışkdur ceblîne ayn-i itirâf (Fuzûlî/272).*

4. Âkıl (Akıllı Kimse)/Aşk Münasebeti

Âkıl mefhumu şiirlerde ‘akıllı kimse’ anlamında sıfat vazifesi görmekle birlikte tıpkı âşık, rakîb, zâhid, vâiz gibi bir tip olarak da işlevselliğe sahiptir. Âkılın bir tip olarak tasavvuru, ekseriyetle menfi kullanıldığı durumlarda ortaya çıkar. Beyitlerde akıl kavramının Arapça ism-i fâili olarak âkıl (akıllı) kelimesinin yanı sıra “akl ehli, erbâb-ı akl, ehl-i hîred” gibi terkipler de zikredilmiştir. Hepsinin ortak noktası aşkı değil de akli tercih etmiş olmalarıdır.

Âkil ve âşık mukayesesinin yapılıp âşığın tebcil edildiği Mısrî'nin aşağıdaki beytinde, âkılın (akıllı kişinin) aklının ötesine geçemediği, aklının ötesini fersah fersah arşınlayıp idrâk eden âşığın ise akıllı kimselerce anlaşamadığı ve bu yüzden de deli yahut inkârcı olarak nitelendirildiği belirtilmektedir:

*Âkılun mîzâmı aklun mâverâsın almadı
Âşıkun âkullar içre adı mülhid ya deli (Mısrî/373).*

Yûnus Emre, Hakk'ı sevenlerin akli kalmayacağını, arada bir akli başına gelecek olsa da o kimsenin (âşık) her dem şeydâ (çılgın) olarak ömür süreceğini belirtir (Yûnus/75). Bir başka beytinde dostunun (Hak) kendisini deli kılıp aklını fikrini aldığını, lakin hayâlini gözünde bıraktığını söyler. Yûnus her dem dostun (Hakk'ın) cemâlini arzulamaktadır (Yûnus/119). Aşk kendisini kana bulamıştır, âkil da değildir dîvâne de değildir. Aşk Yûnus'u varlığından sıyrarak kendisini bilemez bir hâle (fenâ makâmı) erıştirmiştir:

*Ben yürürem yana yana
Işk boyadı beni kana
Ne âkilem ne dîvâne
Gel gör beni ışk neyledi (Yûnus/423).*

Ahmed-i Dâî'nin aşağıdaki beytinde sihirle iştigal eden fettan bir büyücüye teşbih edilen göz, bin akıllıyı bent edip çaresiz bırakmaya muktedirdir. Bin âkil bir göz karşısında zebûn olmuştur:

*Câzû gözün ki sibr ile ol ayn-ı fitnedür
Bin âkılı zebûn ide bir çeşmi bend ile (Dâî/86).*

Aşağıdaki beytinde Fuzûlî, âşığın sevgiliyi sevdiğinin hücceti (göstergesi, ona olan sevgisinin delili ve derecesi) olarak cünûnu miyâr kabul eder ve sevgilinin güzelliğinin mahiyetini akıl ehlinin hiçbir zaman idrâk edemeyeceğini belirtir:

*Sana âşıklıgumuzdur bize bürhân-i cünûn
Hüsne akl ehli mukayyed olabilmaz mutlak (Fuzûlî/274).*

Aşk, âkil olanları çılgına çevirir, bazen aşağılara düşürür bazen

de yücelere çıkarır. Aşk, her hükmünü icra eden şânı yüce bir sultandır:

*Âkılları şeydâ ider geh pest ü geh bâlâ ider
Her hükmünü icrâ ider sultân-ı âli-şân-ı aşk (Şeref/358).*

Bâkî, bir beytinde âşık kimliğiyle karşımıza çıkar ve kendi zayıf bedeni ve solgun yüzü dururken Mecnûn'un yüzünü divâne diye yazan kimsenin aklının olmadığını ileri sürer (Bâkî/231). Şeyhülislâm Yahyâ, âşkıandan ötürü mahzun olanların bir gün şâd olacaklarını ve muhabbetin bu çılgın âşıklarının birçok âkılı yola getirmek sûretiyle susturacağını ifade ederken âkıl olanları âşıklar karşısında küçümser görmektedir:

*Bir gün gele kim şâd ola mahzûn-ı mahabbet
Çok âkılı ilzâm ide mecnûn-ı mahabbet (Yahyâ/40).*

Pîr-i mugân, ve duhter-i rez kelimelerini alegorik kullandığı aşağıdaki beytinde ise pîr-i mugânın (içki dağıtan, aşkı Hak'tan alıp müridânına taksim eden mürşid) semtine âkıl varan gönül ehli kimselerin âşık olarak döndüğünü iddia ederek âşık tipinin âkil tipinden fevkalade yüce bir mertebede oluşuna vurgu yapar:

*Benzer ey pîr-i mugân rez-duhterine bulaşur
Küyuna `âkıl varan erbâb-ı dil şeydâ gelür (Yahyâ/74).*

Sabırlı bir âkıl iken yârin gözlerini temaşa ile sabrını yitirip aklını kaybeden bir edâ ile aşağıdaki beyti terennüm eden Necâtî, âkıllıktan âşıklığa tebeddülüne sebep olarak sevgilinin büyüleyici (güzellikte olan) gözlerini gösterir:

*Âkıl-i sâbir idim `âşık-ı şeyda kıldı
Yüz urup yalvarın ol gözleri sahbâra meded (Necâtî/171).*

Bir başka beytinde kemende benzettiği zülf, bütün insanları akıllı yahut deli ayrımı gözetmeden yakalamaktadır ve kendi gönlünün bu belâ bendinden kurtuluşu mümkün değildir (Necâtî/247). Aşağıdaki beytinde de gerçek âkılın sevgilinin aşkıyla çılına dönen âşıklar olduğunu belirtir. Her kim uslu (akıllı) ise

sevgilinin saçının zincirini elinden bırakmaz. Beyitte saçın zincire teşbihi ile delilerin zincire bağlanması tedai ettirilmiş, aşkıandan delirmiş kimselerin aslında akıllı ve şairin akıllı diye tavsif ettiği kimselerin (sevgiliye olan sınırsız sevdâları sebebiyle) zincire bağlanacak kadar çılgın/deli olduğu ileri sürülerek söze bilinçli bir paradoks çeşnisi ilave edilmiştir:

*Şu divâne durur âkil k'ola aşkınla şeydâ ol
Saçın zencirini komaz elinden her ki usludur (Necâti/212).*

“(Sevgilinin) kâfir (siyah, örten) perçemi birçok âşğın akıl kale-sini muhasaraya almış (Gâlib/325). (Ey sevgili), âlemde nâmımız âkil iken hayâlin aklımı çaldığından beri bize artık deli demeye başladılar (Leylâ/311). Aşkınla bana divâne oluş eğlencedir. Anber kokulu saçların aklımı perişan etmiştir (Leylâ/228). Ey sevgili, sen saçı leylâya (Leylâ saçlıya/siyah saçlıya) birçok âkil mecnûn (deli/ (Kays)/Mecnûn) olur. Senin saçlarının zincirinden beni kim kurtarabilir? Görüp çılgına dönmektense, seni görmemek daha iyidir (Leylâ/151).”

5. Akıl Aşk Karşısında Müspet Telakkisi

Akıl kavramı divânlarda tek başına kullanıldığında elbette ki birçok beyitte müspet (olumlu) olarak ele alınmıştır. Lakin aşkla beraber kullanımında bu müspet kullanım oldukça mahdut sayıda beyitte göze çarpmaktadır. Biz burada aşk ile alakalı olarak işlenip de müspet manâda değerlendirilmiş olan bu beyitleri söz konusu ettik.

Yûnus Emre, aşağıdaki beytinde Allah (cc)’ı Evvel (başlangıcı olmayan), Âhir (sonu olmayan), Hayy (diri), Kayyum (her şeyi ayakta tutan) isimleriyle tavsif edip âşıkların maşûğu olarak anar ve aşk devrânı geçmeden maşûğu bilme, bulma ve sevmeyi akılı olan kişiye telkin eder. Burada akıl Allah (cc)’ı bilmede, tanımada ve sevmeye önemli bir ölçü olarak müspet manâda zikredilmiş ve hatta olmazsa olmaz bir unsur olarak tebcil edilmiştir:

*Evvel-Âbir Hayyü'l-Kayyûm âşıklara maşûkıdı
Aklun varısa hisâb it geçiser bu ışk devrâmı (Yûnus/377).*

Sevgili için cân ver(e)meyenin âşık, dünyâ için sevgiliyi murâd edenlerince âkıl olamayacağını aşağıdaki beytinde sehl-i mümteni sanatıyla ifade ederken ise âkılı âşık gibi telakki etmiş ve müspet manâda ele almıştır:

*Âşık mıdur ol maşûk için virmeye cânı
Âkıl midür ol dünyeyile isteye anı (Yûnus/378).*

Vücûd içerisinde akıl sultanının hüküm sürdüğü bir kaledir. Gönül de (başına bir iş gelmesin diye) aşkın başını beklediği hazinedir:

*İşbu vücûd bir kal'adur akıl içinde sultânı
İşbu gönül bir hazinedür ışk tutmuş bekler anı (Yûnus/433).*

Aşağıdaki beytinde Bâkî, akılı başında kimselere artık vefâsız oldukları için güzel sevmemelerini telkin ederken akılı öne çıkarır. Bâkî'ye göre dünyada vefâdan herhangi bir belirti kalmamıştır. Bu sebeple, akılı başında olan kimsenin sevgilinin adını anmaması icap etmektedir:

*Bâki cibânda resm-i vefâdan nişâne yok
Yâr adın anma aklun eger sana yâr ise (Bâki/373).*

Divân şiirine farklı bir çeşni katan ve sonrakilere “Nedimâne gazel” olarak bir üslûp bırakan Nedim, aşağı dercettiğimiz beytinde akılı ve şuuru teşhis ederek (kişileştirerek) kendisinden habersiz bir şekilde sevgiliye gitmeleriyle öne çıkarır. Akıl, Nedim'i girdâba saldıktan sonra sahbâ (içki) kayığı ile sevgilinin yolunu tutmuştur. Beyitte mest olduktan sonra rüyâ âleminde sevgiliye kavuşan âşık resmedilirken akıl burada müspet manâda kullanılmış ve maksûduna erişen bir âşık olarak teşhis edilmiştir:

*Beni gird-âba salup yâra bu şeb tenhâca
Gîtdiler zevrak-ı sahbâ ile akl u hüşum (Nedim/318).*

16. yüzyılın en büyük şairlerinden addedilen Fuzûlî, kendisini aşk sevdâsından men eden nasihatçiye hitap ederken onu kendisine güzel ve faydalı bir nasihat ver(e)mediği için akılsızlıkla itham eder. Bu durumda hem aşkı yüceltmiş hem de aklı müspet manâda işlemiş olur:

*İşk sevdâsından ey nâsib meni men eyledün
Yoh imiş aklun mana yahşî nasihat virmedün (Fuzûlî/288).*

Aşağıdaki beytinde de saç tasavvufi kullanımına muvafık olarak “vahdete giden yolda kesrete düşüren mania” olarak ele alan Fuzûlî, aklın yol göstericiliğiyle maksada ulaşmanın imkân dâhilinde bulunduğunu fakat (sevgilinin) anber kokulu saç halkasının (vahdet) yolunda karşılaşacağı bir tuzak olduğunu ileri sürerken aklı yine müspet manâda değerlendirir:

*Akl irşâdiyle bulmak kâm mümkindür velî
Dâm-ı râh ol halka-i zülf-i muanberdür mana (Fuzûlî/138).*

Şeyh Gâlib, sevgiliye gönül vermemeyi tercih edebilecek ihtiyarı olmadığını, aşk ile divâne olmaması durumunun akla gelmeyeceğini belirttiği aşağıdaki beytinde aşkın yanında aklı da müspet manada zikretmiştir:

*Cânım mı var ki mâil-i cânâne olmayam
Akla gelir mi aşk ile divâne olmayam (Gâlib/379).*

Şeref Hanım, Rızâ'nın gazelinı tahmis ettiği manzumesinin aşığı dercettiğimiz bendinde aşk feyzinin âşinâsı olanların aşkın hududu dışına çıkararak başıboş bir şekilde gezmeyeceğini ve gönülünün de aklı varsa aşk feyzinin müptelası olması gerektiğini ilkâ eder ve aşkı müspet manâda değerlendirir. Aklı aşk gibi yüceltme-se de en azından menfi manâda değerlendirmez:

*Serseri gezmez yabânda âşinâ-yı feyz-i aşk
Var ise aklın gönül ol mübtelâ-yı feyz-i aşk
Kendini bir hâl ile eyle sezâ-yı feyz-i aşk
Bir gün elbette konar başa hümâ-yı feyz-i aşk
Lâne-i ankâ-yı devletdir külâh-ı Mevlevî (Şeref/254).*

Ümmî Sinân, cânını cânânına vermeyenin hakiki manâda âşık olmadığını söylediği aşağıdaki beytinde aşkı ayıplayanın her kim olursa olsun akli olmayan bir divâneden farksız olduğunu iddia eder ve akli aşk ile müsavi tutmuş olur:

*Virmeyen cânâne cânın âşık-ı efsânedür
Aşka her kim ta'n iderse akli yok divânedür (Sinân/111).*

Âşık Ömer aşağı aldığımız bendinde bilgisiz olan ve bu cehâletinde ısrarcı davranan kimselerin aklının olmayışından ve onların aksine kendisinin ilim sevdasına ezelden düşmüş olduğundan bahsederken aşk levhinin deryâsına nazar kıldığında (bu aşk) denizin(in) (manevî) incilerle dolu oluşuna dikkat çeker ve neticede akli müspet manâda zikretmiş olur:

*Câhil ü nâdân olanlar akli yok gavgâsı ne
Biz de düştük tâ ezelden bu ilim sevdâsına
Ey Ömer gel bir nazar kıl levh-i aşk deryâsına
Sen şinâverlik edersin bahr u ummân incidir (Ömer/210).*

Döneminin sosyal şartlarının müessir olduğunu düşündüğümüz aşağıdaki beytinde itidal çağrısı yapan Sunullâh Gaybî, zühd ve irfânın arasını bulup hem aşkı hem de akli kullanarak mest ve huşyâr ortası olmayı salık vermektedir. Akıl ve aşk dengeli bir şekilde tutulmalı; tecrübî bilginin yanında akla müstenit ilimlere de itibar edilmelidir:

*Ne mest ol aşk ile dâ'im ne ayık ol bu akli ile
Miyân-ı zühd ile irfânı cem' idüp ubûr eyle (Gaybî/371).*

6. Değerlendirme

Türk şiirinin Divân şiiri, Halk/Saz şiiri ve Tekke şiiri şairlerinin divânlarındaki tetkiklerimiz sonucunda şairlerin akıl kavramını tek başına kullandıklarında hem müspet hem de menfi olarak ele aldıklarını müşahede ettik. Lakin aklın yanında aşkı da bahis mevzuu ettikleri beyitlerinde aklın ekseriyetle menfi telakki edilmiş olduğu tespitini yaptık.

Tetkik edilen 23 adet divânda binden fazla beyitte “câhil, cinnet, divâne, gönül, hayret, hikmet, hile, ilim, irfân, kâmil, kemâl, sır, tefekkür” gibi çeşitli unsurlarla ve aşk mefhumuyla tenasüp yahut tezat teşkil edecek şekilde yüzlerce beyitte ele alınmış olan akıl kavramı “hired, us, mantık, hûş” gibi müteradifi kelimelerle zikredilmiştir. Akıl ism-i fâili olan âkil ise “ehl-i hired, us sâhibi, uslu, erbâb-ı akl, ehl-i akl” akıllı” gibi kelime ve terkiplerle aşk (sev-dâ, sevi, muhabbet) ve âşık (ehl-i aşk, erbâb-ı aşk) kavramlarının mukabili olarak anılmıştır.

Aşkın karşısında zâyî ve zâil oluşu, kifayetsiz kalışı, aşkın künhüne vâkıf olamayışı, aşk yanında sönük duruşu, aşkı bulup tatmaya mâni oluşu, aşkın çeşitli meselelerini çözemeyip sırlarına erişemeyişi, sevgiliye giden yolda hile ve tuzak oluşu gibi hususiyetleriyle işlenmiş olan akıl, “akıl erdirememek, akli yağma etmek, akli yetmemek, aklını almak, aklını kaybetmek” gibi ifadelerle pek çok beyitte deyimleşmiş şekilde ve menfi manâda işlenmiştir.

Akıl, pek çok beyitte İslam felsefesi üzerinde önemli tesirleri olan Platon (Eflâtûn), başta mantık olmak üzere birçok ilmin kurucusu kabul edilen Aristo ve Orta Çağ tıbbının önde gelen temsilcisi İbn Sinâ ile münasebete getirilmiştir. Akıl bu beyitlerde irfân, marifet, aşk, hikmet gibi mefhumlar karşısında küçümsenirken düşüncesi, zekâsı ve akli ile temayüz etmiş olan bu filozoflar da tebcil edilen bu değerler doğrultusunda tahfif edilmiştir. Akıl ve onunla ilişkili olarak anılan bu kişilere şairler, bilhassa kaside nazım şekliyle yazmış oldukları şiirlerde tazim ettikleri muhatapları için irtifa basamağı vazifesi tevdi etmişlerdir.

Şiirlerde akıl kelimesinden müştak ve akıl Arapça ism-i fâili “âkil” kelimesi de azımsanmayacak kadar çok beyitte işlenmiştir. Şiirlerde ‘akıllı kimse’ anlamında sıfat vazifesi görmekle birlikte âkil, tıpkı âşık, rakib, zâhid, vâiz gibi bir tip olarak da ele alınarak âşık tipi karşısında tezyif edilmiştir. Buna göre âkil, ikinci plana atılan, istenmeyen, aklının ötesine geçemeyen ve sevgilinin

güzelliğinin mahiyetini idrâk edemeyen bir tip olarak değerlendirilmiştir. Âkılın bir tip olarak tasavvuru, ekseriyetle menfi kullanıldığı yerlerde söz konusu olmuştur. Âkılın yanı sıra aynı manâyı hâiz “akl ehli, erbâb-ı akl, ehl-i hired” gibi terkipler de zikredilmiştir. Hepsinin ortak noktası aşkı değil de akli tercih etmiş olmalarıdır.

Divânlarda münferiden geçtiği beyitlerde umumiyetle müspet (olumlu) olarak ele alınan akıl, aşkla anıldığında bu müspet kullanımının yerini menfi (olumsuz) kullanıma bırakmıştır. Nasihat ağırlıklı bazı beyitlerde ise her iki unsurun da müspet manâda zikredildiği de vakidir. Bu beyitlerde aklın yüceltilmesi söz konusu olmasa da en azından olumsuz kullanılmadığı âşikârdır.

Kaynaklar

- Akkuş, Metin; *Nefi Sanatı ve Türkçe Divânı (İnceleme, Karşılaştırmalı Metin)*, (Yayımlanmış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1991.
- Akyüz, Kenan, vd.; *Fuzûlî Divanı*, TTK Basımevi, Ankara 1958.
- Arslan, Mehmet; *Leylâ Hanım Divanı*, Kitabevi Yay., İstanbul 2003.
- Arslan, Mehmet; *Şeref Hanım Divanı*, Kitabevi Yay., İstanbul 2002.
- Atik, Hikmet; *Nakşi Ali Akkirmâni Divânı*, Buruciye Yay., Sivas 2007.
- Ayverdi, İlhan; *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, C. I-III, Kubbealtı Neşriyatı, 1. bs., İstanbul 2005.
- Bilgin, Azmi; *Ümmî Sinan Divanı-İnceleme*, Metin, Milli Eğitim Basımevi, 1. bs., İstanbul 2000.
- Bilkan, Ali Fuat; *Nâbî Divânı*, C. I-II, Milli Eğitim Basımevi, 1. bs., İstanbul 1997.
- Bolay, Süleyman Hayri; “Akıl-Felsefe”, *DİA*, İstanbul 1989, C. II, 238-242.
- Cebecioglu, Ethem; *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Otto Yay., 6. bs., Ankara 2014.
- Düzgün, Dilaver; *Dertli Divanı*, Karşılaştırmalı Metin, Fenomen Yay., 1. bs., Erzurum 2011.

- Elçin, Şükrü; *Gevheri Divânı-İnceleme, Metin, Dizin, Bibliyografya*, AKM Yay., 2. bs., Ankara 1998.
- Erdoğan, Kenan; *Niyâzi-i Mısri Divânı*, Akçağ Yay., 2. bs., Ankara 2008.
- Ertem, Rekin; *Şeybülislâm Yahyâ Divanı*, Akçağ Yay., Ankara 1995.
- Gazâlî, Muhammed; *İhyâu Ulûmî'd-Din (I-IV)*, (Çev. Ahmet Serdaroğlu), Bedir Yay., İstanbul 2012.
- Gölpınarlı, Abdülbaki; *Tasavvufun Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İnkılâp Yay., İstanbul 2015.
- İbn Haldun; *Mukaddime (I-II)*, (Çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul 2015.
- İpekten, Halûk; *Nâ'îli-i Kadîm Divânı-Edisyon Kritik*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1970.
- Kalkışım, Muhsin; *Şeyh Gâlib Divânı*, Akçağ Yay., Ankara 1994.
- Karasoy, Yakup; Yavuz, Orhan; *Aşık Ömer Divânı*, Ocak Grafik Tasarım, Konya 2010.
- Kâşânî, Abdürrezzak; *Tasavvuf Sözlüğü*, (Çev. Ekrem Demirli), İz Yay., 4. bs., İstanbul 2015.
- Kemalpaşazâde; "Risâle fî Beyâni'l-'Akl", *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*, (Edt. Ömer Mahir Alper), Klasik Yay., 1. bs., İstanbul 2015, 217-233.
- Kemikli, Bilal; *Sun'ullâh-ı Gaybi Divânı-İnceleme, Metin*, Milli Eğitim Basımevi, 1. bs., İstanbul 2000.
- Kurnaz, Cemal; *Hayâlî Bey Divânının Tablîli*, Kurgan Edebiyat Yay., Ankara 2012.
- Kuşeyrî, Abdülkerim; *Kuşeyri Risâlesi-Sûfilerin İnanç ve Ahlakları*, (Çev. Dilaver Selvi), Semerkend Yay., İstanbul 2011.
- Küçük, Sabahattin; *Bâkî Divânı, Tenkitli Basım*, TDK Yay., Ankara 2015.
- Levend, Ağâh Sırrı; *Divan Edebiyatı-Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar*, Enderun Kitabevi, 4. bs. İstanbul 1984.
- Macit, Muhsin; *Nedim Divanı*, Akçağ Yay., Ankara 1997.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî; *Mesnevî Tercümesi (I-VI)*, (Çev. Şefik Can), Ötüken Neşriyat, 8. bs., İstanbul 2006.
- Muhasibî, Hâris; *Er-Riâye-Nefs Muhasebesinin Temelleri*, (Çev. Şahin Filiz, Hülya Küçük), İnsan Yay., 5. bs., İstanbul 2014.

- Nasr, Seyyid Hüseyin; *Üç Müslüman Bilge*, (Çev. Ali Ünal), İnsan Yay., 8. bs., İstanbul 2016.
- Necmeddîn-i Dâye; *Mirsâdü'l-İbâd-Tasavvuf Yolu*, (Çev. Halil Baltacı), İfav Yay., 1. bs., İstanbul 2013.
- Özmen, Mehmet; *Ahmed-i Dâ'i Divanı (I-II)*, TDK Yay., Ankara 2001.
- Pala, İskender; *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, Kapı Yay., 15. bs., İstanbul 2007.
- Sa'dî-i Şirâzî; *Bostan*, (Çev. Azmi Bilgin), Semerkand Yay., 6. bs., İstanbul 2013.
- Sakaoğlu, Saim; *Karaca Oğlan*, Akçağ Yay., 2. bs., Ankara 2012.
- Schimmel, Annemarie; *İslamın Mistik Boyutları*, (Çev. Ergun Kocabıyık), Kabcacı Yay., 3. bs., İstanbul 2012.
- Sühreverdi, Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer; *Avârifü'l-Maârif-Gerçek Tasavvuf*, (Çev. Dilaver Selvi), Semerkand Yay., 10. bs., İstanbul 2014.
- Şa'bânî, Ünsî Hasan; *Divân-ı İlâhiyat*, (Haz. Mustafa Tatcı), Sahhaflar Kitap Sarayı, İstanbul 2004.
- Tarlan, Ali Nihat; *Necati Beg Divanı*, Akçağ Yay., Ankara 1992.
- Tatcı, Mustafa; *Yûnus Emre Külliyyâtı (I-VI)*, H Yay., İstanbul 2008.
- Uludağ, Süleyman; "Akıl-Tasavvuf", *DİA*, İstanbul 1989, C. II, 246-247.
- Uludağ, Süleyman; *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yay., 2. bs., İstanbul 2005.
- Üzgör, Tahir; *Fehîm-i Kadim; Hayatı, Sanatı, Divân'ı ve Metnin Bugünkü Türkçesi*, AKM Yay., Ankara 1991.
- Üzgör, Tahir; *Türkçe Divân Dibâceleri*, Kültür Bakanlığı Yay., 1. bs., Ankara 1990.
- YAZICI, Tahsin; "Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr", *DİA*, İstanbul 1994, C. X, 220-222.

ÇİN MEDENİYETİNDE ANALOJİK AKIL



Arş. Gör. Zeynep ÇELİK¹

Küresel mantık tarihinde, mantıksal düşünce, farklı medeniyetlerde farklı yönlerde ilerlese de medeniyetlerin farklı eğilimleri onların aynı temel mantık formlarından beslendiği gerçeğini değiştirmez. Çünkü temelde mantık form olarak üç tür akıl yürütme yöntemini temel alır. Bunlar; dedüksiyon (tümdengelim, ta'lil, deduction), endüksiyon (tümevarım, istikrâ, induction) ve analogidir (benzetim, temsil, analogie). Dedüksiyon; tümelden tekile, endüksiyon; tekilden tümele analogi ise tekilden tekile giden bir çıkarım formudur. Her insan ve dolayısıyla her medeniyet, bu üç formu da kullanılır. Farklılık medeniyetlerin mantık formlarını kullanmalarındaki meyilden kaynaklanmaktadır.² Akıl yürütme formlarından birini diğerlerine nazaran daha fazla kullanma eğilimi, medeniyetlerin farklı sosyal koşullara sahip olmalarının ve kültürel geçmişlerinin farklı olmasının sonucudur. Bu yüzden her bir medeniyet kendine özgü bir mantık sistemi geliştirmiştir. Örneğin; Yunan medeniyeti mantık sisteminde, Aristoteles

¹ Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Mantık Anabilim Dalı, ddu@ankara.edu.tr

² Necati Öner, *Fransız Sosyoloji Okulu'na Göre Mantığın Menşei Problemi* (Ankara: Divan Kitap, 2011), 113.

sonrası formel mantığa ve dolayısıyla dedüksiyona³ ilgi artarken, batı medeniyetinde Rönesans sonrası özellikle Bacon'dan sonra, sistematik deneylerle nedensel ilişkileri bulma arayışları başlamış ve bunun getirisi olarak da endüksiyona meyil artmıştır.

Klasik eski Çin medeniyeti ise bilinenden bilinmeyi elde etmede diğerlerinde farklı bir sistem geliştirmiştir. Çünkü diğer medeniyetlerden farklı olarak eski Çin filozofları, doğruluğun bir zamanlar bilindiğini düşünürler. Onlara göre doğruluğu elde etmenin yolu bilinenden bilinmeyene doğru ilerlemek değil, bilinmeyenden daha önce bilinmiş olana doğru ilerlemektir.⁴ Bu düşüncenin doğduğu ve Çin'in mantıksal düşüncesinin temellerinin atıldığı "Qin" öncesi dönemin sosyal ve kültürel koşulları, Çin mantığının kaderini belirlemiştir.⁵ Bu dönemde düşünme sistemi analogik bir karakterdedir. Bu sebeple analogi yoluyla akıl yürütme, eski Çin argümantasyon pratiğinin en karakteristik şekli olarak kabul edilmiştir. Bu temelde, bazı Çinli araştırmacılar, Çin mantığının, tam olarak analogik argümanları incelemede uzmanlaşmış bir mantık olduğunu, bu nedenle kendine has bir yapıya sahip olduğunu ve batılı muadillerinden önemli ölçüde farklı olduğunu iddia etmişlerdir.⁶

Bu araştırmacılara örnek vermek gerekirse; Zhang, mantık ve kültür arasındaki ilişki üzerine yaptığı karşılaştırmalı çalışmalardan birinde şu sonuca varmıştır: "Eski batı mantığının temelleri tasavvurdur. Ancak, eski Çinliler kıyaslama ile değil, başka bir şekilde düşünüyorlardı. Batılı mantıksal terminolojiyi kullanmak gerekirse, buna 'analogik akıl yürütme' denilebilir."⁷

³ Burada kastedilen, Aristoteles'in dedüksiyonun en mükemmel şekli olarak telakki ettiği kıyastır.

⁴ Nazlı İnönü, "Eski Çin'de Mantık", *VII. Mantık Çalıştayı Kitabı* (İstanbul: Mantık Derneği Yayınları, 2017), 346.

⁵ Jana S Roşker, "Specific features of Chinese logic: analogies and the problem of structural relations in confucian and Mohist discourses" *Synthesis philosophica*, 29/1 (2014), 24.

⁶ Yun Xie, "Argument by Analogy in Ancient China," *Argumentation* 33/3 (2019).

⁷ Dongsun Zhang, *Knowledge and Culture* (Beijing: The Commercial Press, 1946), 59.

Garrett, Asya retorik geleneğine ilişkin değerlendirmesinde; karşılaştırmalı argümanların (benzetmeler, örnekler, varsayımsal örnekler, tarihsel paralellikler ve analogiler) Çin geleneğinde baskın olduğunu iddia etmiştir.⁸

Cui de, analogik akıl yürütmenin antik Çin’de hüküm süren baskın akıl yürütme türü olduğunu yaptığı çalışmalarında göstermeye çalışmıştır.⁹

Aynı zamanda eski Çin dili, dilsel unsurlar arasındaki anlam bağlantısını da vurguladığı için, Çinli insanlarda ilişkisel düşünme alışkanlığının kazanılmasına vesile olmuştur. İlişkisel düşünme, benzerlik açısından düşünme tarzının özelliği olduğu için, Çin zihninde analogik muhakemenin baskın olmasına da yol açmıştır. Çünkü bu yazıtlarda somut nesnelere resimle ifade edilir. Sonraları pratik kullanım için Çin kelimeleri değişmiş olsa da ilk zamanlarda tamamen taklitsel bir karaktere sahiptir. Örneğin; Fal Yazıtları ve Jinwen’daki imlerin taklitsel niteliği çok güçlüdür. (𠄎) iminde dağ kelimesini ifade eden inişli çıkışlı dağ resmedilmiştir, (木) iminde ağacın üstüne eklenmiş bir nokta vardır ve oranın ağacın ucu, sonu olduğunu göstererek nesnelere sonunu ifade etmek için kullanılır.¹⁰ Araba iminde (𨋖) ise arabanın tekerlekleri, dingili, atları bağlamak için kullanılan ipler, her şey resmedilmiştir.¹¹

Çince kelimeler iki özelliğe sahiptir. Birincisi kelimenin somut anlamı, diğeri soyut anlamıdır. Bunlar birbirlerinden türerler. Bir kelime bir Çinli tarafından okunduğu zaman o Çinlinin aklına o kelimenin gizli bir anlamı da gelebilir. Çinlilerin benzetmelere önem vermeleri dillerinin bu yönünden kaynaklanmaktadır.

⁸ Mary M Garrett, “Classical Chinese conceptions of argumentation and persuasion” *Argumentation and Advocacy* 29/3 (1993).

⁹ Qing-Tian Cui, “The Inference of Chinese Logic” *Philosophy and Culture* 30/12 (2003), 51.

¹⁰ Semine İmge Azertürk, “Çin Yazısının Tarihçesi ve Çince Sözcük Türetme Yolları” *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 51/1 (2011), 92.

¹¹ Semine İmge Azertürk, “Çin Yazısının Tarihçesi ve Çince Sözcük Türetme Yolları”, 94.

Çünkü kelimeleri çift anlamlı bir şiir gibidir. Bu yüzden kıyas yerine retoriksel bir düşünme tarzları vardır. Aynı zamanda eski Çin dili, dilsel unsurlar arasındaki anlam bağlantısını da vurguladığı için, Çinli insanlarda ilişkisel düşünme alışkanlığının kazanılmasına vesile olmuştur. İlişkisel düşünme, benzerlik açısından düşünme tarzının özelliği olduğu için, Çin zihninde analogik muhakemenin baskın olmasına da yol açmıştır.¹²

Klasik Çince cümlelerin bileşimi, cümlenin bölümleri arasındaki içsel bağlantıya eğilimlidir. Eski bir Çince cümlenin dilbilgisinde, kelime sırası anlamsal bağlarıyla belirlenir. Biçimsel sembollerin eksikliğinden kaynaklanan sınırsız olasılıklar nedeniyle sayısız cümle ve bunların yapılarında birçok eşanlamlılar ve belirsizlikler vardır. Sonuç olarak, bu cümleleri yalnızca bağlamsal anlamlarıyla anlayabiliriz. Dilin tüm unsurları arasında anlam, eski Çincece önemlidir dolayısıyla tüm Çin geleneğini ve kültürünü etkilemiştir.¹³ Bunun sonucunda evren, sayısız şekilde ve sayısız düzeyde birbirine bağlı ve birbirlerinden ayrılmış ilişkilerden oluşan karmaşık bir ağ olarak tasarlanmıştır.

Dolayısıyla, geleneksel Çin filozofları yalnızca insanın analogileri kavrama becerisine değil, aynı zamanda ilişkileri daha yüksek bir düzenin yapılarında birleştirme kapasitesine de odaklanmışlardır. İlişkisel kapasiteyi işler hale getirmek için ise insan dili gibi ayrıntılı bir sembolik sistemin gerekli olduğunu vurgulamışlardır.¹⁴

Analogik akıl yürütme üzerine eski Çin mantığında en çok çalışma yapan Mohist mantıkçılar, cümlelerin varlığının, bileşiminin ve uygulamasının keyfi olamayacağını, aksi takdirde insanların net bir şekilde iletişim kuramayacağını ve birbirlerini anlayamayacağını vurgulamışlardır.¹⁵ Yani insanlar arasındaki iletişim ancak insan beyni aynı

¹² Yun-long Cheng - Xiao-mang Zhang, "Comparative Study of Aristotelian and Mohist Logic Systems" *Journal of Bijie University* (2011).

¹³ Roşker, "Specific features of Chinese logic", 27.

¹⁴ Roşker, "Specific features of Chinese logic", 28.

¹⁵ Roşker, "Specific features of Chinese logic", 37.

şekilde yapılandırıldığı için mümkündür. Diğer bir deyişle Mohistlere göre, aynı türden nesnelere, aynı yapıyı paylaştıkları için birbirleriyle bağlantılıdır ve insanlar ancak bu şekilde birbirini anlayabilirler.

Bu görüşe göre, insan türünün tüm üyelerinin ortak bir yönü vardır. Mencius'a göre zihinlerin benzerliği, tüm insanları tanımlayan temel benzerliktir ve insan zihni aynı şekilde yapılandırıldığı için insanlar doğrudan iletişim kurabilmektedirler. Mencius'un incelemeleri Konfüçyüsçü öğretisi temelinde geliştirilmiştir. Buna göre, nesnelere aynı türe aitse, aynı (veya en azından benzer) bir yapıyla birbirine bağlı oldukları için aynı kriterlerle ele alınabilirler. Dolayısıyla bu nesnelere aynı yapı üzerinden birbirine bağlanması demektir.¹⁶ Bu bağlanma ise ancak analogi vasıtasıyla mümkün olur.

Klasik Çin düşüncesinin analogik yapısının daha iyi anlaşılabilmesi için burada öncelikle klasik mantık geleneğinde analoginin ne olduğunu daha sonra da Çin tipi analoginin nasıl olduğunu ortaya koymamız gerekmektedir.

1. Klasik Mantıkta Analogik Akıl Yürütme

Analogik akıl yürütme, bilinmeyen veya yabancılaşmış çekilen bir olgunun, bilinen ve tanıdık gelen bir olguya benzetilerek açıklanmasıdır. Diğer bir deyişle, iki veya daha fazla nesnenin, fikrin, faaliyetin veya meselenin bir veya daha fazla açıdan benzerliğinden ilerleyen bir akıl yürütme biçimidir. Bilinmeyen olgu konu veya hedefdir. Bilinen olgu ise araç veya kaynaktır.¹⁷

Analogik akıl yürütme yöntemi diğer akıl yürütme yöntemlerinden daha geniş bir skalaya sahiptir. Çünkü benzerlik kurma yetisi zihnin en önemli bilişsel yeteneklerinden biridir. Bu sebeple hem günlük hayatta hem de birçok bilimde benzerliklerin gücünden yararlanmak için analogik akıl yürütme yöntemi kullanılmaktadır.

¹⁶ Roşker, "Specific features of Chinese logic", 34.

¹⁷ Reinders Duit, "On The Role of Analogies and Metaphors in Learning Science" *Science education* 75/6 (1991), 650.

Analojiler günlük hayatın bir parçasıdır. Herkes farkında olarak veya olmayarak; düşünürken, konuşurken bir durumu ya da olayı açıklamaya çalışırken analogileri kullanır. Goswami'nin yaptığı çalışmada da gösterdiği gibi küçük çocuklar, analogilerde kullanacakları ilişkilerlerinde mevcut olduğunda analogik olarak düşünürler.¹⁸ Örneğin küçük çocuklar, bir köpek ve köpek kulübesi arasındaki ilişkinin, bir kuş ve yuvası arasındaki ilişkiye benzer olduğunu anlayabilir.¹⁹

Klasik mantıkta analogik akıl yürütmenin amacı, diğer akıl yürütme türleri gibi bilinenler vasıtasıyla bilinmeyenlere ulaşmaktır. Diğerlerinden farklı olarak analogi karşılaştırılan iki şey arasındaki benzerlik faktöründen sonucu elde eder ve sonuçta genelleme yapılmaz. En genel anlamda analogik akıl yürütme formunu şu şekilde gösterebiliriz: Bir dizi ortak özelliğe (örneğin, P1, P2.. Pn) sahip iki nesnemiz (A ve B) varsa ve A nesnesi q özelliğine sahipse, o zaman B nesnesinin de q özelliğine sahip olduğu sonucuna ulaşmak analogik akıl yürütme vasıtasıyla mümkün olur.²⁰

Klasik mantıkta sonucunun olumsal olmasından dolayı analogik akıl yürütme hakkında derinlemesine bir araştırma yapılmamıştır. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla Aristoteles analoginin üç farkı formunu kullanmıştır.²¹ Bunlar; paradigmatik analogi, orantı analogisi ve benzerliğe dayalı analogidir.

Paradigmatik analogi, iki türün aynı cinstе mündemiç olduğu takdirde tekilden tekile giden bir akıl yürütme formudur. İki şeyin paradigmatik olarak karşılaştırılması genellikle ortak bir özelliğe göre yapılır. Aristoteles paradigmatik analogi için; "Örneğe dayandırılan örtük tasımlar bir ya da birbirine benzer daha çok sayıda tümevarımla

¹⁸ Usha Goswami, "Analogical Reasoning: What Develops? A Review of Research and Theory" *Child Development* 62/1 (1991), 2.

¹⁹ Derek C Penn vd., "Darwin's mistake: explaining the discontinuity between human and nonhuman minds" *Behavioral and Brain Sciences* 31/2 (2008), 113.

²⁰ Qingtian Cui - Xiaoguang Zhang, *Chinese logical analogism* (2005), 26.

²¹ Bu formlar yazarın tezinde detaylı bir şekilde anlatılacak olup burada kısaca değinilecektir.

ilerleyen ve genel bir önermeye ulaşan, daha sonra bir tümdengelimle özel bir çıkarıma giderek tartışılanlardır”²² tanımını yapmıştır.

Orantı analojisi, nesnelere belli bir orana göre karşılaştırmaktır. Aristoteles *Poetika*’da orantı analojisinin formunu vermiştir²³ ve bunu en basit şekliyle A:B::C:D şeklinde ifade edebiliriz.²⁴ A, B, C, D dört farklı kavram olmak üzere; A bir tanım, A:B ise bir önermedir. Aynı şekilde C bir tanım, C:D ise bir önermedir. A ve B kavramları arasında kurulan ilişki, C ve D kavramları arasında kurulan ilişkiye benzerdir. Aristoteles bu benzerliği, benzerliklerin eşitliği ya da eşitliklerin benzerliği olarak tanımlamıştır.²⁵

Benzerlik yoluyla yapılan analogi, iki tekilin bir tümel altında değil, direk kendi aralarında karşılaştırılmasıdır. Hamdi Ragıp Atademir, paradigmatik analogi ile benzerlik yoluyla yapılan analogiyi birbirinden ayırarak, benzerlik yoluyla yapılan analogi için “bir halden benzeri veya yakın başka bir hale geçmektir” tanımını kullanmıştır.²⁶

Benzerlik yoluyla analoginin formu şu şekildedir;

- (i) P; a, b, c... özelliklerine sahiptir.
- (ii) R; a, b, c... özelliklerine sahiptir.
- (iii) P ayrıca z özelliğine sahiptir.
- (iv) O halde R de, z özelliğine sahiptir.²⁷

²² Aristoteles, *Retorik*, Çev. Mehmet H. Doğan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995), 159.

²³ Aristoteles, *Poetika*, Çev. Ari Çokona- Ömer Aygün (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2020).

²⁴ Karen A Pierce - Barry Gholson, “Surface similarity and relational similarity in the development of analogical problem solving: Isomorphic and nonisomorphic transfer” *Developmental Psychology* 30/5 (1994), 724.

²⁵ Goswami, “Analogical Reasoning: What Develops? A Review of Research and Theory”, 2.

²⁶ Hamdi Ragıp Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 145.

²⁷ Fabrizio Macagno - Douglas Walton, “Argument from analogy in law, the classical tradition, and recent theories” *Philosophy & Rhetoric* 42/2 (2009), 160.

Eski çin metinlerinde analogik akıl yürütmeye ilgili birçok örneğe rastlamak mümkündür. Bu dönemde özellikle genel bir durumun örneklerle açıklanmasında, analogiden faydalanılmaktadır. Kesinlik üzerine kurulu klasik mantığın savunucuları analogik akıl yürütme türünün kesin sonuçlar vermediği için kanıtlama yönünden zayıf kaldığını iddia etmişlerdir. Ancak Çin mantığında analogik akıl yürütme sayesinde en basit örneklerle en karmaşık şeylerin açıklanabildiği savunulmuş, bunu yapabilen kişi de çin geleneğinde bilge olarak kabul görmüştür.²⁸

Antik Çin düşünürleri analogik argümanları sezgisel olarak doğru akıl yürütme²⁹ ve yanlış akıl yürütme olarak ikiye ayırmaktadırlar. Aynı zamanda sezgisel akıl yürütmeyi de doğru ve yanlış olarak ikiye ayırmaktadırlar. Böylece mantıksal risaleleri analogi örnekleriyle dolmuştur. Örneğin analogik akıl yürütmeyi mantık üzerine yazılan bir ders kitabının matematik bölümünde doğru ve yanlış argümanlarını örneklemek için kullanmışlardır.³⁰

Klasik Çin geleneğinde mantık sistemi analogik akıl yürütmeye dayanır. Ancak Çin mantığındaki analogik akıl yürütme klasik matiktaki analogik akıl yürütmeden farklıdır. Çünkü Çinli mantıkçılar kendilerine has bir analogi sistemi geliştirmişlerdir.

2. Çin Medeniyetinde Analogik Akıl Yürütme/ Çin Tipi Analogi

Analogik akıl yürütmenin Çin düşünce tarihinde egemen bir çıkarım türü olması, Çin epistemolojisi ve bilimlerinin yönelimi üzerinde etkili olmasına vesile olmuştur. Antik Çinli filozofların ve bilim adamlarının amacı tür bilgisine doğru bir şekilde ulaşmaktı ve bu bilgiyi analogi vasıtasıyla elde ediyorlardı. Diğer bir

²⁸ Alexei Volkov, "Analogical reasoning in ancient China: Some examples" *Extrême-Orient Extrême-Occident* (1992), 16.

²⁹ Buradaki sezgi anlayışıyla halihazırdaki sezgi anlayışımız aynı şeyi ifade etmeyebilir.

³⁰ Volkov, "Analogical reasoning in ancient China", 16.

deyişle eski Çinliler, şeyleri sınıflandırabilecekleri temel türleri aramışlardır. Bu yüzden temel sınıflandırma sistemleri arasındaki yin-yang teorisi, beş element teorisi ve *Değişimler Kitabı*'ndaki heksagramlar teorisi gibi teoriler analogik karaktere sahiptir. Eski Çin filozoflarına göre kişi, türler hakkında doğru sınıflandırmayı yapabildiği zaman, şeyler hakkında bilgi sahibi olur. Türler arası ilişkilerden de nesnelere arasındaki ilişkiler hakkında bilgi sahibi olunabilir. Bütün bunlar analogik çıkarımlarla desteklenmektedir.³¹

Çin Tipi analogi, Qin öncesi dönemde geliştirilmiştir. Dolayısıyla o dönemin filozofları analogiyi geniş bir yelpazede araştırmış, geliştirmiş ve uygulamışlardır.³² Ancak bu eski analogi geleneği gelişen yeni dünya düzenine ayak uydurmakta zorlandığı için özellikle Mohist mantıkçılar tarafından yenilenmiş ve daha sistematik hale getirilmiştir.³³

Çin tipi analogi tamamen biçimsel ve sözdizimsel değildir çünkü biçimden çok içerikle alakalıdır. Bu yönüyle klasik mantıktaki analogik akıl yürütmeden farklıdır. Çünkü yukarıda gördüğümüz gibi klasik mantıkta analogik akıl yürütme formel bir karakterdedir. Çin mantığında ise analogik akıl yürütme formdan çok türlerin doğasına ve yüklemelerin anlamlarına dayanmaktadır.³⁴ Yani Çin geleneğindeki analogik çıkarımların en önemli özelliği tür bilgisi ve belirli türdeki tüm unsurları birbirine bağlayan bir yapının var olduğu varsayımdır. Bu yapı, analogilerin temel unsuru olarak işlev görür. Diğer bir deyişle, genel bir çıkarım özelliğine sahip olan Çin analogileri, ortak özellikleri olan iki tür şeyin benzerliğine dayanır. Bu benzerlik onaylandıktan sonra, bu iki şeyin niteliklerinin, diğer yönlerden de benzer olması gerektiği sonucuna

³¹ Sun Weimin, "Chinese logic and the absence of theoretical sciences in Ancient China" *Dao* 8/4 (2009), 410.

³² Cui - Zhang, *Chinese logical analogism*, 26.

³³ Volkov, "Analogical reasoning in ancient China".

³⁴ Weimin, "Chinese logic and the absence of theoretical sciences in Ancient China" 409.

varılabilir.³⁵ Klasik Çin analogilerinin bir diğer önemli özelliği de anlamları birleştirme yöntemidir. Klasik Çince cümlelerin bileşimi, cümlenin tek tek bölümleri arasındaki içsel bağlantıyla yapılmaktadır. Çin dilinin bu özel özelliği, yakınlık, benzerlik ve özdeşliğe dayalı çıkarım süreçlerinde kendini gösteren yaygın düşünce yöntemlerini de etkilemiştir.³⁶

Çin Mantığının en önemli unsuru Türlerin (lei 類) doğasıdır. Eski Çin teorisinde analogik argümanların mantığı, türlerin oluşumuna ilişkin evrensel bilgiye dayanarak genel bir tür perspektifinden açıklanır. Fiziksel dünyadaki nitelikler arasındaki nedensel bağları vurgulayan Aristoteles'in aksine, eski Çin düşünürleri, doğası gereği normatif olduğu düşünülen metafizik ve epistemolojik ilkelere başvurarak analogik argümanı haklı çıkarmayı tercih ederler.³⁷

“Lei”, tür anlamına gelir. Dolayısıyla, kelimenin tam anlamıyla bu terim, bir türü genişletme sürecini ifade eder ve daha genel olarak, türe göre genişletme veya türe dayalı çıkarım sürecine de atıfta bulunabilir. Buna göre, antik Çin’de analogi yoluyla yapılan tartışmanın ilk etapta sınıflandırmaya dayalı bir tartışma biçimi olarak kabul edildiğini ve gerekçesinin tek bir türden uygun bir uzantıya dayandığını görmek kolaydır. Burada tür mefhumu (Lei), analogi yoluyla argümanın temelini oluşturur.³⁸ Her tür için, altına düşen tüm nesnelere ortak olan, kendisi için gerekli olan bazı özellikler vardır. Aynı türden nesnelere arasındaki benzerliğe “türün aynılığı (leitong)” denir.³⁹

Eşyaların bazı benzersiz özellikleri⁴⁰ varsa, aynı türdendirler; değilse, farklı türlere aittirler. Öyleyse, belirli şeylerin aynı tipte

³⁵ Cui - Zhang, *Chinese logical analogism*, 26.

³⁶ Roşker, “Specific features of Chinese logic”, 23.

³⁷ Xie, “Argument by Analogy in Ancient China”, 345.

³⁸ Xie, “Argument by Analogy in Ancient China”, 328.

³⁹ Fenrong Liu - Jialong Zhang, “New perspectives on moist logic” *Journal of Chinese philosophy* 37/4 (2010), 611.

⁴⁰ Yani o eşyalara has olan ortak hassaları varsa aynı türdendirler.

olup olmadığına karar vermek istiyorsak, yalnızca benzersiz farklılıkları veya benzerlikleri (genel niteliklerinde kendilerini gösteren) bir standart olarak alabiliriz. Aksi takdirde, ortalama farklılıklar veya benzerlikler (genel niteliklerinde), bu şeylerin aynı türe ait olup olmadığına karar vermemize yardımcı olamaz. Dolayısıyla, analogi ile ortaya konan benzerlikler, aynı benzersiz özelliklere sahip şeyler arasındaki ilişkililerdir.⁴¹ Mencius'un iddia ettiği gibi, "şeyler benzerliklerinden dolayı aynı türe aittir."⁴²

Ayrıca, iki şeyin aynı türe ait olup olmadığına karar vermek için, kullanılacak daha spesifik kriter, kendi türüne ait tüm üyeler tarafından da paylaşılan ortak bir özelliğin var olmasıdır.⁴³ Örneğin, öküzün dişleri ve atın kuyruğu olduğu gerçeğine dayanarak at ve öküzü farklı türlere ayıramayız, çünkü bu özellikler aslında hem öküz hem de at tarafından paylaşılır. Ancak at ve öküzü farklı türlere ayırabiliriz; çünkü boynuzlu olma özelliği tüm öküzler tarafından paylaşılır, ancak atın hiçbir üyesi tarafından paylaşılmaz.⁴⁴ Bunun yanında, öküzleri ve atları ayırt etmek için boynuzlu olma özelliğini de kullanamayız. Çünkü boynuzlu olma özelliği öküzlerle özgü bir fark değil, aynı zamanda koyun ve keçilerin bir özelliğidir. Yalnızca benzersiz bir özellik, belirli bir türdeki nesnelere ayırt etmek için bir kriter olarak hizmet edebilir.⁴⁵

Aslında, türün önemi üzerindeki bu vurgu, yalnızca analogik argümanlar için karakteristik değil, aynı zamanda eski Çin epistemolojisinde de özel bir özelliktir. Eski Çin düşünce sisteminde, Lei dünyadaki şeyleri sınıflandırmada çok önemli bir ilke olarak işlev görmektedir, bu nedenle antik Çin'deki hemen hemen tüm filozoflar için epistemolojik teorilerinin temel bir unsuru olarak kabul edilmiştir. Genel olarak, bilginin herhangi bir uzantısının ve

⁴¹ Roşker, "Specific features of Chinese logic", 36.

⁴² Xie, "Argument by Analogy in Ancient China", 328.

⁴³ Xie, "Argument by Analogy in Ancient China", 328.

⁴⁴ Xie, "Argument by Analogy in Ancient China", 328.

⁴⁵ Roşker, "Specific features of Chinese logic", 36.

bunların gerekçelerinin, farklı şeyleri kendi türlerine göre doğru bir sınıflandırmaya ve farklı türler arasındaki farklılıklar ve ilişkilere ilişkin yeterli bir anlayışa dayanması gerektiğine inanılmaktadır. Bu bağlamda, Mohistler, analojiye dayalı argümanlar da dahil olmak üzere herhangi bir makul söylem için, meşruiyetinin ve etkililiğinin Lei (tür) kavramına dayanacağını açıkça iddia etmişlerdir. Onlara göre, bir iddianın gerekçesinin üç vazgeçilmez unsuru içermesi gerekecektir: Gu (Akıl), Li (İlke) ve Lei (Tür). Daha spesifik olarak, bazı nedenlere dayalı olarak bir iddia oluşturulmalıdır ve bu kuruluş veya gerekçelerden iddiaya yönelik çıkarımlar, temel bir ilkeye uymalıdır. Ve daha da önemlisi, hem nedenlerin (Gu) hem de temel ilkenin (Li) meşruiyeti, söz konusu tür hakkındaki bilgiye dayanmalıdır. Bu nedenle, bu üç gerekçelendirme unsuru arasında Lei (tür) kavramının diğer ikisinden daha temel olarak kabul edildiği açıktır.⁴⁶

Çin düşünce sisteminde aynı türden şeyler, sürenin uzunluğuna bakılmaksızın sonsuza kadar aynı ilkeye (Li 理) dayanır. Bunların yardımı ile karmaşık dünyada kafa karışıklığını önleyebiliriz. Diğer bir deyişle, her türü doğru sınıflandırabilmemizi sağlayan normatif bir ilke vardır ve bu ilke dünya hakkında doğru bilgi elde etmemizi sağlar. Li (ilke) tür hakkında bilginin genişletilmesini yöneten ve yetkilendiren bir ilkedir, çünkü türdeki tüm üyelerin istisnasız bu ilkenin gereklerini yerine getirdiği varsayılır. Bu nedenle, aynı özelliği bir türden diğerine atfetmek için o türün altında yatan bu normatif ilkeye başvurmak gerekir.⁴⁷

Li (İlke 理) farklı bağlamlarda çeşitli, ancak anlamsal olarak ilişkili anlamlarda görünebilir:

- Bir isim olarak yapı, yapısal düzen veya çerçeve veya bu yapıyı izleyen bir ilke anlamına gelir.

⁴⁶ Xie, "Argument by Analogy in Ancient China", 328.

⁴⁷ Wang Xianqian vd., "Xunzi jijie" *Collected explanations of Xunzi* (1988) Akt. Xie, "Argument by Analogy in Ancient China", 330-31.

- Bir fiil olarak, bir şeyi bu düzene uygun hale getirmek veya yapılandırmak anlamına gelir.
- Bir sıfat olarak yapısal düzene göre yapılandırılmış veya sıralı anlamına gelir.⁴⁸

Li kavramı, en genel anlamda söylemlerin, paradigmaların, teorilerin veya diğer bilişsel sistemlerin altında yatan bir yapıyı (veya yapısal bir ağı) ifade eder. Aynı kelimeler veya kavramlar (ve hatta aynı ifadeler), farklı referans çerçevelerinde (veya ağlarda) görüldüğünde tamamen farklı bir anlam ifade edebilir.⁴⁹ Bu sebeple doğru bilginin elde edilebilmesi için hem doğru tür bilgisinin hem de doğru ilkenin belirlenmesi gerekir.

Çin tipi analogiler üzerinde çalışan Çinli mantıkçılar, önceden belirlenmiş ve statik bir düzene uyan gerçekliğe inanmadıkları için, sabit bir kesinlikle hiç ilgilenmemişlerdir. Dinamik dünya görüşlerinde gerçeklik, sürekli olarak değiştiği için önceden belirlenmiş bir düzene dayalı olmaktan başka herhangi bir şeydir. Bu aynı zamanda, Çin analogilerinin dille sıkı bağlantısının ve dolayısıyla Çin'deki analogik akıl yürütmenin içerdiği anlamsal öğelerin muazzam öneminin sebebidir. Farklı bağlam ve durumlarda yalnızca fiziksel ve maddi gerçeklik değişemez; kelimelerin, kavramların ve fikirlerin anlamları da buna göre değişebilir. Her iki tür değişikliğin de analogik argümantasyona dayalı çıkarımların sonuçları üzerinde kesinlikle büyük bir etkisi olmuştur. Dolayısıyla, gerçekliğin doğasına dair içgörü elde etmek için önemli olan, izole edilmiş kelimelerin ve kavramların değişen anlamı değil, aralarındaki ilişkilerdir. Bu özellikler nedeniyle, belirli Çin analogi modeli - genel modele benzer şekilde - kaynak ve hedefteki öğelerin eşlenmesine veya hizalanmasına bağlıdır. Bununla birlikte, bu haritalama sadece nesnelere değil, aynı

⁴⁸ Jana S Rošker, "Semantic Aspects of Classical Chinese Analogies and Structural Thought Patterns", *哲學與文化* 第 44/6 (2017), 851.

⁴⁹ Jana S Rošker, "Structural Relations and Analogies in Classical Chinese Logic" *Philosophy East and West* 67/3 (2017), 854.

zamanda aralarındaki ilişkileri ve hatta ilişkiler arasındaki ilişkileri de dikkate almaktadır.⁵⁰

Klasik Çin analogilerinin en önemli ikinci özelliği, anlamları birleştirme yöntemidir.⁵¹ Çünkü yüklemelerin anlamları, klasik Çin mantığının temel özelliklerinden biri olarak görülür. Klasik Çince cümlelerin bileşiminde anlamsal faktörler etkili olduğundan dolayı dilin tüm unsurları arasında anlam, eski Çince’de önemlidir. Bu temel yapı, tüm Çin geleneğini ve kültürünü etkilemiştir.⁵²

Analojik çıkarımlar için, anlam büyük önem taşır, çünkü birbirleriyle aynı anlamsal özelliklere sahip bir yapı aracılığıyla bağlantı kurmak, gerçekliğin bilinen bir bölümünün veya yönünün, aynı gerçekliğin hala bilinmeyen başka bir bölümünü veya yönünü tanıma sürecinde uygulanabilecek bir model sağladığı bilişsel bir sürecin temelini oluşturur. Bu nedenle, bu tür analojik çıkarımlar için, yapı kavramı (yapısal model, uygunluk, mantık veya yapısal ilke) çok önemlidir.⁵³

Eski Çin mantığında, yalnızca formlar yerine semantik olarak belirlenmiş içeriğe odaklanma, analogilerin üç ana türe ayrılmasına yol açmıştır. Bu metotlar; “pi (辟)”, “mo (侔)”, “yuan (援)”dır.

A. Pi (辟) Metodu

Karşılaştırma ya da örnekleme olarak isimlendirilen pi metodu⁵⁴, bilinmeyen bir şeyi bilinen başka bir şeyle ilişkilendirerek açıklamak anlamındadır.⁵⁵ Örneğin, odanın dışında olan,

⁵⁰ Roşker, “Semantic Aspects of Classical Chinese Analogies and Structural Thought Patterns”, 6.

⁵¹ Roşker, “Specific features of Chinese logic”, 23.

⁵² Roşker, “Specific features of Chinese logic”, 27.

⁵³ Roşker, “Semantic Aspects of Classical Chinese Analogies and Structural Thought Patterns”, 11.

⁵⁴ Erden Miray Yazgan Yalkın, *Eski Çin Felsefesi ve Mantık Anlayışı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 131.

⁵⁵ Xie, “Argument by Analogy in Ancient China”, 331.

içerideki rengin ne olduğunu bilmeyen ve aynı zamanda odanın dışındaki rengin beyaz olduğunu gören birine, odanın içindeki rengin dışarıdaki renkle aynı olduğu söylendiğinde, onun odanın içindeki rengin beyaz olduğunu anlaması gibi. Temel olarak, bilinmeyen bir şeyin (yani odanın içindeki renk) zaten bilinen (yani dışardaki renk) bir şeyle aynı türden olduğunu bilme sürecidir. Bununla birlikte, bu model, zaten iyi anlaşılmış ve geniş çapta kabul görmüş benzer bir iddiaya atıfta bulunarak bir iddiayı tartışmak için tartışmalarda sıklıkla kullanılmıştır.⁵⁶

Pi metodu, uygun eşleştirmeler veya karşılık gelen örnekler kullanılarak bir gerçeği açıklamak olarak da yorumlanabilir.⁵⁷ Tüm metaforlar, benzetmeler ve karşılaştırmalar bu metotla yapılır. Açıklayıcıdır ancak sezgisel değildir.⁵⁸

B. Mou/Mo (侖) Metodu

Paralellik olarak isimlendiren mo metodu,⁵⁹ iki iddianın aynı biçimde olması durumunda ikisine de aynı hükmün verilmesidir.⁶⁰ Örneğin, “Beyaz at, attır.”, “Bu nedenle beyaz ata binmek, ata binmektir.” veya “Huo adındaki kişi bir insandır.”, “Bu nedenle Huo isimli kişiyi sevmek insan sevmektir.” Bu tür bir analogik argümanın, aralarındaki bazı biçimsel yapısal benzerlikler nedeniyle, önermeleri ve sonuçlarındaki ifadelerin aynı türden olduğu gerekçesiyle kabul edilebilir olduğu varsayılır. Yani yüklem (yani binmek) aynı anda hem özneye (yani beyaz bir ata) hem de bir ifadenin nesnesine (yani bir ata) yüklenir. Ve bu şekilde, ortaya çıkan yeni ifade, orijinal ifadeyle aynı türdedir, dolayısıyla orijinal

⁵⁶ Xie, “Argument by Analogy in Ancient China”, 331.

⁵⁷ Roşker, “Specific features of Chinese logic”, 34.

⁵⁸ Shih Hu, *The Development of the Logical Method in Ancient China* (Shanghai: The Oriental Book Company, 1922), 99.

⁵⁹ Yalkın, “Eski Çin Felsefesi ve Mantık Anlayışı”, 131.

⁶⁰ Xie, “Argument by Analogy in Ancient China”, 331-32.

ifadenin zaten sahip olduğu aynı özellik (yani, doğru olması) yeni ifadeye de atfedilebilir.⁶¹

Mo metodunun pi metodundan farkı, pi'nin bir şeyi diğeriyle karşılaştırmaktan ibaret olmasına rağmen, mo'nun önermeler arasında karşılaştırma yapmasıdır.⁶²

C. Yuan/Yüen (援) Metodu

Benzerlikle yapılan çıkarım olarak tanımlanan⁶³ yuan metodu, genellikle tartışma yöntemi olarak kullanılır. Yani, bu metodu kullanan kişi, rakibin iddiasıyla aynı türden olduğu varsayılan sonucu iddia etmek için rakibin iddiasını bir neden olarak kullanır. Buradaki temel varsayım ise “Eğer rakibimin iddiası doğruysa, o zaman benim iddiam nasıl haksız olabilir?” şeklindedir.⁶⁴

Yuan metodunda önemli olan şeylerin benzerliklerinin ve farklılıklarının iyi belirlenmesidir. Bu yüzden şeylerin dört şekilde benzer ve yine dört şekilde farklı olduğu ilkesinden hareket edilir.

Bu metoda göre, her şey dört şekilde uyuşur (a) Kimlik, (b) Genel İlişki, (c) Birlikte Varoluş ve (d) Kısmi Benzerlik.

- (a) Kimlik, iki ada sahip bir özne anlamına gelir.
- (b) Genel İlişki, sınıfa dahil olma anlamına gelir,
- (c) Birlikte varoluş aynı alanı işgal etmek anlamına gelir,
- (d) Kısmi Benzerlik bazı benzer noktaları olan şeyler.⁶⁵

Her şeyin dört şekilde farklı olur: (a) Dualite, (b) İlgisizlik, (c) Ayrılık (d) Farklılık.⁶⁶

Görüldüğü gibi Çin mantığındaki analogik akıl yürütme türleri

⁶¹ Xie, “Argument by Analogy in Ancient China”, 331-32.

⁶² Hu, *The Development of the Logical Method in Ancient China*, 100.

⁶³ Yalkan, “Eski Çin Felsefesi ve Mantık Anlayışı”, 131.

⁶⁴ Xie, “Argument by Analogy in Ancient China”, 332.

⁶⁵ Hu, *The Development of the Logical Method in Ancient China*, 103.

⁶⁶ Hu, *The Development of the Logical Method in Ancient China*, 103.

formel bir karakterden ziyade retoriksel bir karakterdedir ve bu yönüyle klasik mantıktaki analogi formlarından farklıdır.

3. Değerlendirme

Çin geleneğinde analogik akıl yürütme türünün baskın bir çıkarım yöntemi olması, onun Çinli mantıkçılar tarafından detaylı bir şekilde incelenmesine vesile olmuştur. İlk olarak Qin öncesi dönemde başlayan analogi ile ilgili araştırmalar, gittikçe daha da detaylandırılmış ve özellikle Mohist mantıkçılar tarafından sistematize edilmiştir.

Yunan mantığında da analogik akıl yürütme ile ilgili çalışmalar olmakla birlikte, özellikle Aristoteles'ten sonra artan formel mantık çalışmalarının etkisiyle analogi de formel bir sahada incelenmiştir. Bu sebepten dolayı, Klasik mantık geleneğindeki analogik akıl yürütme ile Çin mantığındaki analogik akıl yürütme birbirinden farklı kulvarlarda ilerlemiştir.

Analogik akıl yürütme, insan düşüncesinin ve hatta bazı hayvanların da bilgi elde etme süreçlerinin temelini oluşturur. Tarihsel olarak, analogik akıl yürütme, çok çeşitli problem çözümlerinde önemli bir rol oynamıştır. Eski çağlardan beri analogik argümanlar, bilimsel, felsefi, edebi, siyasi, hukuksal ve daha birçok alanda akıl yürütmenin ayırıcı bir özelliği olarak kullanılmışlardır. Dolayısıyla analogik akıl yürütme, yeni bir durum ile karşılaştığında hemen eski deneyimlerini hatırlayıp çıkarım yapmaya çalışan insanlar için vazgeçilmez bir metottur. Ancak bazı insanlar ve dolayısıyla bazı medeniyetlerde bazı akıl yürütmelere karşı meyil daha fazladır. Eski Çin medeniyetinde bu meyil analogik akıl yürütmeye karşı olmuştur. Bunun ilk sebebi dillerinin analogik yapısı olarak telakki edilebilir. Çünkü dil ve düşünme arasında sıkı bir bağ vardır. İkinci olarak da Eski Çin toplumunun siyasi ve kültürel geçmişlerinin tartışma sanatına olan yatkınlıkları olabilir. Bu sanatı etkin olarak kullanmak onları analogik düşünmeye itmiştir. Çin medeniyetindeki analogik düşünme sistemi onların felsefi ve

bilimsel alanlarına da yansımıştır. Belki de Çin malı gibi bir olgunun altında Çin'in analogik bir düşünme sistemine sahip olması yatmaktadır.

Kaynakça

- Aristoteles. *Poetika*. Çev. Ari Çokona - Ömer Aygün, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2020.
- . *Retorik*. Çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.
- Atademir, Hamdi Ragıp. *Aristo'nun Mantık Ve İlim Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Azertürk, Semine İmge. “Çin Yazısının Tarihçesi Ve Çince Sözcük Türetme Yolları.” *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 51/1 (2011), 89-106.
- Cheng, Yun-long - Xiao-mang Zhang. “Comparative Study of Aristotelian and Mohist Logic Systems” *Journal of Bijie University* (2011).
- Cui, Qing-Tian. “The Inference of Chinese Logic.” *Philosophy and Culture* 30/12 (2003), 51-68.
- Cui, Qingtian - Xiaoguang Zhang. *Chinese Logical Analogism*. 2005.
- Duit, Reinders. “On the Role of Analogies and Metaphors in Learning Science” *Science education* 75/6 (1991), 649-72.
- Garrett, Mary M. “Classical Chinese Conceptions of Argumentation and Persuasion” *Argumentation and advocacy* 29/3 (1993), 105-15.
- Goswami, Usha. “Analogical Reasoning: What Develops? A Review of Research and Theory” *Child Development* 62/1 (1991), 1-22.
- Hu, Shih. *The Development of the Logical Method in Ancient China*. Shanghai: The Oriental Book Company, 1922.
- İnönü, Nazlı. “Eski Çin’de Mantık” *VII. Mantık Çalıştayı Kitabı*. İstanbul: Mantık Derneği Yayınları, 2017, 331-348.
- Liu, Fenrong - Jialong Zhang. “New Perspectives on Moist Logic” *Journal of Chinese philosophy* 37/4 (2010), 605-21.
- Macagno, Fabrizio - Douglas Walton. “Argument from Analogy in Law, the Classical Tradition, and Recent Theories” *Philosophy & Rhetoric* 42/2 (2009), 154-82.

- Öner, Necati. *Fransız Sosyoloji Okulu'na Göre Mantığın Menşei Problemi*. Ankara: Divan Kitap, 2011.
- Penn, Derek C - Keith J Holyoak - Daniel J Povinelli. "Darwin's Mistake: Explaining the Discontinuity between Human and Nonhuman Minds" *Behavioral and Brain Sciences* 31/2 (2008), 109-78.
- Pierce, Karen A - Barry Gholson. "Surface Similarity and Relational Similarity in the Development of Analogical Problem Solving: Isomorphic and Nonisomorphic Transfer" *Developmental Psychology* 30/5 (1994), 724.
- Rošker, Jana S. "Semantic Aspects of Classical Chinese Analogies and Structural Thought Patterns" *哲學與文化 第 (Felsefe ve Kültür)* 44/6 (2017), 5-24.
- . "Specific Features of Chinese Logic: Analogies and the Problem of Structural Relations in Confucian and Mohist Discourses" *Synthesis philosophica* 29/1 (2014), 23-40.
- . "Structural Relations and Analogies in Classical Chinese Logic" *Philosophy East and West* 67/3 (2017), 841-63.
- Volkov, Alexei. "Analogical Reasoning in Ancient China: Some Examples" *Extrême-Orient Extrême-Occident* (1992), 15-48.
- Weimin, Sun. "Chinese Logic and the Absence of Theoretical Sciences in Ancient China" *Dao* 8/4 (2009), 403-23.
- Xianqian, Wang - Shen Xiaohuan - Wang Xingxian. "Xunzi Jijie" *Collected explanations of Xunzi* (1988).
- Xie, Yun. "Argument by Analogy in Ancient China" *Argumentation* 33/3 (2019), 323-47.
- Yalkın, Erden Miray Yazgan. *Eski Çin Felsefesi Ve Mantık Anlayışı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Zhang, Dongsun. *Knowledge and Culture*. Beijing: The Commercial Press, 1946.

TORAH, LOGOS, RATIO: ANAHA TLARIYLA POSTMODERN YAHUDİ FELSEFESİ

Prof. Dr. Mustafa ALICI¹

Bir insan modeli olarak Yahudi dünya zamanlarının her anındadır; alemin başlangıcında, insanlığın acısında (Babil ve diyaspora sürgünlerinde), şaşalı dönemlerinde (şanlı Davud ve Süleyman krallıklarında) ve son olarak son günlerde (Siyonun parlak geleceğinde) olacakların tam ortasıdır. Rabbinik Yahudi külliyyatı Talmud, başlangıçların Yahudiler adına daima savaş trajedileri, talihsizlikler, temelsiz nefretler ve meşakkatlerle çevrili olduğunu ama orta zamanlarda bilgi, hikmet, mülk ile kaplı ihtişamın aniden bastırıldığını; en sonunda ise bütün milletlere baskın ve üstün bir tahakküm dolu Siyon günlerinin geleceğini müjdeler.²

Yahudilik, *sui naturis olarak* metafiziğin inşa ettiği bir dünyayı onaylayan, etnik, tarihsel inanca sahip olan ve beşeri yorumlara

¹ Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, malici@erzincan.edu.tr

² Talmud Bavli, Sanhedrin 90 a; <https://www.sefaria.org/Sanhedrin.90a.1?lang=-bi&with=all&clang2=en> (22.11.2020).

önem veren bir inançtır.³ Öteleyde, gelecekte, inşa edilecek dünyadan ve kalpten ziyade akla ve bedene ve maddi aleme önem veren, fiziksel dünyayla beraber her dünyevi şeyin ortadan kalkacağına inanan Yahudiler, Tanrı'nın rızasını kazanmak üzere insanın varlığını kutsayan ve bu yönde geleceği inşa eden emir yasaklarla değil seçilmişlik öğretisi ile hareket eden, Tanrı ile yakın ilişkiyi düzenleyen ahdi yani yakın ortaklığı vurgulayan son olarak tüm insanlık ile kopan Tanrının yakın alakasını yeniden onarmak istemektedirler.⁴

Modern öncesi dönemde “dış dünyaya” kapalı karakterdeki Yahudilik, en geniş anlamıyla geleneksel Rabbinik Yahudilik formunda idi. Bu anlamda onun düşünce sistemi, basit bir felsefe değil etno-teolojiye dayalı olarak karmaşık bir tarzda milli ve dini kimliğe bağlı kalarak Yahudiliğe ait ortaya çıkan bir felsefeydi. Aslında bu felsefe başlı başına bir paradokstur. Zira Yahudi felsefesi, burada kendini her bağlamda “Yahudi” olarak sınırlayacaktır. Bu açıdan bu felsefe, saf akıldan değil Yahudi Kutsal Kitabı, Mişna ve Talmud gibi metinlerin yorumlarının da dahil olduğu dini tecrübelerden ortaya çıkan hem insanlığı kuşatıcı hem de özel bakış açıları sunan bir tarzda olacaktır.

Böylece çelişki olarak hem çeşitli ırk, renk, inanç ve cinsiyet kategorilerine sahip olan “insanlığı” kuşatacak hem de özel, dışlayıcı, mutlak anlamlar taşıyan “Yahudi olmayı” anlamlandıracak bir felsefe, günümüzde gittikçe daha boyutlu hale gelerek tenkitçi ahlak, cinsiyet ve çok-kültürlülük gibi Postmodern konuları da kapsamaya başlamıştır.

Tarafsız olamayan Yahudi Felsefesi, farklı teori ve metotlarla ortaya konan yaklaşımlara sahip olsa da ortak nokta olarak tümünü Yahudiliğin halk unsuru olarak temel kesişme noktalarında

³ Yves Lambert, “Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms?”, *Sociology of Religion* 60/3 (1999), 303-333.

⁴ David Krasner, “The Homecoming and Postmodern Jewish Philosophy”, *Modern Drama* 56/4, (2013), 486.

buluşturarak ve Yahudi olmayan unsurlarla da donanarak zengin Yahudi tarihsel geleneğini yorumlamak ister. Normatif Yahudi teolojisi, “ahit”, “seçilmişlik” ve “monoteist vahiy” gibi hakikat olarak gördüğü dinin temel yapıtaşlarını inanılan ve uygulanan dogmalar ve inançlar olarak rasyonel açıdan incelerken Yahudi Felsefesi ise rasyonel bir tartışma hakkında sunulan bir öneriyi tespit etmek üzere eleştirel ve sistematik bir yaklaşımla söz konusu dini hakikatlerin doğasını spekülâtif açıdan açıklamayı amaçlar.⁵

Dinlemeyi esas alan bir gelenek olan Yahudilik yabancı tesirler karşısında ihtilaf ve çatışma yerine daima uzlaşmayı öne çıkarmıştır. Söz gelişi Ortaçağ’da Saadya Gaon ve Moşe Maimonides gibi etkili Yahudi filozofları, Aristo ve onun Arap yorumcularının sistematik düşüncesine yönelirken kendilerini asla yabancı fikirleri Yahudiliğe sokanlar olarak görmemişlerdir. Aksine onlar, kadim dönemde Greklerin bile hikmeti kendilerinden çaldıklarını iddia ederek Yahudi geleneğinin felsefenin asıl kaynağı olduğuna inanarak kendilerini “islah edici ve doğru yola getiriciler” olarak betimlemiş böylece felsefeye meşruluk ve geçerlilik kazandırmışlardır.⁶

Modern dönemde ise Hermann Cohen, Hirsch ise Kant ve Heidegger gibi filozofların görüşlerini Yahudi fikir ve değerlerine uygulanmıştır. Çağdaş dönemde ise “Yahudi filozofu” olmayan ama kökeni Yahudi olan Henri Bergson, Edmund Husserl, Karl Popper gibi düşünürlerin gelenek içindeki derin etkisi hissedilmektedir.

Neticede tarihten günümüze kadar Yahudiliğin düşünce sisteminin kalbine sokulan “yabancı fikirlerle” geçerlilik ve meşruluk elde eden Yahudi filozofları, çağdaş çok kültürlülük ve sosyal çoğulculuk üzerinde geniş tesirleri olan ve şüpheli bireysellik, subjektif realizmi ve çoklu perspektivizmi esas alan Postmodern

⁵ Hava Tirosh Samuelson- Aaron W. Hughes, “Editors’s Introduction to the Series”, *Michael Fishbane- Jewish Hermeneutics Theology*, ed. Hava- Tirosh Samuelson - Aaron W. Hughes (London: Brill Publishing, 2015), IX- XI.

⁶ Samuelson - Hughes, “Editors’s Introduction to the Series”, XII.

dönemde kendilerince uzlaşa veya ihtilaf ortamları yaratarak bir anlamda “Yahudiliği ifsat etmek” yerine onu mükemmelleştirmeye, güncel gerçek anlamına kavuşturmaya veya ıslah etmeye çabalamaktadırlar.

1. Rasyonel Modern Yahudi Felsefesinden Eleştirel Anti-Rasyonel Postmodern Yahudi Felsefesine

Modernizm, onu hararetle savunan Jürgen Habermas’a göre, XVIII. asrın Aydınlanmacı filozofları tarafından formüle edilen bir proje olarak kendi mantıkları içinde “objektif bilim”, “evrensel ahlak” ve “bağımsız sanat” üçlemesiyle hareket eden bir düşünce biçimidir.⁷

İlk ortaya çıktığında Modernizm, Yahudi düşünürlerce insan zihninin yaratıcı melekesine ait yenilikçi bir tarzda teolojik, felsefi ve ahlaki sistemler inşa etme çabası görülmüştü. Bunun alternatifi olanlar ise beşer aklını, Hermenötik açıdan kabul görmüş bilginin tenkitçi, yorumcu ve editörü olarak anladı. Postmodern Yahudi filozofu Borowitz’in deyişiyle Yahudi modernizmi denen şey, başlangıçta bir boyutuyla sosyo-politik durum olup epistemolojik ve ahlaki iddiaların bir sonucu olarak bin yıllık baskı, şiddet, dışlanma ve zulümden sonra Batı’nın Fransız Devrimi’yle politik bir dönüşüm meydana getirerek Yahudi halkına tanıdığı özgürlük (*emancipazione*) ile başlamıştır. Batının tanıdığı özgürlükle Aydınlanma’ya maruz kalan Yahudiler, maneviyatta ve felsefede devrim niteliğinde dönüşümler yaşamış nihayetinde XIX. Yüzyıldan itibaren Batı toplumu, kültürü ve akademisiyle entegre olmuş ve git-tikçe modernleşmeye ve buna bağlı olarak sekülerleşmeye meyletmişlerdir.⁸

⁷ Jürgen Habermas, “Modernity versus Postmodernity”, çev. Seyla Ben-Habib, *New German Critique* 22 (1981), 9.

⁸ Peter Ochs, “The Emergence of Postmodern Jewish Theology and Philosophy”, *Reviewing the Covenant Eugene B. Borowitz and the Postmodern Renewal of Jewish Theology*, ed. Peter Ochs (New York: State University of New York Press, 2000), 13; Samuelson - Hughes, “Editors’s Introduction to the Series”, XI- XII.

Bilhassa Yahudi dünyasının karşılaştığı ayrımcılık ve zulümlerin neticesinde elde edilen büyük özgürlük havası ile Yahudi toplumsal hayatında vahiy, gelenek ve kutsal kavramlarının yönlendirdiği bir geçiş dönemi yaşanmış bilhassa din, çağdaş kabul edilmesine de özel bir yer edinmişti. Bunun neticesinde Yahudiler, kimliklerinin ne anlama geldiğini modern kavramlarla sorgulamaya başlamış ve böylece Modern Yahudi düşüncesini kendi dönemine ait teorilerle kültürel açıdan inanılır, teolojik açıdan güven verici ve ikna edici olumlu cevaplar vermeye çabalamıştı.⁹

Bu yönde Postmodern Yahudi filozof Wyschogrod Yahudi Postmodernizmini modern varoloşculuktan ayırıştırırken temel ölçüt olarak alem-metin arasındaki sınırların çözümlenmesiyle ortaya çıkan bir dünya olarak betimlemektedir. Bu Postmodern dünya, ona göre, Rabbinik tefsir geleneğinde hâlihazırda var olan ve varlığın anlamını analiz etmek yerine dil ve varlık açısından radikal olumsuzlamaların, kırılmaların, çatlak ve kusurların işaret ve izlerini süren bir metin bütünselliğini öne çıkarmaktadır. Bu metin bütünselliğinde öznellikler ve başkalık öncelenmekte ve bütünlükler veya bağlar arasındaki karşılıklı ilişkiler yerine parçacıkların ve açıklık yerine muğlaklıkların öne çıktığı Martin Buber (1878-1965) tarafından önerilen Ben-Sen dikotomisinin çoklu parçacıklarını esas almaktadır. Wyschogrod, Holokot'un modernite ile postmodernite arasındaki boşluğu daha da genişleterek gerçeğin objektifliği yerine dağınıklığını esas alarak aklın varoluşçu tenkitini esas almaktadır.¹⁰

Wyschogrod, Postmodern felsefenin öncüsü olan liberal Yahudi felsefesinin lokomotifinin Kant ve Neo-Kantçı Yahudi filozofların (bilhassa Martin Buber, Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Emanuel Levinas) felsefeleri olduğunu iddia etmektedir. Ona göre söz gelişi Kant'ın çağdaşlarından Yahudi filozof Moses

⁹ Eugene Borowitz, *Renewing the Covenant: A Theology for the Postmodern Jew* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1991), 3-4.

¹⁰ Wyschogrod, "Trends in Postmodern Jewish Philosophy", 130-134.

Mendelsshohn (1729- 1786), Yahudiliğin Tanrı'nın varlığına ve evreni idaresine dair öğretilerini Kantçı görüşlerle uyumlu bir şekilde aklın gerektirdiklerine uygun hale getirmeye çabalamıştı.¹¹ Yine Neo-Kantçı düşünce bağlamında 19 ve 20. yüzyılın etkili Yahudi modernist filozoflarından Hermann Cohen (1842-1918), Kant'ın ahlak felsefesini liberal Yahudi teolojisine sokarak "ahlaki monoteizm" adını verdiği bir yaklaşımla "modernizmin ışığında ortaya çıkan felsefi Tanrı fikrinin aslında İsrail'in Tanrısı'ndan başkası olmadığını" öne sürmüştü.¹²

Ancak modern dönemde Yahudi kitleleri, sekülerleşmenin sonucunda sadece kendilerine empoze edilen gettolardan kaçmakla yetinmeyip aynı zamanda kendilerini asırlarca düşünmekten ve hareket etmekten men eden veya kısıtlayan eski Rabbinik uygulamalardan, Yahudi sosyal adetlerinden, eğitim ve hukuk (*halakab*) sisteminden de uzaklaşmak istediler. Böylece bir ikilem ortaya çıkmıştı; din ferdin özel alanına hapsedilirken, kamusal alanda ise bilimsel aklın, modern politik durumun, bireysel hakların ve evrensel ahlakın hakimiyeti söz konusu idi. Dahası Batı'da yaşayan Yahudiler, tarih boyunca ezilmişliklerini giderici araç olarak modernizmi bilhassa modern devlet anlayışının mucizevi bir şekilde onlara sağladığı demokratik özgürlükleri bilhassa toplumsal eşitlik anlamına gelen oy hakkını görmeye başlamışlardı.¹³

Bunların neticesinde başka milletlerle yaşamak Yahudiler için modern dönemde Rabbinik öğretileriyle çelişmek anlamına gelecekti. Bu yüzden pek çok Yahudi, modernitenin onlara öğrettiği iki önemli rasyonel tavrı aldı; hem bir insan olarak var olmak hem de Yahudi kalmayı başarmak için kendi rasyonel akıllarına uygun olan seküler bir dünya görüşünü ortaya koymak.¹⁴

¹¹ Ochs, "The Emergence of Postmodern Jewish Theology and Philosophy", 15.

¹² Borowitz, *Renewing the Covenant*, 13-14.

¹³ Ochs, "The Emergence of Postmodern Jewish Theology and Philosophy", 14.

¹⁴ Ochs, "The Emergence of Postmodern Jewish Theology and Philosophy", 14-15.

Postmodern Yahudi düşüncesine göre Modern Yahudilik, Yahudi olmanın özel oluşlarını kaybedip soyut evrensellik içinde kaybolmuştu. Yine Modern Yahudilik kurtuluşu, devrimci modern ideolojilerde ararken Yahudiliği ahlak ve rasyonellik ile yer değiştirmek istemişti. Dahası modern Yahudilik, otonomi sahibi Yahudi benliğini, sırasıyla Yasa, cemaat, kült ve gelenek gibi Yahudi değerlerinin üzerine çıkarırken farkında olmadan onların değerini düşürdü. Böyle yaparak Modern Yahudilik, yeni Yahudi modelleri yaratma niyetiyle eski gördüğü her şeyi yok etmeyi amaçladı. Modern Yahudi filozoflar, tiksiniş eski gördükleri bir eski Yahudi anlayışı mutlaka keşfettiler. Böylelikle Modern Yahudi felsefesi bir tür baskılama, kötüleme ve tahrif edip yok etme eylemleriyle inşa edildi. Uzun yıllar anti-semitik cemiyetlerde baskı altında azınlıkta kalanlarda gözlemlenen bu tür tavırların bilhassa aşırı milliyetçi veya Siyonistlerde ortaya çıktığını söyleyebiliriz.¹⁵

Bu bakımdan Kantçı modern Yahudi felsefesi, eşyanın özünü bilmesek de bilgimizin sınırları konusunda ve ahlaki alanda neyi doğru neyin yanlış olduğu konusunda kesin ve emin olabileceğimizi savunmuştu. Buna karşın Postmodern Yahudi felsefesi ise ahlakla ilgili endişeleri evrensel kanunlarda keşfetmek yerine başarılarıyla ilişkilerimizde ortaya çıkarmayı amaçlar. Böylece Postmodern felsefe, büyük anlatılar veya kavramlar üzerinden değil, dinamik tecrübeler ile kol kola yürümektedir.¹⁶

Eleştiri ve güncellemeyi aynı anda yapan Postmodern filozoflarının modernizmin evrensellik, mega anlatılar, sömürgecilik ve emperyalizm gibi temel pratik aygıtlarına karşı ortaya koydukları şiddetli eleştiriler, aynı zamanda Postmodern Yahudi felsefesinin ana hatlarını ortaya çıkaracak ve büyük katkılar sağlayacak

¹⁵ Steven Kepnes, "Postmodern Jewish Thinking", *Reasoning After Revelation-Dialogues in Postmodern Jewish Philosophy*, 25.

¹⁶ Edith Wyschogrod, "Trends in Postmodern Jewish Philosophy", *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 76/1 (1993), 129-130.

güçtedir. Söz gelişi Postmodern Yahudi filozoflarının başvuru rehberleri olan Martin Buber veya Emmanuel Levinas gibi düşünürler, kendi kendine var olma fikrine dayalı egosentrik ahlak anlayışı veya gerçekliğin sadece kendisini gözlemleyene aşikar olacağını ve bilginin kendini ifşa etme işlevi olduğunu öğreten metafizik fikri gibi rasyonel modern yaklaşımları şiddetle eleştirdiler. Hatta Postmodern filozoflara göre Modernistlerin aksine bilmek aynı zamanda yorumlamaya da yol açabilmektedir. Hatta onlara göre dil, yegane bilme aracı değil bilakis insan için en iyi bilme araçlarından sadece biri olduğundan dil olmadan da bilgiye ulaşmak mümkündür. Yahudi filozoflar aynı zamanda seküler hermeneütüğü benimseyen liberal edebi tenkitçilerden, pragmatik kültürel değerleri öne çıkaran Amerikan neo-pragmatistlerden, modern felsefi temellilik fikrine veya bireyselciliğe karşı çıkan Amerikan süreç teologlarından, Protestanlığın öğretilerini Postmodern anlayışla yeniden güncelleyen Hıristiyan Post-liberal teologlardan da etkilenmektedirler.¹⁷

Postmodernizm, Yahudi filozoflarca “tarihsel bir dönemden” ziyade kavramsal bir safha olarak anlaşılan, bir düşünme yöntemi kabul edilen bir anlayıştır”. Buradaki tarihsellik modernizmin savunduğu kavram olup Yahudi kutsal metinlerinin meydana geldiği tarihleri kastetmemektedir. Zira bu anlamda Yahudilik, Mısır’dan Çıkış, Sina’daki durum, Tanrı’nın sonraki dönemlerdeki tarihe müdahaleleri veya günah ve fideye gerilimlerinin yaşandığı Babil sürgünü hatta *Responsa* geleneği gibi Rabbinik kültürde Yahudilerin tarihsel var oluş meseleleri gibi Hermenötik tarih anlayışları sunmaktadır.¹⁸

Böylece Postmodern Yahudi Felsefesinde “tarihsel Yahudi olmak” çok daha fazla ön plana çıkmaktadır. Bir başka ifadeyle

¹⁷ Och, “The Emergence of Postmodern Jewish Theology and Philosophy”, 10- 12.

¹⁸ Steven Kepnes - Peter Ochs - Robert Gibbs, “Holocaust”, *Reasoning After Revelation-Dialogues in Postmodern Jewish Philosophy*, ed. Steven Kepnes - Peter Ochs - Robert Gibbs, (Oxford: Westview Press, 1998), 41.

Yahudi filozof, Yahudi olmanın gereği olan uygulamaları (*praxis*) mesela, Yahudi kimliğini, cemaatini, dua ve inanç sistemini yerine getirerek canlı ve dinamik bir Yahudi olma fikrini düşünce merkezine yerleştirmektedir.

Bunun yanında Postmodern felsefe filozoflarının Modern olandan farkı belirgin hale gelmektedir:

- Öncelikle postmodernizm sayesinde Yahudiliğe ait normatif disiplinler diyalojik ve plüralist bir çehre kazanmakta başlıca hasım ve temel problematik mesele prototip olarak modern felsefe olmaktadır.
- Modernist filozofların Kartezyen modelle bilgiye dayalı geleneğe ulaşma fikri yerine garantisi olmayan ve tehlikeli gördükleri her türlü iddiaya karşı tenkitçi yöntemini uygulayarak bireysel akıl yürütme fikrini benimser.
- Yahudi Postmodern filozoflar aynı zamanda diğer genel Postmodern filozoflardan da farklıdır; Yahudi filozoflar, daha derinlemesine modernizm eleştirisi içinde olup Postmodern Heideggerci filozofların aksine varoluş olgusu veya sıfatları yoluyla bir şeyi tanımlamak yerine varlığın Mutlak ile olan yakın ilişkisi açısından akıl yürütme betimleme içindedirler. Bu açıdan Yahudi filozofları, özel bir lengüistik, kültürel ve dini pratik alanıyla özel bir ilişki içindedirler. Bu tür dini uygulamalar, ilk prensipler olarak hemen kabul edilmez aksine Tanah, Rabbinik literatür ve diğer gelenek yorum ve cevapları çerçevesinde anlamlı hale getirilip güncellenmektedir. Bu yönüyle Modern rasyonelliğine sınır koyan, onun güvenilirliğini sorgulayan ve sonunda Nihai Hakikat konusundaki iddialarını reddeden Postmodern felsefe akılcılıktan uzaklaşmadan ona kutsal metinleri okumada, yorum yaklaşımlarına katılmada ve akıl yürütme konusundaki bağlamsal özel yolları önemsemeye önem veren çoklu yöntemler geliştirmektedir.

- Postmodern filozof bunun yanında aynı görüşte olmayan ama geleneğe mensup farklı ekoldeki filozofların dini uygulamalar hakkındaki görüşlerine itibar etmede ve yeni bakış açıları keşfetmekte yeteneklidir. Ancak onların aksine filozoflar, daha fazla geri bildirim ve tekrarlanan okumalarla Hermenötik aygıtları çalıştırmak istemektedirler. Postmodern filozoflar bu konuda birincil metinlerin kelimelerine ilgi duymada daha etkindirler. Bu noktada Ortaçağ ve modern Yahudi filozoflarından farklı olarak hem davranış açısından hem de epistemolojik açıdan kelimelerin otoriter yönlerine vurgu yaparken muğlak veya kesin olmayan hatta çok anlama gelebilen kelimeleri veya tam olmayan veya doğru anlamları elde etmek istemektedirler. Metinsellik üzerine rasyonelliği rekabet edici veya prior uygulama yerine koymak yerine rasyonelliği hem “metnin hizmetkârı” hem de “eşi” görmek istemektedir. Zira filozoflara göre bu faaliyet, metnin hem dindar hayatındaki yerini hem de gerçek tanımlara ulaşma işidir.¹⁹
- Neticede Modernizm’in inançta aklın kanunlarına uyması yerine Postmodern düşüncedeki şüphecilik gelmiş ve böyle felsefe ve kültür, epistemolojik açıdan yapı-sökümcü bir tarza bürünerek yepyeni yorumlayıcı stratejilere sahip olmuştur.²⁰

Modern Yahudilik ve onun meydana getirdiği felsefenin bu yıkıcı faaliyetlerine karşın ortaya çıkan Postmodern Yahudi felsefesinin vahye ve teolojiye bir geri dönüş, onarım, iyileştirme ve güncelleme içinde olduğunu söyleyebiliriz. Bundan ileride daha da geniş olarak bahsedeceğiz. Modern ve otonomi sahibi bir Yahudilikten Postmodern alacakaranlığına doğru yol alan Yahudi felsefesi, konuşma oyunları, metinsellik, yorumlama gibi temalara veya

¹⁹ Peter Ochs, “Postmodern Definitions”, *Reviewing the Covenant- Eugene B. Borowitz and the Postmodern Renewal of Jewish Theology*, 18-20.

²⁰ Edith Wyschogrod, “Trends in Postmodern Jewish Philosophy”, *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 76/1 (1993), 128.

kendini ifşa, rasyonel, liberal ve evrensel benlikten uzaklaşmalara maruz kaldıkça kendine güvenini yetiren bir ben ile karşılaşmakta; sonuçta başka insanlarla karışmak ve yakınlaşmakla kendini bulaçağını düşünmektedir.²¹

Robert Gibbs, Yudith Greenberg, Steven Kepnes Peter Ochs gibi Postmodern Yahudi felsefesinin öncülerinin 1992 yılında yapmış olduğu diyalojik bir atölye çalışmasında Yahudilik açısından bir düşünce biçimi, bir akıl yürütme faaliyeti bir süreç olarak Postmodern düşünce ve teolojisinin mahiyetini çizmektedirler. Söz gelişi Steven Kepnes'e göre Postmodern düşünce öncelikle diyalojik olup hep ilişki içinde olan ve bir sonrasını düşünen Hegelci diyalektik yerine ilişki ve diyalog ile farklılıkları koruyan bir yapıdadır. Totalize etmeyen bu yüzden evrensel olmayan, her şeyi kuşatıcı bir rolde veya hikaye peşinde olmayan bir anlayıştır. Bunun yerine hiçbir zaman evrenselleştirilmeyen çoklu özel ve mahalli hikayelerle onlardan çıkarılan gerçekliklerle sevinen bir görüştedir. Aynı yönde bir başka filozof olan Peter Ochs ise daha basit bir tanımlamayla Postmodern düşünceyi anlamlandırmaktadır; ona göre mantıksal açıdan bir düşünür iddia ve bakışında gelenek/modernlik, Siyonizm/diyaspora, Holokost/İsrail, teizm/ateizm gibi dikotomi içindeyse modernist değilse postmoderndir. Bu yönüyle ona göre genel felsefe tenkitsel ve olumsuzlama içinde hareket ederken Postmodern felsefe bir adım daha ileri giderek tenkitsel olumsuzluğa onarıcılık rolü yükler.²²

Postmodern felsefe genel olarak bir ideoloji ve bir durum olmaktan çıkarak artık entelektüel dünyada bir düşünce alanı olmaya başlamıştır. Bu yönde çağdaş Yahudi düşünürleri de bu durum içindeki Batı felsefesi içinde eğitilmektedirler. Ancak çağdaş Yahudi felsefesinin temel mantık, ahlak, metafizik, epistemolojisi

²¹ Kepnes, "Postmodern Jewish Thinking", 24-25.

²² Steven Kepnes - Peter Ochs - Robert Gibbs, "Initial Conversation", *Reasoning After Revelation-Dialogues in Postmodern Jewish Philosophy*, ed. Steven Kepnes - Peter Ochs - Robert Gibbs, (Oxford: Westview Press, 1998), 11.

modern Batı felsefesinin baskın paradigmalarıyla artık şekillenmemektedir. Modern Batı felsefesinin temel paradigmalarını Descartes, Kant, Varoluşçu filozoflar, fenomenologlar ve Anglo-Amerikan Analitik filozoflar oluşturmaktadır. J. Derrida'dan J. Kristeva ve L. Irigaray'a Kıta Avrupasına ait Postmodern akademik ve edebi teorisyenlerin varlığı da inkar edilemez.

2. Diyalojik Postmodern Yahudi Felsefesinin Temel Aygıtları

Çağdaş Yahudi Filozofu Steven Kepnes, modern dönem felsefenin diyalojik karakterde olmadığını bu yüzden de pozitif vahyi kavrama konumunda olmayacağı öne sürmektedir.²³ Diyalojik bir mantıkla örülen postmodernizm çatısına Rabbinik geleneğin metinlerinden formlar ören Postmodern Yahudi felsefesi, parçalı unsurlara önem veren bir yapıdadır.

A. Gettocu, Dışlayıcı Yahudi Kimliğinden İnsanlık ile Yol Arkadaşlığına: Yeni Yahudi Olmak

Postmodern Yahudi düşüncesinde temel meselelerden biri dindarın bireysel kimliğidir. Filozoflara göre Çıkış Kitabı, 3. Bapta Musa, Tanrı'ya " Ben kimim diye sorar? Tanrı ise "Ben seninleyim" (3/11-12) diye cevap vererek Musa'ya kendi varoluşu meselesini "Tanrı ile beraber" olmakla çözmektedir. Aslında tarih boyunca İsrail halkı, bir anlamda Tanrı ile beraber olmayı topraksız olsa da var olabilme garantisi görecektir. Zira "Tanrı, kendisiyle beraber yürüyen (Levililer, 26/12) İsrail'e karşı daima iyidir (Mezmurlar, 73)".

Böylece "Ben seninleyim" ilahi sözü aynı zamanda İsrail'in değişmeyen (klişe) kimliğini yansıtmaktadır. Bundan dolayı bu cümle, hem Yahudi Postmodern felsefesini hem de Postmodern filozofu tanımlayıcıdır; "Ben kimim?" ve "Biz kimiz?" Soruları Postmodern dönemde Yahudi düşünce ve hayatında önce

²³ Kepnes vd., " Dialogical Practices", 48.

tanımlayıcı sonra belirleyici özelliğindedir. Cevap olarak Postmodern Yahudi eğer Yasa (Torah)'ya döndüğünde teolojik yanıtı şöyle olacaktır; Birinci çoğul şahıs olarak “bizler, İlahi vaade dayananlar arasında olan ve Tanrının bizimle olduğu kimselerdeniz. Ancak buradaki Tanrı'nın vaadi ve O'na güven modern anlamda evrensel bir kavram değil aksine Yahudiliğin kök metinlerine geri dönmekle veya geri dönüş vasıtasıyla bu vaade geri dönmemiz” demektir. Dahası Postmodern Yahudi için “Ben seninleym” ifadesi ben sana Yasa'yı vereceğim ve Ben Yasa aracılığıyla sonsuza kadar seninle olacağım demektir. Böylece Postmodern Yahudi düşüncesinde Tanrı, Yahudiler ve alem soyut bir düşünce değil aksine Yasa'nın metni aracılığıyla tarih boyunca dinamik ve canlı olarak yaşanmış, tecrübe edilmiş şeylerdir. Zaten burada Yasa (Torah) derken, İbrani Kutsal Kitap külliyatı, Talmudlar ve bunlar hakkında tarih boyunca oluşturulan tüm tefsirler anlaşılmalıdır. Bu bakımdan Postmodern Yahudi'nin varoluşu Yasa'nın Tanrı ve alem hakkındaki hermenötik açıdan “işaretlerini” içermektedir.²⁴ Yahudi olmak, dolayısıyla kimlik olarak Kutsal Kitap külliyatında Midraş'ta, Talmud'ta ve ortaçağ felsefesi ve yorumlarında potansiyel olarak mevcut olan ama uygulamalarda da yansıtılan ve yaşanan bir gerçekliktir.

Bu açıdan düşünüldüğünde Postmodern Yahudi felsefesi için Yahudi oluş dışlayıcı bir kalkış noktası değil “insanlık ile bir yol arkadaşlığı/yoldaşlık” demektir. Bu Yahudi oluş aslında kendini çoklu ve parçalanmış dilsel formlarla ifade edebilen bir öznel olarak aynı zamanda kişiler arasında olan ve Yahudi metinleriyle sürekli etkileşim halindeki talep eden bir cemaat vazifesiyle karşı karşıyadır. Yahudi benliği bir tür Postmodern Hermenötik aygıtlarla kuşatılmış olduğundan metinleri yorumlarken kendini kaybedip yeniden bulmakta ve böyle bir metinsel diyaloglar sürecinde kendini çağdaş cemiyet ve tarihsel gelenekle entegre etmektedir. Benliğini merkezden uzaklaştıran Yahudi, bu Hermenötik süreç

²⁴ Kepnes vd., “Introduction”, 4-5.

sayesinde Yahudi metinlerini güncellenen vurgularla merkeze alacak böylelikle Yasa, Yahudi varoluşunun etrafında döndüğü çekirdek haline gelecektir.²⁵

B. “Merhametli Modern Haskala’dan Acı Çeken Post Modern Holokost (Şoah) ” Yüzleşmesine

Postmodern Yahudi filozof Emmanuel Levinas, düşünce olarak acıyı fenomenini prensip olarak ötekinin acısı olarak anlamaktadır. Ona göre acı çekme, verdiği sızı yüzünden mutlak bir boyun eğme/ pasifliktir. Bir bilinç eylemi olmayan acı çekme, aynı zamanda bir teslimiyet hatta sürekli bir teslimiyet içinde olmaya teslim olmak demektir. Bu bakımdan ahlaki bir duyarlılık adına, modern zamanın gayr-i insaniliğine karşı komşu olarak ötekinin acısını paylaşma yerine haklı çıkarma ise ahlaksızlıkların kaynağıdır. Bu bakımdan acı çekerek kötülük tanımlanamaz aksine kötülüklerin ortaya çıkması vasıtasıyla acı çekme tam anlaşılıp tasvir edilebilir. Levinas’a göre acı, karşılaştığı her nesneye teslimiyet içinde hareket eden insanın özgürlüğünü, kendi bilincinden bile ödün verme noktasına kadar sınırlandırabilir. Acının kaynağı kötü, acı çekenin insanlığını ezdikçe ezer. Bu bakımdan acı içindeki mutlak pasiflik içindeki bir insanı acımasızca suçlamayı en önemli modern egoist tavrı olarak gören Levinas, ötekinin lehine olacak ve onunla yakın ilişki içinde hareket edilecek her tavrın kalkış noktasının bu sübjektifliğin ortadan kaldırılmasından geçeceğini; bu yüzden başkasının acısını duymanın en büyük “samimiyet testi” kabul edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.²⁶

Bu noktada Levinas, “öteki” kavramına da açıklık getirmektedir; ona göre öteki kişi, metafizik gerçekliğin tam mekanında bulunmakta olup insanın Tanrı ile olan yakın ilişkisinde vazgeçilmez

²⁵ Kepnes, “Postmodern Jewish Thinking”, 24.

²⁶ Emmanuel Levinas, “Useless Suffering”, *The Provocation of Levinas*, ed. Robert Bernasconi – David Wood, çev. Richard Cohen (London: Routledge Publishing, 1988), 157-163.

değerdedir. Ancak Levinas'a göre öteki aracılık rolü üstlenmez. Yine karşıdaki kişiyle konuşan ötekinin çehresi canlı bir var oluşu gösterdiğinden bir ifade olarak kabul edilmelidir. Kendini gösteren yüz bir ifşa halinde olduğundan her öteki kişi, yüz yüze iken Tanrı'nın ete-kemiğe bürünmüş hali olmasa da O'nu ifşa eden ve yüceliğini ima eden bir yerde bulunmaktadır.²⁷

Postmodern Yahudi felsefesi, en somut acı çekme terimi olarak Holokost (Şoah) kavramını kendileri için önemli bir işaret olduğunu, Yahudi düşüncesinin tarihten koparılamayacağını en büyük göstergesi olduğunu; dahası onun Yahudi modernitesinin sonunu ve başarısızlığını kesin olarak gösterdiğini iddia etmektedir. Ancak onlar gene de kendi dönemlerini Post-Holokost olarak daraltıcı bir dönem olarak isimlendirmeyi yararlı görmezler. Halbuki Irving Greenberg, Emil Fackenheim gibi Modernistler, post-holokost kavramını Yahudi teolojisinin merkezi meselelerini değerlendirmek için kullanmaktadırlar. Bunun yerine Postmodern filozoflar, modern Holokost felsefi söylemlerinden sonra geldiklerini düşünmektedirler.²⁸

Zygmunt Bauman bir keresinde şöyle demişti; “Holokost, medeniyetimizin en yüksek safhasında ve kültürümüzün zirvesindeyken modern rasyonel bir cemiyette doğdu ve infaz edildi. bu yüzden bir cemiyet, medeniyet ve kültür sorunudur”.²⁹ Böylece çoğu Yahudi düşünür, Yahudi geleneğinde kötülük verici, zulmedici ve suç akımı formundaki antisemitik Holokost (Şo'ah)'un, acı verici

²⁷ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, çev. Alphonso Lingis, (Pittsburgh: Duquensne University Press, 1969), 37-38 ve 78-79.

²⁸ Steven Kepnes - Peter Ochs - Robert Gibbs, “ Holocaust”, *Reasoning After Revelation-Dialogues in Postmodern Jewish Philosophy*, ed. Steven Kepnes - Peter Ochs - Robert Gibbs (Oxford: Westview Press, 1998), 40; Yudit Kornberg Green, “Toward a Dialogic Postmodern Jewish Philosophy”, *Reasoning After Revelation-Dialogues in Postmodern Jewish Philosophy*, ed. Steven Kepnes - Peter Ochs - Robert Gibbs (Oxford: Westview Press, 1998).

²⁹ Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust* (Ithaca: Cornell University Press, 1991), X.

her türlü totalitarizm, dogmatik rasyonalizm, evrenselcilik ve sekülerizm gibi modernitenin zayıflık, tutarsızlık ve güvensizlikler içeren argümanlarının sonuna ve Yahudi Postmodern zamanlarının doğuşuna işaret ettiğinde hemfikirdir. Hatta böyle bir Postmodern dönemin varlığını kabul etmeyen Yahudi düşünürler bile post-holokost dönem diyerek bu yeni devri radikal bir dönüm noktası, köklere yeniden sarılış ve geleneği aktüelleştirme anları olarak betimlemektedirler. Her iki kesimin dışında kalan üçüncü bir Yahudi düşünür grubu ise Nietzsche'nin Batı (Hıristiyan) Metafizikinin ve modern düşünce sisteminin değerlerini yitirmesini gösteren önemli bir mottosu olan "Tanrı öldü" cümlesini esas almaktadırlar. Bu üçüncü grup Yahudi için yeni motto "artık Tarih'teki Tanrı yok! Cümlesi olup bu da tamamen seküler bir söylemle Yahudiler için ilahi mucizelerin imkansızlığını ve sonunu ilan etmektedir.³⁰ Bir başka söylem ise Yahve'nin artık "Postmodern Tanrı'ya" dönüştüğü yani artık her şeye gücünün yettiğini ve sonsuz iyilik sahibi olduğunu izhar etmeyen Post-Holokost bir Tanrı olduğudur.³¹

Diğer tüm kült olaylarda olduğu gibi bir bütün olarak tüm Yahudilerin hayatında olumsuz bir etki bıraktığından modernizme ait Holokost'u dönüm noktası hatta diğerlerinden karakter açısından eşsiz bir zaman olarak anlaşılması sıradan bir düşüncedir.³²

Postmodern düşüncenin mitolojiyi bir anlatıya dönüştürme gayreti bilinmektedir. Klasik dönemin mutlak hakikatler içeren mitler artık Postmodern dönemde bireye veya topluma hizmet eden ve daha çok bilişsel yönleri öne çıkan politik bir otorite yaratıcı, bir aldatma, sanal bir gerçeklik, kurgu ve sıradan bir olaya dönüşebilmiştir.³³

³⁰ Ze'ev W. Falk, "Jewish Religious Law in the Modern (And Postmodern) World", *Journal of Law and Religion* 11/2 (1994-1995), 480-482.

³¹ Bauman, *Modernity and the Holocaust*, 158.

³² Bauman, *Modernity and the Holocaust*, 6.

³³ Duygu Mete, "Eskilerin Masalları: Klasik ve Modern Mitolojiden Postmodern

Bu doğrultuda Postmodern Yahudi Filozoflarına göre modern düşünürler, Yahudiliğin tüm kutsal hikayelerle örülü kurtuluş tarihinin dönüm safhalarına yaptıkları gibi mega anlatılar olarak değerlendirdikleri Holokost'u ve zulüm görmeyi tecrübe etmelerine rağmen Yahudiliğin en önemli teolojik anahtar kavramlarından olan acı çekme kavramı konusunda ilgisiz kalmışlardı. Zira Postmodernizm, modernizmin aksine totalize olmuş bir benlik anlayışının baskı ve zulüm görmesini öne çıkarmaktadır.³⁴

Böylelikle Yahudi toplumuna çok fazla detaylı düşkünlük göstermeyen ben merkezli modern Yahudi düşüncesinin aksine Postmodern Yahudi felsefesinin en olumlu yanlarından ve en temel görevlerinden biri de etiğe yoğunlaşarak zorlayıcı bir şekilde bu alanı başkalarının insanlığına özel ilgi göstererek onların acı çekmesine ve özgürlüğe daha yapıcı yanıtlar verme sorumluluğunu hissetmesidir. Dolayısıyla onlara göre empati açısından “öteki” demek zaten bu iki kavramı akla getirecektir. Zira postmodernite kendimize ait söylem özgürlüğünü sınırlayıcı yeni bir yöntem değil konuşacak bir şans yaratma yöntemidir. Feminist bir söylem ile Postmodern Yahudi Felsefesi, söz gelişi, kadınların gücünü sınırlandırmak değil onlara hak tanıma yolları araştırmaktır. Bu yüzden denebilir ki Yahudi toplumunun teolojik ajandasında anahtar terim olan acı çekme eyleminin Postmodern Yahudi düşüncesinde umuttan ve refahtan hatta bilgiden de öte pratik yönü olması sebebiyle gurur verici derecede önemli bir yeri vardır.³⁵

Avrupa Yahudiliği Yahudi düşüncesindeki anahtar acı çekme kavramını azami yaşayan bir özelliكتedir. Modern Yahudilik, Yahudi özgürleşmesini, Holokost'u ve Siyonizm kavramlarını bizzat kendi döneminde yaşamasına ve kendince tanımlamasına rağmen

Anlatıya Din Bilimlerinde Mitoloji, *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 21/8 (2020), 86- 90.

³⁴ Kepnes vd., “Dialogical Practices”, 29-30.

³⁵ Kepnes vd., “Dialogical Practices”, 42-46.

Postmodern dönem bunları tecrübe etmemiş ve tarihsel yükünü çekmemiştir.

Holokost Yahudi düşüncesinde olumlu ve olumsuz boyutlarıyla Yahudiliğe etki eden açık bir alan olarak karşımızdadır. Söz gelişi olumlu düşünenlere göre Holokost, kronolojik tarih yerine fenomenolojik tarihe inananları haklı çıkaran bir dönem olarak Teodise hakkındaki geleneksel Rabbinik görüşlere geri dönüşü temsil etmektedir. Daha önce kısmi örnekleri olan ama bir bütün olarak benzeri görülmemiş bir ontolojik meydan okuma olarak Holokost, aynı zamanda modern Batının, ortaya çıkan radikal ve form verici kötülüğü önlemedeki başarısızlığını açıkça göstermektedir. Bu bakımdan Postmodern düşünceye göre Yahudiliğin emir ve yasaklarını yerine getirmek basit bir dille “vahye kulak vermek” değil aynı zamanda Auschwitz’den yükselen feryatlara da olumlu yanıt vermek ve helak edici kudretteki Tanrı’nın İsrail ile olan birlikteliğindeki olumsuz anlamdaki red ve inkar demektir. Bu anlayış, aynı zamanda Holokost’u kutsal kitaplarda haber verilen apokaliptik bir olay ve dindarda ortaya çıkan “titretici bir kutsallık” (*tremendum*) ve Yahudi dünyasında sonucunda veya öncesinde meydana gelen büyük olayların habercisi anlamında “bir fetret dönemi (*ceasura*)” görmektir.³⁶

Acı çekme bağlamında bir başka boyut ise teolojiktir. Günümüz Yahudiliği için Tanrının İsrail’e vahyinde yaşanan kesinti önceki dönemlerde ihmal edilen büyük bir acı çekmektir. Tanrı ile beraber olan ama bu beraberlikleriyle hala acı çeken Yahudiler, Mezmurlar 91/15’de dediği gibi Tanrının, dert ve ızdırap içindeyken bile İsrail ile beraber olduğunu bilmektedirler. Böylece Yahudi Rabbinik kültürü, Tanrı vahyini acı çeken halkına yardım sunmaya gelen bir olgu olarak gördüklerinden acı çekmeye odaklanmanın aynı zamanda Yasa okumanın en önemli karakteristiklerinden biri olarak kabul etmektedir.

³⁶ Arthur Cohen, *The Tremendum: A Theological Interpretation of the Holocaust* (New York: Crossroad, 1981), 55-56.

Bu bağlamda Postmodern Yahudi Felsefesi ile İsrail'in acı çekme eylemi birleşmekte ve özel bir kavim olarak vahyin en önemli ve en karizmatik boyutu açığa çıkmaktadır. Halbuki modern Yahudi düşünürleri tek taraflı hareket ederek acı çekmeyi ihmal ederek genel olarak gelenekte onları baskı altına alan şeylerle haşır neşir olmayı tercih etmişlerdir. Sonuçta modernistler Tanrının hem söyleme fiile dayalı olarak mazlumları zalim ve baskıcı sistemlerin pençesinden kurtararak acıyı paylaştığını ifade ederler. Ancak Postmodern Yahudi filozofları, Tanrının acı çekmeye cevabının her durumda kurtarıcı bir boyutta olduğunu; bu noktada çift taraflı olumsuz bir vahiy algısına sahiptir; bir taraftan Yahudi vahyi, hem acı bir şeyin ne olduğu hakkında olumlu ve yapıcı bir bilgi sunmanın imkansızlığını hem de acının anlam değerini (fenomenolojisini) yaparak Rabbinik geleneğin yorumlayıcı işaretlerine ilgi duyarak diyalojik bir yaklaşım sergilerler.³⁷

Neticede Postmodern Yahudi filozofları, dışardan gelen bu düşünsel faktörlerin yanında bir de Yeniçağdaki Yahudi özgürleşme çabalarının, Haskala (Yahudi Aydınlanma hareketleri), Siyonizm, Holokost ve post-holoskt gibi içerden ortaya çıkan ve hassas öznel Yahudi tarihsel kimliğini şekillendiren düşünce süreçlerinin katkılarını da inkar edemezler. Modern dönemdeki Holokost'u Postmodern argümanlarla yeniden düşünmek ve onu Postmodern Yahudi düşüncesinin bir işaret taşı veya başlangıç noktası kabul etmek mümkündür. Ancak gene de bu gibi dışardan ve içerden katkıların Elit Yahudi inancının zihinsel etno-teopolitik dışlayıcılığı nedeniyle Postmodern Yahudi felsefesindeki yerinin kısmi ve yüzeysel olabileceği söylenebilir.³⁸

³⁷ Kepnes vd. "Dialogical Practices", 46-48.

³⁸ Kepnes vd., "Initial Conversation", 15.

C. Torah im Derekh Eretz (Dünyanın Her Yöntemine ve Her Yoluna Uyan Yasa): Postmodern Yahudi Hermenötiği

Postmodern Yahudi felsefesinin çığır açan en önemli özelliklerinden biri de Rabbinik gelenek ile postmodernizm arasındaki uzlaşmadan hareketle ortaya çıkan Postmodern Yahudi hermenötiğidir.

Modernizmden kopan Yahudi filozofları üç önemli açılım ile Postmodern Hermenötik ile yakın çalışmak istemektedirler; a. Modern hermenötiğin çokça başvurduğu soyut kavramlar veya karşılığı olmayan teorilerden uzaklaşıp ötekilerle, yani “başka insanlarla” ilişkilere önem veren ahlaki dönüşümlere göre yorum ve anlama teorileri geliştirmek b. Hermenötik açıdan modernistlerin yaptığı gibi “bu alem ile metin” arasındaki sınırın meydana getirdiği sefih durumları betimlemeyi ve anlamayı bırakıp Rabbinik gelenekte de uygulama izleri mevcut olan ve Postmodern hermenötiğin çabaladığı gibi “parçalanmış ama bir bütünlük içinde çoklu metinselliklere” inanmak. c. Modern Hermenötik filozofların yaptığı gibi “varoluşun anlamını” tahlil etmek yerine Postmodern hermenötiklerin yaptığı gibi “dilde ve varoluştaki radikal ret ve inkarın, kırıkların, çatlakların veya inceliklerin” izini sürmek.³⁹

Postmodern Yahudi Felsefesine göre yanan çalıda en somut sembolik formuyla Sina vahyi, iki taraflı bir ilişki sunmakta ancak onu alan insan tarafından yorumlama talep eden yönü daha ağır basmaktadır. Bu bakımdan vahiy, Tanrı hakkındaki salt bilgilendirme değil yorumlama gerektiren ilahi bir şoklamadır. Bu noktada Alman Yahudisi filozof Rosenzweig (1886-1929), emir ve yasakların müdahale edip beşeri hayatı böldüğü (Gesetz) ve Yasa'nın ise durağanlaştırdığı (Gebot) iki durumdan bahsetmektedir. Ona göre emir ve yasaklar, yorumlama işi olmadığı

³⁹ Edith Wyschogrod , “Trends in Postmodern Jewish Philosophy”, *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 76/1 (1993), 130.

takdirde tamamlanmaz hatta onlarda bile beşeri bilgilendirme ihtiyacı mevcuttur.⁴⁰

Postmodern vahiy modeli buradan hareket ederek Modernist Yahudi düşünürlerin geleneksel metinlerle bağını koparan bir bağlam yerine negatif bağlamsalcılığı öner çıkararak iki seviyeden yapı-sökümcü hatta “yeniden yapıcı” bir yöntem uyguladılar; a. Moderniteyi negatif vahyin bağlamı kabul etmek; söz gelişi modernitenin inşa ettiği putlara, kaidelere, mutlaklara ve özlere karşı çıkıp reddetmek b. Bu gibi modern dogmalar yerine sonsuzluğu gerektiren ve pozitif karakterleşmeye imkan tanıyan anlayışlar geliştirmek. Bu tavırlarla Postmodern Yahudi felsefesi klasik kaynakları kendi yaklaşımlarıyla çok rahat okuyabilecektir. Söz gelişi kutsal kitap hikayeleri İsrail’in dönemsel yıkımları olarak okunurken aynı zamanda İsrail’in benliğini anlamak için birer araç olarak görülebilecektir. Yine bu felsefeye göre sefaletten yola çıkarak İsrail’in Tanrı’dan izahlar ve yardım dilemesi bunun karşılığında yasalar alması ve sonuçta kendini aktüel olarak hatta kabuk değiştirerek yenilemesi şöyle önemsenmektedir; Mısır’daki kölelik, Mısır’dan çıkıştaki tasvirler, destansı kahramanlıklarla dolu dönemsel liderlikler, başarısızlıklar ve dua. Böylece Mısır’dan çıkış, Tanrının İsrail’e, atalara ve nesillere iyilik verip onun ıstırganlığını ıstırtması gibi tüm olumlamalara rağmen, ilk elden onları kendi kötü kaderlerine yollaması açısından negatif bir vahiydir. Yaratıcı, Kurtarıcı ve Yıkıcı İsrail Tanrısı, böylece İsrail tarihinde bir devinim halinde hem yaratım hem de yeniden yaratım olarak tahrir eyleminindedir. Postmodern anlayışa göre Tanrı, Yasa bağlamında dil sisteminin sınırlarını test ederek onu tahrir edip yeniden inşa ederek yeni bir düzen inşa etmektedir. Neticede Postmodernistler, modernistlerin yaptığı gibi geleneği sadece ortadan kaldırmaz aksine onu kendi söylemleri inşa eden bağlamlar olarak görürler. Bu noktada Postmodern Yahudiliğin en önemli avantajı, kadim Yunan

⁴⁰ Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption*, çev. William W. Hallo (Boston: Beacon Press, 1971), 177.

düşüncesinde bile olmayacak şekilde kendi metinlerini Yaratıcı olduğu kadar yapı-sökümcü de olan “Ezelden Müellif” Tanrı’yı prototip olarak görmesidir. Bu açıdan bakıldığında sözlü ve yazılı vahiy olarak Yasa, Yahudi’nin kendisini yeniden tanımlamak için önemli bir kaynak ve acıya hitap etmenin niteliğini belirleyen bir öğrenme alanıdır.⁴¹

Postmodern dönemde Yasa, modern Yahudi benliği yerine merkezde olunca, Yahudi düşüncesinin temel konuları da Hermenötik bir anlam kazanacak ve fenomenolojik veya psikolojik değerinden uzaklaşacaktır. Ama burada ortaya çıkacak sorun “ben kendimi nasıl anlamalıyım?” formundan ziyade “Yasa metnini nasıl anlamalıyım?” olmalıdır. Bu şekilde metni anlamak, dil öğrenmek yoluyla retorik, kıssa ve metafor gibi Hermenötik aygıtlara sahip olarak binlerce senelik tefsir geleneğini öğrenmektir. Bir başka ifadeyle kişi bütün kutsallığıyla Yasa’yı merkeze koymadığı takdirde Yahudiliğin kitap, söz ve insan anlayışlarını anlayamaz. Zira kitabı merkeze koymak demek, Yahudi benliğini metin ile Tanrı ile ilişki içinde görmek demektir.⁴²

Postmodern Yahudi felsefesine göre Yahudilik aslında kitabi, metinsel hatta metinlerarası bir inançtır. Hermenötik açıdan Yahudilik, “potansiyel açıdan kitaplarda mevcut olan” ve kitapların okunmasıyla anlaşılın ve en erken katmanlardan itibaren kümülatif olarak aktarılan bir anlayıştır. Kitapların sosyal açıdan yorumlanmasıyla anlaşılın dinamik Yahudilik, farklı yorumlarla, farklı okumalarla, çeşitli metinler ve kitap külliyatlarıyla çağlar boyunca Yahudilerin acılarını sevinçlerini, başarısızlıklarını veya özgürlüklerini canlı bir şekilde yorumlamaktadır. Bir metin geleneği olarak kitaplardaki acıların pratiktekiyle benzeşmesi, kitap ile toplum arasında dinamik bir mantık etkileşimini doğurmakta ve okuyucular ile yazarları, peygamberler ile ilim adamlarını aynı pota içinde eriterek koruyup aktarmaktadır. Bu

⁴¹ Kepnes vd., “Dialogical Practices”, 50-58.

⁴² Kepnes, “Postmodern Jewish Thinking”, 24-25.

bakımdan Yahudi metinselliği, Yahudiliğin diğer seslerinden gafil olmamayı hedefleyen çekirdek bir kelimedir. Bu metinlerle dostluk kurmak, böylece empatinin de ötesinde bir tür Hala-kah'ın otoritesi hakkında bir yargılamada bulunmak değil "Ya-sa'nın yeniden öğretilip okunmasına tamamen ve bütün boyutla- rıyla açık olmak" demektir. Bu bakımdan söylersek Postmodern Yahudi Felsefesi için metin merkezli gelenek olmak, gerçek ve meşru bir gelenek olmakla aynı anlamda olup Yahudi Kutsal Ki- tap külliyatını çalışmak Yahudi toplumuyla el ele gitmek ve kar- şılıklı bakış açılarını müzakere ederek Yahudi halkının anlaşıla- mayan yönlerini aydınlatmak demektir.⁴³

Mişna'da (*Pirke Avot*: 2/2) geçen "dünyanın her yöntem ve yo- luyla beraber olması gereken Yasa" ifadesi Yahudi'nin bu alemde Yasa çalışmayı destekleyecek bir iş sahip olması anlamındaki Rab- binik yorumlamadan bir Yahudi dindarın Yasa ile seküler hakikat- ler arasında bir uyum bulmaya çabalaması gerektiği şeklindeki Hirsch'in Neo- Ortodoks yorumuna kadar farklılıklar arzedebil- mektedir. Postmodern Yahudi düşüncesi ise bu ifadeyi yorumlar- ken Yasa ile alem arasında karşılıklı zenginleştirici ve eleştirel an- lamda karşılıklı ilişkilere dayalı bir çabayı anlamaktadır. Yasa hak- kındaki Yahudi düşüncesi ancak zengin edebi teoriler, Hermenö- tik aygıtlar ve semiyotik anlayışlar yoluyla derinleşebilir ve çok bo- yutlu hale getirilebilir. Bu noktada bir iş bölümü de olabilir; Ya- hudi ibadetine dair değerlendirmeler, sosyo antropolojik yakla- şımlarla anlaşılabilirken peygamberlerin dikteleriyle veya Yahudi sadaka hukukuyla (*halakah tsadakah*) kuralları belirlenen ahlaki fa- liyetler, Levinas'ın ahlaki kurallarıyla çok boyutlu hale dönüştü- rülebilir. Dahası Kutsal Kitap hakkındaki akıl yürütme eylemleri tüketim ahlaki, narsizm, feminist yaklaşımlar veya ideoloji kritiği gibi çok geniş yelpazeye yayılmış çoklu anlayışlarla dinamik hale getirilebilir.⁴⁴

⁴³ Gibbs, "Postmodern Jewish Philosophy", 22-24.

⁴⁴ Kepnes vd., "Introduction", 6-7.

D. Rabbinik Yasa Merkeziliğinden Postmodern Loci Significatio “Anlam Konumu” Olarak Kutsal Metinler

Postmodern Yahudi filozofu Kepnes, vahyi canlı kılmak adına güncelleştirici kültürel /tarihsel lengüistik bir anlayışla kendi Hermenötik anlayışını geliştirmektedir. Ona göre vahyi, klasik bir tarzda ikiye ayırıp sözlü ve yazılı Yasa olarak görerek onu statik hale getirip Musa'ya Sina'da verilenler olarak anlamak yerine “Cemaat- Yasa- Metin” üçlemesiyle vahyin bağlayıcı ve içselleştirici doğasına vurgu yapmak istemektedir. Bu anlayış aynı zamanda onu sadece psikolojik, mistik veya bireysel boyutlardan kurtarmakla kalmayacak onu sosyal, lengüistik ve rasyonel terimlerle anlaşılabilir bir teolojiye dönüştürecektir. Postmodern insanın istediği mutlak hakikatten uzaklaşma bu modelle mümkündür. Kepnes'e göre Postmodern Yahudi felsefesi bu normatif olmayan Hermenötik bakış ile kendine ait hakikat değeri ile başka dinlere ait hakikat anlayışlarına beraber hitap edebilecektir.⁴⁵

Hermenötik açıdan Postmodern Yahudi felsefesinin Yahudi kutsal kitaplarına “anlam yeri (*loci significatio*)” olarak kabul etmesi ve dili şeffaf bir araç olarak görmeyi reddetmesi önemli bir dönüşümdür. Bu anlamda metnin dünyası ortaya çıkabilecektir. Kutsal metne imtiyaz vermek, ona “bir anlam alanı olarak” bakmak ve sonsuz yorumlama olasılıklarına açık olmak demektir. Dolayısıyla seküler Postmodern batılı düşünürler bunu kabul etmeseler de Musa Yasası ile var olan Yahudiliğin Postmodern felsefi yorumuna göre metin, kendi dünyasını doğurur. Bir başka ifadeyle bir anlam yeri olarak metne önem ve ayrıcalık vermek, aslında, düşünce sözün üstünlüğünü savunan (logosentrik) Postmodern filozof Derrida'nın da iddia ettiği gibi metnin dışında bir şeyi tanınamamak değil metni yeni ufuklara götürecek şekilde anlama, yorumlama ve anlatmanın merkezine yerleştirmektir. Bu durum Postmodern Yahudi düşünürlere göre aslında Talmud geleneğine aykırı

⁴⁵ Kepnes, “Postmodern Jewish Thinking”, 26-27.

değildir; zira Rabbiler'e göre Yahve, alemleri yaratma eyleminde metin olarak var olmadan öncede mevcut olan Yasa'ya danışmakta; böylece Yazılı Yasa, Hermenötik süreçlere bağlı olarak Talmud ve sonraki Rabbinik literatürde açıklanmayla ancak çözülebilen yoğunlaşmış bir halde ilk formuyla duruyordu. Bu yaklaşımla Postmodern Yahudi Hermenötiği, bir anlamda "Midraşim'in seküler versiyonu" sayılmaktadır.⁴⁶

Bu anlayışa Batı Postmodern düşüncesi yabancı olsa da Rabbinik düşünce asırlar boyunca bu anlayışın alt yapısını hazırlayarak Yasa Merkezli bir anlayışla Tanrı Yahve'nin Yasa'ya danışarak alemleri yaratma niyetinden bahsetmekteydi. Postmodern öncesi Rabbinik düşüncesine göre alemlerin yaratılışından önce de metin vardı. Dahası Yahudi geleneğince yazılı Yasa, "aşırı bir hakikat yoğunlaşması ve özeti" olarak görüldüğünden ondan süzülen ve beşer için gerekli özlere Talmud metinlerinde veya sonraki dönemlerdeki Rabbinik metinlerde Hermenötik süreçler içinde ortaya çıktığına inanıldı. Bu süreçte ortaya çıkan yorumlanacak şeyler ile bizzat yorum arasındaki sınır bulanıklığı geniş ölçüde şerhlerle giderilmeye çalışıldı. Rabbilerin bu yorumlayıcı anlayışı ile Postmodern Hermenötik arasındaki benzerlik, çoğu çağdaş edebi teorinin merkezindeki kural olduğundan Rabbinik olmayan yorumcular bile ortaya çıkardıkları yaklaşımlarla "Midraşim'in seküler türünü" ortaya koymaya başlamışlardır.⁴⁷

E. Yazar- Metin Merkezli Yasa Okuma Yerine Metin Olarak Sen: "Sonsuz Ben" Karşısındaki "Fani Sen" Olarak Kutsal Metinler

Anlam konumu gibi birçok boyutlu bakış açısıyla Postmodern kutsal metin anlayışı, metni daha canlı forma sokarak Postmodern benlik ile özdeş hale getirmeyi denemektedir. Ancak bu benlik, ilahi Ben kelimesini anlamlandıran Yahve'nin literal anlamının

⁴⁶ Wyschogrod, "Trends in Postmodern Jewish Philosophy", 127.

⁴⁷ Wyschogrod, "Trends in Postmodern Jewish Philosophy", 135.

muhatası olarak İsrail'i "sen" olarak anlayacaktır. Zira Yahudi toplumundaki Yasa okumasının gerçekleşmesi ancak Tanrı'nın doğrudan İsrail'e konuşmasının en somut ifadesi olan kutsal metinler, "Sen" kelimesiyle form kazanmaktadır.⁴⁸

Bu açıdan bakıldığında kutsal metnin önemli işlevi, Tanrı ile toplum arasındaki araç oluşu ilke haline dönüştürmek; bir anlamda eşsiz bir şekilde gelişen bir ilişkiyle İsrail'i Tanrı'ya yeniden bağlamaktır. Bilhassa ayin metinleri (liturji) özellikle "Yahudi" metinleri olan Yasa'yı gerektirdiğinden bu aynı zamanda "Yahudi" okuyucuyu bizzat gerektirecektir demektir. Aslında Yahudi metinleri doğal olarak "dinledikleri sürece" Yahudi olmayana da konuşmaktadır. Burada metnin gerçek müellifi olan Tanrı, onu anlayacak bir yorumlayıcıya ihtiyaç olduğunu söylemekte ve Musa bu noktada yetmemekte Yasa vahyi, anlamının dinamizm kazanmasını sağlayacak yeni anlamlar kazandıracak olan sonraki Yahudi nesillerine muhtaçtır. Bir başka ifadeyle Yahudi halkı veya bir ideal olarak Tanrı halkı, metin aracılığıyla Tanrı'yla karşılaşmakta O'na gelmekte, O'nu bulmakta ve geleneğe ait gerçek lengüistik ürün olan metin yoluyla Sonsuz Ben ile fani, beşeri ve fiziksel dünyadaki muhatası olarak "Sen" şeklindeki hitabına malik olmaktadır. Dolayısıyla Yahudi düşüncesi için ancak "metin sebebiyle" Tanrı ile yakınlaşmak ve O'na muhatap olmak mümkündür. Bu fikir, aynı zamanda Postmodern Yahudi düşüncesinin metin okunduğunda ortaya çıkan ve Tanrı'nın İsrail içindeki kutsal mevcudiyeti olarak kabul edilen "İlahi Sekine (Shakinah)" anlayışıdır.⁴⁹

Sen olarak kutsal metin demek aynı zamanda paylaştığımız metni Tanrı'ya ulaşmak için "aracı" görmektir. Bu bakış aynı zamanda Tanrı'yı ve O'nun sözlerini Yahudi acı çekmesine veya Yahudiliğin klasik metinlerine odaklandırmaktadır.⁵⁰

⁴⁸ Kepnes vd., "Dialogical Practices", 59-60.

⁴⁹ Steven Kepnes- Peter Ochs- Robert Gibbs, "Dialogical Practices", 60.

⁵⁰ Yudit Kornberg Green, "Toward a Dialogic Postmodern Jewish Philosophy",

F. Postmodern Ahit, Post-Tora ve Post-Talmud Kültür: Yenilenmiş Ahit ile Yasayı Çoklu Yeniden Okumak veya Çok Sesli Gelenek

İster yazılı olsun ister sözlü olsun Musa Yasası (Torah) Yahudi için güneş, ay, yıldızlar, okyanuslar gibi evrendeki varlıkları düzenleyen doğal ve kozmik kanunlar gibi İsrailoğullarını ve dünyasını ebedi olarak sistematize eden ve kimliğini dinamik tutan güç hükmündedir.⁵¹

“Postmodern Yahudi dindar için yenilenmiş bir ahit sunması gereken” bir felsefe peşinde olan ve akıl- din ilişkisi yerine, geleceği korumak ile bireyin özgürlüğü arasındaki tercih meselesine yoğunlaşan Borowitz gibi çağdaş Yahudi filozofları bulunmaktadır.⁵² Bu filozoflar, Yasa'nın artık tek başına okunmamasını aksine mutlaka çoğulcu ve yaratıcı yeni anlamlar peşinde olan Postmodern bir zihinle, başkasıyla veya Tanrı ile “beraber okunmasını” öne çıkarmaktadır. Bir başka ifadeyle Postmodern okumada başkasıyla, başkasının gözüyle yeniden okumayarak zengin ön anlamlarla metnin yorumlarında genişlik kazandırarak metne yeniden sahip olmak öne çıkmaktadır. Bu yönüyle Yahudi Postmodern kutsal metin okuması, modern olandan ayrışırken, başkasıyla beraber okunmayı bilhassa “Tanrı ile beraber bir beşer olarak okumayı (*ehyeh imach*)” öne çıkarmaktadır.

Bunun yanında dinin kutsal kitabının tam ve literal aktarımını sağlayan; böylece formel yönleri öne çıkaran Yahudi geleneği, Yahudi öğretilerini “kutsal yazı ve onların Rabbinik yorumlarından” oluşturmakta ama bu iki alanı birbirinden kesin çizgilerle ayırştırmamaktadır. Bilhassa modern dönemde Hermenötik bu iki arasındaki dinamik araç olarak göze çarpmaktaydı; modern yaklaşımda metinsel yorumlar Yahudi geleneğini sağlamlaştırmakta bu

Reasoning After Revelation-Dialogues in Postmodern Jewish Philosophy, ed. Steven Kepnes - Peter Ochs - Robert Gibbs, (Oxford: Westview Press, 1998), 69.

⁵¹ Falk, “Jewish Religious Law in the Modern (And Postmodern) World”, 498.

⁵² Borowitz, *Renewing the Covenant: A Theology For The Postmodern Jew*, 254.

özellikleriyle diğer inanç sistemlerinden ayrılan Yahudi geleneği, Yahudiliği kitap merkezli bir inanç olarak inşa etmekteydi. Buna göre modern düşünürlere göre hiçbir kutsal metin; ister Rabbinik ister felsefi ister Yasa'nın özgün, tek ve eşsiz anlamı olmayacağını sonsuz yeni anlamlar kazanmaya devam edeceğini öğreten gizemli mistik (kabalist) olsun “yorum olmadan” anlaşılabilir kabul edilmekteydi. Modern yorum ise gücünü tarihsel boyuttan bilhassa meta anlatılarla ve rasyonalize edilmek üzere modern fen –teknolojiyle sağlaması yapılan teolojik bilgilerle güçlendirilerek beslenen ve nesillerin birikiminin meydana getirdiği mutlak gerçeklik içermekte ve böylece sekülerliği de kuşatacak şekilde genişletilen kutsal anlam, tarihsel ve etnik bir kimliğe bürünmekteydi. Bunu yaparken ise klasik dönem ile şimdiki zaman arasındaki gerilimi azaltmak için modern Yahudi felsefesi, modernizme uymayan yani “modası geçmiş” gördüğü geleneksel verileri yürürlükten kaldırmak, modernizmle uyulan ve hayati ve güncel gördüklerini daha görünür kılmak veyahut modern manevi ve kültürel değerlere denk gelecek şekilde geleneğin seviyesini yükseltecek yapılar meydana getirmekteydi.⁵³

Ancak Postmodern Yahudi felsefesi için gelenek (*massoret* veya *massorah*), “yeni” gelenek anlamında olup, çoklu anlamlar ve değerler taşıyan, ama daha çok yıkıcı eleştirel araştırmalar isteyen metinlerden oluşan külliyatla temsil edilir. onlara göre zamanla muğlak ve soyut hale dönüşen gelenek, geçici bir dönem değil bir yorumlama tarzı, bir yaşam görüşü ve geçmişin taşıyıcı bir sistemidir. Böylece her dönemde bir “Yahudilik”, geleneğin bir yönünü yeniden keşfetmekteyken diğer bir Yahudilik ise geleneğin o yönünü ihmal etmektedir. Geleneğin inşası açısından bakıldığında tıpkı Mışna tenkitçiliğinin ortaya koyduğu Talmud tenkidi gibi veya Kutsal kitap tenkitçiliğinin yapmış olduğu Mışna eleştirisi veyahut Ortaçağ Yahudi felsefesinin klasik dönem Rabbinik

⁵³ Ze'ev Levy, *From Spinoza to Levinas*, ed. Judith Kornberg Greenberg (New York: Peter Lang Publishing, 2009), 83-89.

geleneğini eleştirel yorumlaması gibi Postmodern Yahudi felsefesi de, modern Yahudiliğin görmeyi başaramadığı bir bütün dönemlerdeki Rabbinik metinleri yeniden değerlendirmesidir. Postmodern dönemde Kutsal Kitap Yahudiliği artık metin içi tenkitçilik ile çok yakın ilişki içinde bulunmakta olup modernistlerin tenkit ederek bağları kesme eylemleri yerine yorumlayıcı diyaloglar yoluyla Yahudiliğin farklı zamanlardaki farklı formları arasındaki bağları onarma öne çıkmaktadır.⁵⁴

Yahudi düşünürler, Yahudi özneliliği ve metinselliği adına çok canlı bir kavşak noktası gördükleri Postmodern felsefeyi yeniden okuyarak ve cemaatlerine uygun hale dönüştürerek, kaçınılmaz şekilde Yahudi formuna sokarak işlerler. Postmodern Yahudi filozofların Yahudi oluşlarındaki en büyük faktörün Torah olduğu açıktır. Torah onların Yahudiliğe olan sadakatlerini ortaya çıkarılmaktadır. Torah'a sadakat ise Musa Yasası'na ait inanç ve kurallar hakkındaki Klasik Rabbinik yorumların literatürde esas alınmasını gerektirir. Bir başka ifadeyle Postmodern filozoflar, Yasa hakkındaki Rabbinik yorumlarını Postmodern semiyotik, Hermenötik, fenomenoloji ve tenkitçilik temellerinde güncellenmekte yani yeniden okunmasını, yorumlanıp Postmodern bir kurgu ile Hermenötik anlaşılmasını yapmakta böylece Postmodern Yahudi felsefesi ortaya çıkmaktadır. Daha önce kutsal metnin ve bağlamın dışında bir gerçeklik kabul etmeyen, bu gerçekliğin ise mutlak, aşkın ve şümulü olduğunu iddia eden Maimonides⁵⁵, Yasa'yı Endülüs İslam felsefesi yoluyla Aristocu bir düşünceyle yorumlamıştı. Aydınlanma sonrasında Yahudi düşünürlerden bazıları Kant eksenli bir felsefe ile Yahudi fikrini yorumlamıştı. Çağdaş dönemde ise Yahudi felsefesine hem bir temel hem de bir çatı kavuşturan Postmodern dönem, mevcut baskın felsefeler ile Yahudi pratikleri arasındaki açık uçlu diyalojik düşünceyi de işaretlemektedir. Böylece

⁵⁴ Kepnes vd., "Dialogical Practices", 31-34.

⁵⁵ Jose Faur, *Golden Doves with Silver Dots- Semiotics and Textuality in Rabbinic Tradition* (Bloomington: Indiana University Press, 1986), 62.

Yahudi filozoflar, rölatif veya emperyalist olmayan ama daha çok, tanımlayıcı, çok sesli ve çoğulcu karakterde olan Postmodern düşünceden yararlanarak Klasik dönem rabbiler gibi kafa yormak istemektedirler.⁵⁶

Postmodern Yahudi Felsefesinin kimliğini ortaya çıkaran canlı bir söylem olarak çok sesli ve çoğulcu karakteri nispi seslerin radikal bağımsızlığı anlamına geldiğinden Talmud Hermenötiği bağlamında Yasa hakkındaki farklı okuyucuları öne çıkaran başkasının farklılığına değer vererek tek sesli söylemlere karşı durmak ve uyumlu birçok sesliliğe taraftar olmak anlamındadır. Bu anlamda Postmodern Yahudi felsefesi vizyon genişleterek bir anlamda Post- Talmudik kültür meydana getirme peşinde olup zamanla kaybolmuş klasik çoksesli Talmud modelini tekrar yakalamak üzere yapıbozumcu ve yeniden değerlendirici bir anlayış içindedir. Bu doğrultuda postmodern filozoflar, Talmud bilgilerinde zaten varolan “şifahi geleneğin çok sesliliğini” Postmodern döneme yansıtmak isterler. Zira Babil Talmud geleneğine göre (Nedarim 38a) Tanrı’dan kişisel bir hediye olarak Yasa’yı yazarak alma emrini alan (Çıkış, 34/27) Musa peygamber, gene de cömertliğinin bir nişanesi olarak kendisine “özel bir not defteri (*megillat setarim*)” hükmündeki bu yazılı Yasa’yı, tüm İsrail’e ve tüm dünyaya açıklık içinde Yahudi bilgiler ile paylaşmıştı. Bu sır (mysterium) ile yazılı Yasa, çok sesli bir şekilde Midraş, Mişna ve Talmud gibi çoklu karakterdeki bir şifahi Yasa’ya dönüştürülecek aygıtlarla aktarılmıştı. Bunlar ise sonuçta Yahudi bilgilerinin tartışmaları yoluyla sayılamayacak kadar çok yazılı tefsirlerin ortaya çıkmasına yol açmış ve nihayetinde geleneksel olarak sözlü söylem, yazılı yorumdan önce olacağından şifahi söylemin çok sesli karakteri yazılı Yasa’nın teksesliliğini ortadan kaldırmıştı.⁵⁷

⁵⁶ Kepnes vd., “Introduction”, *Reasoning After Revelation- Dialogues in Postmodern Jewish Philosophy*, 1-2.

⁵⁷ Almut Sh. Bruckstein, Almut, “Joining the Narrator A Philosophy of Talmudic Hermeneutics”, *Reasoning After Revelation-Dialogues in Postmodern Jewish*

Bu bakımdan çağdaş Yahudi düşünürlerine göre Postmodern Yahudi felsefesi, ana hatlarıyla klasik Yahudi geleneğine, metinlerine ve inanç sistemine, modernitenin sunduğu sahte kurtuluş modellerden yola çıkmadan, yeniden dönüş, yeniden okuma yapmak üzere post-hermenötik bir bakış daha önemlisi izi silinen veya kaybedilen İsrail ile yapılan özel ahdin yollarını daha kişisel ve yakın ilişkiler bağlamında Postmodern duruma göre yenileyip güncellemek demektir.⁵⁸ Bir başka ifadeyle Postmodern Yahudi felsefesi, Tanrı, Torah ve İsrail üçlemesi hakkında geliştirilen İsrail ahidini oluşturan emir ve yasaklar, İsrail halkı, kötülük gibi öğretilerin modern açıdan rasyonelleşmemesi veya toptan terkedilmesi süreci değil aksine modernizmin disipline edilmiş bir tarzda eleştirilerek daha bilişsel bir alanda ve daha maneviyatçı bir tarzda bireysel ahlaki aygıtlarla, trans-nasyonel veya trans-komünal akıl ölçütleriyle bu öğretilerin yeniden okunup iyileştirilmesi ve yenilenmesi çabasıdır. Bu güncellenme eyleminin kapsamında holokost, kavramsal emperyalizm, yapıbozumculuk, feminizm, plüralizm gibi çoklu anlamlara, form verici veya meydan okuyucu değişikliklere açık hatta genel öğretilere aykırı tanımlara götüren Postmodern meselelerle bağlantılıdır.⁵⁹

Gene de Postmodern felsefe Mişna diye bilinen Rabbinik hukuk ve meşru felsefe külliyatına ait pasajlardan oluşan Talmud'un bilgilerinin ortaya koyduğu içtihatları tanımlamada çeşitlilik, yaklaşımda çok boyutluluk, geleneği çoklu güncellemelerle aktarırken Yazılı Torah diye bilinen İbrani Külliyatı ile olan ilişkisini korumak zorundadır. Bu bağlamda denebilir ki Postmodern dönemde

Philosophy, ed. Steven Kepnes - Peter Ochs - Robert Gibbs, (Oxford: Westview Press, 1998),106-107.

58 Peter Ochs, "Preface", *Reviewing the Covenant-Eugene B. Borowitz and the Postmodern Renewal of Jewish Theology*, ed. Peter Ochs, (New York: State University of New York Press, 2000), VII.

59 Och,"The Emergence of Postmodern Jewish Theology and Philosophy", *Reviewing the Covenant-Eugene B. Borowitz and the Postmodern Renewal of Jewish Theology*, 3-6.

tek bir Yahudi felsefesi yoktur aksine felsefeleri vardır. Bu felsefelerin temel kuralı “çoklu mantık (polilogos)”, “eleştirel akıl (ratio critica)” ve “Musa Yasası (Torah)’nı” üçlü diyaloji ile kullanmaktır. Bu açıdan bakıldığında bu formdaki felsefe doğal olarak çoklu seviyelerdeki sesler, temalar ve stillere sahip olacaktır.⁶⁰

Böylece maddi aleme tarihsel bir güç olarak bakan ve insan sevgisinin gücünü öğretilerinde işleyen bir hikmet sistemi olarak da anlaşılan Yahudilik kültürü içinde bireysel hareket edemeyen ve “bir cemaat ruhuyla” felsefe yapan her çağdaki düşünür ile Yasa arasında bir çatışmadan ziyade diyalojik bir ilişki ve uzlaşma içine girildiği anlaşılmaktadır. Söz gelişi Postmodern filozof Steven Kepnes’e göre Yasa’yı yorumlarken Rabbiler tarih boyunca bir kutsal ifadenin yetmiş küsur anlamından bahsetmeydiler. Günümüzdeki Postmodern Hermenötik de çoklu yorumlara açık olarak anlamlardaki kesin olmayan yönler işaret etmektedir. Bu açıdan ona göre klasik dönemde Yahudi rabbilerin yapmış olduğu şeyler ile bu dönemde Postmodern filozofların yapmakta oldukları şeyler örtüşmektedir. Bu yüzden Yahudi kültüründe hakikat hakkında bu tür kabul görmüş kavramlaşma süreçlerinin ne kadar birbirleriyle örtüştüğünü ve uzlaşma içinde olduğunu ortaya çıkarmak da filozofun görevlerindedir. Bir başka ifadeyle Postmodern paradigmalardan Rabbi yorumlardaki tam karşılıklarını aramak yerine Rabbi metinlerin en iyi uzlaşma ortakları veya malzemeleri olduklarını ortaya çıkarmak öne çıkmaktadır. zira her çağın zihinsel krizleri kendine özgüdür ve düşünür bu krizlere yanıt vermek zorundadır.⁶¹

“Yahudililiği” temel kalkış noktası olarak gören ve Yahudi öğretilerini yoldaş kabul eden Postmodern Yahudi filozoflar, eleştirel ve şüpheli tarzda hareket etmelerine rağmen kutsal metinlerin Yahudi hayatındaki merkezi oluşunun farkındadırlar. Hegelci anlayışla tarihsel dönemlerin devamını koparan veya belli bir

⁶⁰ Kepnes vd., “Initial Conversation”, 3.

⁶¹ Kepnes, “Initial Conversation”, 13-14.

geleneği alıp genelleştiren ve hayal kırıklığı yaratan modernist Hermenötlerin aksine Postmodernistler, önceki Rabbinik metinleri alçakgönüllü ve dikkatli bir şekilde yeniden okuyup yorumlama eğilimindedirler. Böylece yeni paradigmalara ile tekrar okunan metinlerle sıcak temas kuran filozoflar, çoklu göstergeli okumalara odaklanarak tarihsel dönemler ile metinler arasındaki devamlılığa odaklanırlar. Neticede metinlere yeniden önem vererek benliği mutlakaştıran modernistlerin aksine mutlak olanı benliğin dışında bir yere söz gelişi metne yerleştirmeye girişirler.⁶²

Plüralist, çoksesli karakterdeki Post Talmud kültürü bağlamındaki Yahudi Felsefesi; a. “Post-Talmud kültür” olarak metin ve tefsirlere yaklaşırken çoğulcu, yenilikçi, eleştirel ve yorumlayıcı düşünce ile bakabilmektir. b. Bu felsefe, izole olmuş, otonomi sahibi kendi kütüphanesinin dışına çıkmayan modern bireylerin düşüncesi değil aksine Martin Buber’in ifadesiyle hem yatay olarak filozofun filozofla canlı sohbetleri hem de dikey olarak Tanrı hakkındaki metin ve tefsirler yoluyla gerçekleşen “diyalojik konuşmalardır”. c. Bu felsefe, aynı zamanda düşünmeyi doğası icabı olumsuzlamadan ziyade olumsuzlama eylemi gören Franz Rosenzweig’in ifadesiyle “konuşma-düşünme sentezi” şeklinde özetlenebilecek “felsefi konuşmalar yoluyla Yahudiler hakkında yine Yahudilerin yüz yüze veya birbirleriyle olan zengin, karmaşık, heyecan verici ve çoklu düşüncesidir”.⁶³

Böylelikle Talmud geleneğinin Yasa’nın sözlerine yeni yorum ve anlamlar katanların göksel bir ilhama sahip olacağı şeklindeki övmesinden (Hakimler, 5/8; Seder Eliyahu Rabba 11) yola çıkan Postmodern Yahudi felsefesi Talmud ve Midraş ile kendini mutlu ve huzurlu hissederek her türlü dogmatizmden ve duygusal tarafgirlikten uzak bir yaklaşımla Post-Talmud Hermenötliğini uğraş edindir. Bu felsefeye göre bunun için eleştirel akıl yürütmeyi korumak ve putperestliğe götüren her türlü olumsuzlamaya karşı durmak

⁶² Green, “Toward a Dialogic Postmodern Jewish Philosophy”, 70.

⁶³ Kepnes, vd., “Introduction”, 5.

esastır. Zira Neo-Kantçı Alman Yahudisi filozof Hermann Cohen(1842-1918)'in tabiriyle, İsrail'in en batini özü, özeleştiriyeye açık olmak ve farklılaştırıcı seslere açık kapı bırakarak beşerin çile ve ızdıraplarına duyarlı olmaktır. Bu anlamıyla Post-Talmud hermenötiğin çoğulcu ve çoksesli karakterini koruyarak yeni düşüncelere doğru yönelmek ve kaynakların sonsuzluğuna inanmak temelinde Post-Talmud kültür, kişisel bilimsel yöntemlerin çokluğuna dayanarak sübjektif rölativizm gibi modern bir tuzağa düşmeden Yahudi hakikatlerini doğrulamaya çabalar. Bu bakımdan bu yaklaşım aynı zamanda sadece “Talmud uğruna Talmud çalışmak” gibi sığ bir çaba değil, “tüm insanlık aşkına Talmud çalışmak” demektir. Bunu son tahlilde Cohen'ci cümlelerle söylersek; “ Gelenek boyunca İsrail'in Yasa'ya dair her meşgalesinin temelinde aslında İsrail'in tüm insanlık lehine duyduğu derin endişeleri bulunmaktadır. Ne savunmacı teolojiye ne de asimile edici bir felsefeye sığınan tüm insanlık lehine kaygı ve sorumluluk taşıyan Post-Talmud kültürünün temelinde Yahudi özel ve seçkinliğini çağdaş insan kültürü bağlamında geliştirerek insanlığın sorunlarını felsefi açıdan değerlendiren anlayış bulunmaktadır.⁶⁴

G. Teşuvah: Hermenötik Dönüşüm

Hermenötik açıdan aynı zamanda “öze dönüş” (*teşuvah*) olarak ortaya çıkma iddiasındaki Postmodern Yahudi felsefesi, *Tanah* gibi belli başlı birinci kutsal metinlere ve Rabbinik literatür gibi geleneğin meydana getirdiği metinlerin ve yorumların ve cevapların etrafında organize olmak niyetindedir. Bu arzuyla felsefe, kendi yaklaşımı bağlamında tanımlayıcı ve özgün bir akıl yürütme formuyla bu metinleri okuma yolu olarak belirginleşir.⁶⁵

Böylece Postmodern Yahudi düşüncesinde “*Teşuvah* (geri dönmek)” aynı zamanda Postmodern Yahudi felsefesini betimleyen anahtar terimlerdenidir. Aslında Yahudi modernizmi

⁶⁴ Bruckstein, 117- 118.

⁶⁵ Steven Kepnes- Peter Ochs- Robert Gibbs, “ Dialogical Practices”, 35.

Yahudilikten baskın bir şekilde sapma anlamında bir dönüşü ifade ederken bir onarım ve iyileştirme anlayışını betimleyen Teşuvah ise Yahudiliğe geri dönüşü anlatmaktadır. Bu geri dönüş, Yahudi vahyi ve teolojisi daha iyi anlama anlamında Rabbinik Yahudiliği bilhassa modern öncesi Rabbi öğretilerini yeniden değerli görmek demektir. Bu yaklaşımla Postmodern Yahudi filozofları, Gettolaşmış Yahudiliğin öteki kültürel ve dini sistemlerden izole ettiği anlayışı yerine kültürlerarası ve dini çoğulculuk bağlamında ortaya konan bir Yahudilik anlayışına geri dönmeyi amaçlamaktadırlar. Zira bu filozoflar, gittikçe farklılaşan dünya görüşlerinin hoşgörülle karşılandığı bir evrende kendilerini yetiştirip daha kucaklayıcı bir politik sistem içinde yaşamaktadırlar. Bu yönüyle Postmodern Yahudi felsefesi, Yahudiliği yeniden diriltmek ve iyileştirme uğruna başka kültür ve inanç modellerini karalama gibi bir modern yöntemi asla benimsememektedirler. Dahası Modern Yahudilerin evrensel olan herkesle ilişki içine girmelerinin aksine, daha radikal olarak Postmodern Yahudiler, daha zengin çoğulcu ortamlarda bulunup Hıristiyan, Müslüman Hindu ve binlerce türüyle seküler insanlarla ilişki içinde olmayı tercih etmektedirler.⁶⁶

Postmodern felsefe de tıpkı klasik reformcular gibi her türlü indirgemecilikten kaçınarak yorumlama uygulamalarına dikkat etmektedirler. Bunu yaparken filozof, kendini geçmiş geleneğinden uzaklaştırıp onunla bağını koparmaz; aksine geleneğin geniş alternatiflerinden yararlanarak çok anlamlı okumalarda usta olmak istemektedirler. Böylece öze kaynaklara geri dönüş olarak *tesuvah* eylemi, bir tövbe uygulaması olarak, gelenekten küserek uzaklaşmamak bunun yerine onun reform edilmesine götürecektir derinlikler kazanarak aslına yönelmeyi anlatmaktadır. Bu anlamda *tesuvah* uygulaması, literal okumaların yetersiz kaldığı yerlerde metaforik veya alegorik okumalara yönelerek Yasa'ya bağlı ahitten bir parça olmayı ve onun empoze ettiği sınırları kabul etmeyi ve Hermenötik rölativizme sığınarak her durumda ondan kopmamayı ifade

⁶⁶ Steven Kepnes, "Postmodern Jewish Thinking", 25- 26.

etmektedir. Kutsal Kitapta bilhassa peygamberlerin harfi anlamda erkeklerin sünnet olmasını cinsiyet kategorisinden uzaklaştırıp alegorik anlayıp dünyadan ve yüzeysel menfaatlerden koparak kalplerin sünnetli olmasına yani ahlaki ve manevi tövbeye yönelme (mesela Yeremya, 4/1-4) olarak anlaması Postmodern Yahudi Hermenötiği için önemli bir *teşuvah* uygulamasıdır. Böylece peygamberlerin gönül dönüşümünden bahseden anlamı, Rabbinik Hermenötik ahlaki bir forma büründürüp pişmanlığa dönüştürmesi ortaya çıkmaktadır. Buradan hareketle Postmodern Yahudi filozof daha sentetik davranarak modernitenin kopardığı uygulama geleneklerine yerinden geri dönmek ve sünneti önemli bir kinaye olarak ahlaki bir eyleme dönüştürmek istemektedir.⁶⁷

Neticede *teşuvah*, diyalojik bir yeniden entegre eylem modeli sunmakta ve geleneğe yeniden eklemlenmektedir. Geleneğe ait tarih algısı burada bir pişmanlık tarihine dönüşmekte ve geçmişin günahlarının bile özdeşlenerek günah kabul edildiği onların kabul edildiği ve itiraf edilip bağışlanma dilendiği bir süreç haline gelmektedir. Bu anlamda Yahudi postmodernizmi modernizmi terketmeyip onu reforme etmek eğilimindedir.⁶⁸

H. Tiqqun ha Olam veya “Dünyayı Onarma Uğruna” Yeni bir Nuh Kanunları Okuması

Klasik Talmud döneminde insanlığın putperestlikten kurtulması ve monoteizme yönelik tamirinin gerçekleşmesi amacıyla “Tanrı’nın putperest milletler içindeki şahitleri ve ışığı” olarak İsrailoğullarının gösterdiği gayretleri içeren *Tiqqun ha Olam (dünyayı onarmak)* kavramı bulunmakta idi.⁶⁹

⁶⁷ Steven Kepnes- Peter Ochs- Robert Gibbs, “Dialogical Practices”, 36- 38.

⁶⁸ Steven Kepnes- Peter Ochs- Robert Gibbs, “Dialogical Practices”, 39.

⁶⁹ Nossou Scherman, *Complete Art Scroll Siddur*, Artscroll Mesorah, Jerusalem 1985, 162 ve 285; Emil L. Fackenheim, *God’s Presence in The History- The Commanding Voice of Auschwitz*, Harper Publishers, New York- London 1972, 93-94.

Bu anlamda daha liberal, daha çoğulcu, daha hoşgörülü; öteki oluş, acayıplık ve farklılığın haklarına daha fazla dikkat eden bir Postmodern zihinle⁷⁰ hareket eden Yahudi felsefesinin amacı, aslında dışlayıcı bir şekilde “Yahudi” vazife, düşünce, metin veya uygulamaların dogmatik, savunmacı veya polemikçi bir analizi değil aksine daha hetorejenliklere, farklılıklara ve çoğulcu bir bakışla “Yahudi bağlamıyla ve Yahudi doğasıyla Postmodern düşünceyi yorumlamak ve insanlığın lehine çaba göstererek hep beraber onarılmayı gerçekleştirmektir”.⁷¹

Böylece hem gelenek alemine ve Yasanın metnine girmek gibi iki kollu bir anlayış, hem Yahudi normatif Midraş’ını aktif hale getirecek hem de Yahudi olmayan dünyaya genişlemeyi mümkün kılacaktır. Böylece dışlamacı olmayan aksine çoğulcu karakterde olan, pragmatik, onarıcı ve yapısökümcü, muğlaklığı veya ucu açık mantığı öne çıkaran Postmodern Yahudi hermenötiğin düşüncesi sadece Yahudi filozoflar arasında değil aynı zamanda Kutsal kitap ve Talmud araştırmaları yapan diğer akademisyenler arasında da güçlü bağlar ve zenginleştirici uygulama alanları kuracaktır.⁷²

Bu anlamda ekolojiye duyarlı olan, sosyo-kültürel çoğulculuğa yönelik olarak dışlayıcı bir karakterde olmayan Yahudi postmodernizmi, heretikler, Samiriler, Sadukiler, Müslümanlar, Hıristiyanlar gibi başka din mensuplarını da kapsayan, Rabbi kültürü dışındaki görüşlere de itibar eden, azınlık kültürlerin hakları dahil kültürel çeşitliliklere, farklı dünya görüşlerine ilgi duyabilen, göçmenlerin asimile olmadan entegre olmasını açık olan bir eğilim göstermektedir. Yine bu anlayış, insani ilişkilerde barış ve alçak

⁷⁰ Ronald Hendel, “Mind the Gap: Modern and Postmodern in Biblical Studies”, *Journal of Biblical Literature*, 133/2 (Summer 2014), 428.

⁷¹ Robert Gibbs, “Postmodern Jewish Philosophy”, *Reasoning After Revelation- Dialogues in Postmodern Jewish Philosophy*, ed. Steven Kepnes- Peter Ochs- Robert Gibbs, Westview Press, Colorado- Oxford 1998, 22.

⁷² Steven Kepnes, Peter Ochs, Robert Gibbs, “Introduction”, 7.

gönüllüğü teşvik eden, Ben- Benim ve Beni şeklindeki bencil tavırlara karşı duruş sergilemektedir.⁷³

Postmodern Yahudi Felsefesi İsrail'in seçilmesini yeniden güncelleyip açıklamak üzere insanüstü oluşu veya beşeri ilişkiler alanında onun milletlerden ayrıcalıklı olması anlamında anlamaz aksine bu imtiyazı, Tanrı ile kendisi arasındaki samimi ilişkilerin bir sonucu olarak görmektedir. Yasa'yı dar bir millet zeminine yerleştirmeyen aksine ona evrensel bir boyut kazandıran bu yaklaşım, sevgi, barış, adalet, doğruluk gibi beşeri ilişkilerde gerekli aygıtlar ile Yahudi olmayanlarla denk etkileşimlere sahip olmasını amaçlamaktadır.⁷⁴

Çağımızda David Novak gibi Yahudi düşünürler, Talmud'da geçtiği üzere (Sanhedrin, 56a) yaklaşık on sekiz asırdan beri Yahudi olmayanları Nuh'un evrensel yedi kanununa göre (putperestlik, kafirlik, cinsel ahlaksızlık, kan dökmek, hırsızlık ve canlı bir hayvandan et koparmak gibi günahlardan uzak durmak) gibi "minimum sınırdaki" kuralları yerine getirmekle maksimum ilişkiler için olmazsa olmaz temel şartlardan görmektedirler. Klasik Rabbinî kültürün (bilhassa Maymonides'in Nuh kanunlarını kendi doğası açısından en uygun kurallar görmesini öne çıkaran Yahudi felsefesi, modern dönemde Moses Mendelssohn'un bu kanunları yeniden yapılandırmasını, Hermann Cohen'in onları dini kuraldan ziyade sivil kanun görmesini önemsemekte ve kendi aygıtlarıyla onları alemin onarılması, insanlık ve doğa, ahlaki ve hukuki normların içeriği, minimal dini inanç ve uygulama ölçütleri, insan hayatının tanım ve kutsiyeti, insan varlığının hedefleri gibi başlıklarla yeniden değerlendirmektedir. Bu bağlamda Postmodern dönem Yahudiliğinin "dış alemle" ilişkisi bağlamında Yahudiler için sınırı iki açıdan hala Nuh kanunları belirlemektedir; tüm insanlığa

⁷³ Falk, 488- 497.

⁷⁴ David Novak, *The Election of Israel: The Idea of the Chosen People*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, 254-255.

yönelik Tanrı vahyinin imkanı ölçütü ve Tanrı bilgisi hakkında insanlığın potansiyel yeteneği ölçütü.⁷⁵

Neticede çoğulcu bir Yahudilik peşindeki Yahudi düşünürler, öteki insanları da kuşatırken onların özgürlüğünü önemserken kendi gelenek kitaplarından hareket ederler. İnsanlık adına ortaya çıkan bu dünya onarımı aynı zamanda farklı bir anlayışla öteki hikmetlere de açık olmayı ve hikmetin her yerde olma gerçeğini vurgular. Bu haliyle Postmodern Yahudi düşüncesi klasik ve modern dönemde olmayacak bir şekilde hikmet arayışında ötekiindeki bilgiyi paylaşmaya razı olacak hatta ötekinin kendi gizem ve kutsal bilgeliklerine nüfuz etmesine izin verecektir.⁷⁶

3. Postmodern Yahudi Felsefeleri: Postmodern Eleştirel Aklın Katkısı veya Yeni Eklektik Eğilimler

Yahudi filozoflarına göre Modernizm ile Postmodernizm arasındaki ilişki basit bir muhalefet veya eleştiriye dayanmaz. Aksine ikisi arasındaki ilişki kendi zamanlarının ruhunu yansıtan bir ardıcılık içinde değerlendirilmektedir.

Postmodern Yahudi Felsefesi ana hatlarıyla çoklu yaklaşımlara ve eklektik bakış açılarına sahiptir. Bu bakımdan Postmodernizm, tek bir Yahudi felsefesi değil pek çok felsefeler halinde ortaya çıkar. Burada başlıca yaklaşımlardan bahsedeceğiz.

A. Kültürel-Lengüistik Yaklaşım Modeli

Postmodern Yahudi filozoflarından Steven Kepnes, kültürel-lengüistik bir Hermenötik yaklaşım modeli geliştirmektedir. O, Yahudilerin Yasa'nın kendileri için ne anlama geldiği kadar diğer milletlerin ve dünya dinlerinin Yasa/metin anlayışlarını tanımanın gerekli olduğunu savunmaktadır. O, kendi yaklaşım

⁷⁵ David Novak, *The Image of the Non-Jew in Judaism. An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws* (New York: Edwin Mellen Press, 1983), 224-243.

⁷⁶ S. Daniel Breslauer, "The Postmodern Moment in the Jewish Ethics: De-Signing a Postmodern Jewish Morality", *Sbofar* 14/4 (1996), 12.

modelini inşa ederken Wittgenstein gibi Postmodern filozoflardan, Clifford Geertz gibi kültür antropologlarından ve George Lindbeck gibi kültürel-lengüistik din teorisyenlerinden etkilenecek her dinin dışlayıcı bir tavırla kendi dil-oyununu icat ederek özel “dünyasını” inşa ettiğini savunmaktadır. Bu yüzden ona göre Postmodern din bilginleri artık kendi geleneklerine geri dönerek yeniden okumaları, yeniden öğrenmeleri ve böylece öncelikle geçmişte kalan unutulmuş değerleri güncellemeleri gerekir. Bu modele göre Yahudilik, karmaşık semboller ve hukuk bir sistemi olarak hem kültürel hem de lengüistik açıdan özel formlar içermektedir. Bu açıdan cemaat kültürüne önem veren Yahudilik spontane bakış açılarıyla veya kişisel dini tecrübelerle hareket etmemektedir. Bundan dolayı Modernizmin savunduğunun aksine Yahudilik her Yahudi tarafından yeniden icat edilen bir sistem değil, halihazırda var olan, bilinen, her bireyin içselleştirmek zorunda olduğu nesnelleşmiş bir dindir. Buradaki temel Postmodern paradigma, Pesah hikayesini içselleştiren ve böylece kölelikten özgürlüğe yürüyen İsrail oğulları içinde kalan her bir Yahudi bireyin inancını odağa almaktadır. Postmodern kültürel-lengüistik perspektiften bakıldığında çoğu modern Yahudi filozof tarafından terkedilmiş olan bu “çok eski Yahudilik öğretisi” artık Postmodern Yahudi felsefesi için dinamik vahyi anlamak için gerekli rekabetçi bir çatı olarak ortaya çıkmaktadır.⁷⁷

Kepnes’e göre bu yaklaşım Postmodernite içinde Yahudiliği yorumlamak için elverişli olmasına rağmen bazı kusurlardan azade de değildir; 1. Bu model, statik bir din- kültür ilişkisi sunma tehdidi altındadır. 2. Bu model, Yahudi geleneği içinde sürekli müzakere edilip tartışılan genelleştirici ve yaygınlaştırıcı kuralları minimize etmeye meyillidir. 3. Bu yüzden bu yaklaşım, Yahudi uygulamalarındaki ihtilaf, aykırılık ve heterojenliği öne çıkaran unsurları hafife alabilir.⁷⁸

⁷⁷ Kepnes, “Postmodern Jewish Thinking”, 26.

⁷⁸ Kepnes, “Postmodern Jewish Thinking”, 27.

B. Her Dönemin Yahudiliğiyle Diyalojik İlişki İçinde Olan Eleştirel Model

Postmodern Yahudi filozofu Steven Kepnes gibi tenkitsel açıdan ardışıl bir ilişki peşindeki Postmodern Yahudi felsefesini savunanlar, evrimsel ve diyalojik bir yaklaşım ile her çağda ortaya çıkan Yahudilik formunu sadece kendinden sonraki form ile diyalojik ilişkide görmez aynı zamanda öncesinden de beslenerek geliştiğini savunurlar. Kepnes'e göre aslında tek bir Yahudiliğin değil her felsefi safhanın kendine özgü bir Yahudilik anlayışının inşa edildiğini savunan diyalojik model, bu Yahudilikler arasında bir kopukluk yerine ardışıl devamlılıkları vurgulamaktadır. Bu düşünce formu, eleştirel olmasına rağmen özünde koruyucu bir anlayış olup modern Yahudilik modeli ile tenkit yoluyla bir kesintiye göze almaktadır. Ancak Yahudi rabbiler, karakterleri icabı diyalojik bir yorumlama içinde bu sorunu çözebilmekteydiler. Bu açıdan bakıldığında bu yaklaşım modeline, Yahudiliğin farklı formları arasındaki bağları onarabilen “yorumlayıcı diyalog yaklaşımı” da denebilir.⁷⁹

Bir diğer filozof Peter Ochs ise hem diyalojik hem de eleştirel karakterdeki bir anlayış sayesinde Yahudi felsefesinin, geleneğin güncel tanımlanmasını, yenilenmesini ve iyileştirilmesini gerçekleştirebileceğini savunur. Ona göre bu tür diyalojik model sayesinde daha eleştirel ve acılara karşı daha duyarlı hale gelen filozoflar, aynı zamanda Yahudi geleneği ile bağını koparmadan daha tikelci bir düşünüş, yorumlama ve yaşam anlayışı geliştirebileceklerdir.⁸⁰

Postmodern Yahudi filozofu Yudit Kornberg Greenberg, diyalojik felsefeyi savunan bir diğer düşünürdür. Greenberg, kendi yaklaşımının ana hatlarını şu şekilde listelemektedir; a. Metodolojisi, ana hatlarıyla diyalojik ve metinsel akıl yürütmeye dayalı olan yeni bir felsefe topluluğu yaratmayı amaçlayan bir anlayıştır. Böylece diyalojik olan bir felsefe, daha sosyo-politik eylemlere fiilen

⁷⁹ Kepnes vd., “Dialogical Practices”, 33-34.

⁸⁰ Kepnes vd., “Dialogical Practices”, 35.

girişecek alternatif bir entelektüel söylem ve cemiyet yaratımı kolaylıkla ortaya çıkacaktır. Buradaki temel ilham kaynağı ortak paylaşılan metinleri okumaya odaklanmış bir cemiyetin meydana gelmesidir. b. Logosentrik bir bakışla Postmodern yaklaşımda olan⁸¹ Franz Rosenzweig'in konuşma-düşünme yaklaşımının model olarak üstünlüğüne inanmaktadır. Söz gelişi Rosenzweig, modernistlerin yaptığı gibi demitolojizasyon içinde değil yaratma, vahiy, kurtuluş gibi kavramların kutsal kitaplar ve midraş bakış açısıyla yeniden mitleştirilme sürecine uygulanması taraftarıdır. c. Ötekilerin acısını hissetmeyi ve korumayı hedefler. d. Mitlerin teoloji içindeki entegrasyonunu savunarak ortaya çıkan felsefi kavramların felsefede özümsemesini sağlar. e. Postmodern Yahudi Felsefesinin analitik kategorileri olarak cinsiyet, eros ve aşk gibi konuları belirler. f. Hiyerarşi düşünceye yönelik ciddi tenkitler yöneltir. Söz gelişi Postmodern Yahudi felsefesinin temel özelliklerinden biri de maneviyata karşı cinselliği, bedene karşı zihni, kadına karşı erkeği, mit ve şiire karşı rasyonel söylemi, metazifiğe karşı ahlakı yerleştiren hiyerarşik düşünce tarzlarına meydan okumasıdır. g. Bu felsefe kutsal metinlerin eleştirel yorumlanmasını bunun neticesinde çağa uygun yeni topluluk metinlerinin ortaya çıkma sorumluluğunu üstlenir. Bir başka ifadeyle Postmodern Yahudi felsefesi, sadece önceki dönemlerdeki yanlışlıkları düzeltmekle kalmayan aynı zamanda alçakgönüllülük ve dikkatli bakımlarla çağdaş Yahudi toplumunun gerçek değerine kavuşması için çaba gösteren yeni ve dinamik "bir Yahudi topluluğu" yaratma peşindedir. h. Bu felsefe, aynı zamanda cinsiyet kategorisini önemseyerek bilhassa mistik ve midraşik metinlerde zengin ve bir sembolizm olarak işlenen klasik Rabbinik metinlerdeki erkek egemen teliflerin ve baba erkek değerlerin baskınlığını diyalojik bir tarzda sorgulayarak dişil sembolizmin dikkatli bir şekilde onarılması, zengin bir şekilde pozitif olarak yorumlanması ve kadın dindarların geri plana itilmesi dahil tüm cinsiyet konularının daha kuşatıcı bir dille

⁸¹ Yudith Kornberg Greenberg, *Better Than Wine: Love, Poetry and Prayer in the Thought of Franz Rosensweig* (Atlanta Scholar Press, 1996), 24.

eleştirilmesi, gerçek yerinin belirlenip iyileştirmesi amacıyla yeniden okuma ve düzeltilmesi işine girişir. i. Böylece Postmodern Yahudi Felsefesi, bir boyutuyla bir “*tikkun formunda*” yani geçmişin yaralarını ve hiyerarşik her türlü düşünceyi iyileştiren ve yeniden köklü değişiklikler hedefleyen bir anlayıştır.⁸²

C. Felaket İçinde Kurtuluş Vaat Eden Yeni Kantçı Eleştirel Ahlaki Yaklaşım Modeli

Yahudi asıllı Postmodern filozof E. Levinas, çok sık bir şekilde Yahudiliğin eşsizliğinin Tanrı'nın aşkınlığında yattığını açıkladıktan sonra bu eşsizliğin Tanrı bilinci ve dindarın kendi bilincine dayalı ahlaki ilişki ile güçlendirildiğini belirtir. O, Yahudi ahlakının bir vizyona yani gördüğümüz her şeyin Tanrı'dan olduğunu, duyduğumuz ilahi söz hakkındaki her şeyin insana ahlaki boyutlar kattığını öğrettiğini açıklar. Böylece ona göre en özel ve sınırlayıcı kabul edilen Yahudi ahlakının evrensel bir bakış açısı getirdiğini ifade eder.⁸³

Bu anlayış aslında Postmodern eleştirel ahlaki anlayıştaki Nietzsche'nin metafiziğinin etkisini göstermektedir. Alman düşünürün etkisindeki metafiziğe göre Sonsuz olan, kendini yok ederek beşeri ve dünyevi bir iyileştirebilen kudret için kendi soyut sonsuzluğunu bir kenara bırakan bir Tanrı formuna kavuşacaktır. Bu ahlaki modeldeki Tanrı, hem yok edici hem de kurtarıcı kisvesinde olup felaket içinde kurtuluş vaat eden böyle bir Tanrı ile olan ahlaki ilişki, tarih boyunca İsrail'in tecrübe ettiği ve yakın ilgi adını verdiği ilişkiyi ima etmektedir. Bu kurtarıcı yıkımın tek bir kelimeyle değil tek bir tarihsel olgu ile anlamını İsrail tarihinde görebilmekteyiz. Bu ilahi durum, Hind geleneğinde kurtarıcı

⁸² Green, “Toward a Dialogic Postmodern Jewish Philosophy”, 67-75.

⁸³ Emmanuel Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, çev. Sean Hand, (Baltimore: The Athlone Press, 1990), 16-17.

Brahma, Yıkıcı Şiva ile anlatıldığını, İslam düşüncesinde Cemal ve Celal olarak var olduğunu söyleyebiliriz.⁸⁴

Yine Postmodern Yahudi felsefesi için kutsala duyulan açlık sadece öğrenmenin değil aynı zamanda Yahudi ahlak anlayışının da bir alt metni teşkil etti. Rosenzweig, Buber ve Levinas gibi Yahudi filozoflarının Yeni Kantçıların ahlaka ilgisiz kalan düşüncelerine bağlı olarak öteki fikrinden yoksun bir ahlak fikri çok muğlak kalmıştı. Halbuki Postmodern Yahudi ahlak felsefesi, etkin olmak ile ilgisiz olmak arasındaki gerilimi yükseltmekte ve aşmak için ahlaka yoğunlaşmaktadır. Bir başka ifadeyle Postmodern Yahudi felsefesi, ahlaki endişeleri, özgün sorunları tahlil etme veya evrensel kanunları keşfetme meselesi olarak görmez aksine onları parçalanmış öznel dünyanın yine öznel ilişkiler yoluyla ötekilere bağlanmasında bulur.⁸⁵

Yahudi ahlak filozofu Zygmunt Bauman ise modernizmin ahlaka ait kuralları tahrir ettiğini veya farklı ahlaki kültürlere izin vermeyip onları tek bir tipler batı ahlakında erittiğini iddia ederek bu anlayışa isyan eden Postmodern ahlaka yol bulmaktadır. O, Postmodernizmin yapay oluşan ahlak kanunlarını özgürleştirdiğini öne sürmektedir. Söz gelişi Postmodern çoklu ahlak tercihleri, kişisel sorumluluk eylemlerini öne çıkarmakta böylelikle mutlak boyun eğme veya zaruri görev gibi katı bir anlayıştan nefes alanlarını çoğaltarak daha esnek bir anlayışa götürmektedir. Ona göre içinde bulunduğumuz çağ, aynı zamanda ahlaki müphemliğin en fazla hissedildiği dönemdir. Böylece ahlaki açıdan özgürlüğün sınırlarını zorlayacak şekilde pek çok seçenek sunması yüzünden Postmodern ahlaki kriz denen bir çıkmaz da bulunmaktadır. Ona göre Postmodern ahlakın gün batımı mı gün doğumu mu olacağı zaman gösterecektir.⁸⁶

⁸⁴ Wyschogrod, "Trends in Postmodern Jewish Philosophy", 132.

⁸⁵ Wyschogrod, "Trends in Postmodern Jewish Philosophy", 131-132.

⁸⁶ Zygmund Bauman, *Postmodern Ethics*, (Oxford: Blackwell Publishing, 1993), 34-59.

Postmodernist düşünür Ze'ev Levy ise öncelikle tıpkı Yahudi fiziği, Yahudi matematiği olamayacağından yola çıkarak Yahudi ahlak felsefesi terimini sorunlu görür. Bu Hıristiyan veya Müslüman ahlak felsefesi için de geçerlidir. Levy'e göre bunun yerine tüm dini ve milli sınırların ötesinde tek bir insan ahlak felsefesinden bahsetmek daha doğru olacaktır. Böylece o bu noktada tıpkı çağdaş Yahudi ahlakçı Shubert Spero gibi düşünerek sadece Yahudilere mecbur tutulan bir ahlak anlayışını ve Yahudiliğin doğru veya yanlış dediği bir Yahudi ahlakını kabul etmez. Neticede o, temel yaklaşımını "Yahudiliğe ait değerlerin hem normatif hem evrensel anlamını, deontolojik yönden öncelikli görevini, ortaya çıkan yeni ahlaki-dini sorunları bilim ve teknolojinin verilerine göre değerlendirmek, öteki kavramını gözetken bir ahlaki sorumlulukla davranmak ve biyoetik açıdan ortaya çıkan sorunları ele alan bir ahlak geliştirmek" olarak özetler.⁸⁷

Neticede ortak bir nokta olarak Postmodern Yahudi ahlakçıları, etik hakkındaki endişelerini, özgün birer sorun haline getirmeden veya evrensel kanun keşifleri olarak tanımlamadan "diğerleriyle" öznel ilişkiler yoluyla özgün ve dar dünyanın kırılmasına yerleştirirler. Ahlaki bir endişe alanı olarak öteki, her türlü anlamının ötesinde olup özgün bir kavram veya hikaye değil ahlaki yanıtlar empoze eder. Bu yönde pratik akıldaki evrensel ve yargısal tortuların bıraktığı her türlü zorluktan kaçmak isteyen Yeni Kantçı felsefe, önerdiği sağduyu (sensus communis) fikriyle hareket ederek toplumsal açıdan güzel ve iyi olan her şeyin ahlaken iyi olanı da sembolize edeceğini ve nihayetinde ahlak alanının koruması altına gireceğini iddia eder.⁸⁸

D. Şefkatli Postmodern Yahudi Felsefesi Modeli

Çağdaş Yahudi filozof Peter Ochs, kendi anlayışını zihinsel olarak acı veren modernitenin ürünü olan Kantı Modern felsefeyi

⁸⁷ Ze'ev Levy, *From Spinoza to Levinas*, 111-125.

⁸⁸ Wyschogrod, "Trends in Postmodern Jewish Philosophy", 131.

ve Neo-Kantçı çağdaş Yahudi felsefesini Hermenötik okuyan ve modernitenin teklif ettiği çözümleri eleştiren; böylece acı vermek yerine acı duyan “Şefkatli Postmodern Yahudi Felsefesi” olarak açıklar.⁸⁹

Ochs, aynı zamanda elem duymanın ve şefkatli olmanın Yahudi kültüründe izleri olduğunu zira İsrail’in maddi ve manevi elemelerini işiten şefkatli Tanrının işlerinin Yahudi geleneğinde anahtar terimler olduğunun altını çizmektedir. Buradan hareketle Ochs, bazı Postmodern Yahudi Rabbilerin kendi yorumlarında Midraş geleneğinde bulunan “Benim sözüm ateş gibi değil mi? Kayaları paramparça eden balyoz gibi değil mi?” (Yeremya, 23/29) şeklindeki pasaj yorumlarında Tanrı sözünün tek bir anlamı olmadığını bir rahmet olarak farklı anlamlarının da bulunduğunu; aynı zamanda Mısırdan çıkarken İsrail oğullarından yükselen feryatları işiten şefkatli Tanrı’nın İsrail kavminin acılarını hafifletip yüklerini azaltacak pek çok şefkatli kurtarıcı fırsatlar ve anlamlara sahip olduğundan (Çıkış, 2 ve 3. Bablar) hareketle Tanrının Kendi ismi adına kavmini kurtarmaya söz verdiğini belirtmektedir.⁹⁰

Ochs, şefkat terimini modern Yahudi filozofu Hermann Cohen’den almıştır. Şefkat kelimesini basit bir kelime olarak değil “Yahudi dünya görüşünün motive edici gücü” olarak gören Cohen, Tanrı şefkat olmazsa, insanın Tanrı’nın adaletinden, iyiliğinden ve kaderinden umudunu keseceğini açıklar. Bu yüzden Cohen, acı çeken İsrail’e karşı peygamberlerin göstermiş olduğu şefkat anlayışlarını anlatırken onların [insanlığın] zihninden daha çok değer verdikleri kalbine hitap ettiklerini ve uyarıcı ıstırapla orantılı bir farkındalık biçimi olarak şefkati [rachamin “şefkat”] betimlediklerini zira İbranice’nin bu mizacı anlatan ve ana rahmi ile özdeş gördüğü harika bir isim olan rechem kelimesine sahip

⁸⁹ Peter Ochs, “Compassionate Postmodernism: An Introduction to Postmodern Jewish Philosophy”, *The European Legacy: Toward New Paradigms* 2/1 (1997), 74.

⁹⁰ Ochs, “Compassionate Postmodernism: An Introduction to Postmodern Jewish Philosophy”, 74-75.

olduğunu İsrail kutsal kitabının ise “Rahim Tanrı’nın fakirlere şefkatle merhamet etmesini” öne çıkardığını açıklar.⁹¹

Ochs’a göre “Şefkatli Postmodern Yahudi Felsefesi”, moderniteye çok yeni bir ilave veya farklı bir bakış yapmayan ama onu güncelleyip daha canlı ve dinamik hale sokan donmuş modern endişeleri ısıtan böylece Hermenötik açıdan zamana uygun “bir kurtarıcı okuma uygulamasıdır”. Bu yaklaşımda yeni olan şey umut verici anlarnın bireyselliğine odaklanmaktır. Neticede Ochs’a göre Yahudi Felsefesi, bilgiyi yeniden toparlayan, çoklu anlamları olan, yaratıcı bir zenginlikle donanmış Hermenötik onarım peşinde olan ama daha önemlisi modern Yahudi felsefesinin şikayet ettiği ama çözüm sunamadığı meselelere yanıt veren icracı bir düştür.⁹²

E. Metinsel ve Göstergibilimsel (Hermenötik) Felsefe veya Yorumlayıcı Stratejiler Modeli

Postmodern Yahudi filozoflarından José Faur, Talmud Yahudiliğini metinler ve onların yorumlayıcı stratejilerinin bileşkesi görmektedir. O, bu anlayışını postmodernizmin alem-söz ayrımını ve metnin sosyal varlığından koparılmasını reddetmesinden hareketle ortaya koymaktadır. Metinselliğe ve göstergibilime vurgu yapan Faur, buna bağlı olarak Rabbinik tefsirlerde görülen varoluşçu felsefe karşıtlığına benzeyen eleştirel Postmodern anlayış geliştirmektedir.⁹³

Faur, aklın, Yahudiliğin en özgün unsuru olan Midraş yorumlarına başvurmadan gerçek hikmete ulaşamayacağı şeklindeki Yahudi Talmud görüşünden hareket ederek kendi bakış açısını geliştirmektedir. O, bilhassa gösterge bilim, grafiti, görsel ve sese

⁹¹ Hermann Cohen, *Reason & Hope*, çev. Eva Jospe (New York W. W. Norton, 1971), 71.

⁹² Ochs, “Compassionate Postmodernism: An Introduction to Postmodern Jewish Philosophy”, 77-78.

⁹³ Edith, “Trends in Postmodern Jewish Philosophy”, 136.

dayalı düşünce, söz ve öznellik, şifreleme ve şifre çözme, dil ve olumsuzlama gibi Postmodern kavramlardan hareketle Yazılı ve Sözlü Yasa'yı anlamaya çalışmaktadır.⁹⁴

Bu açıdan bakıldığında en önemli konu, teodise sorununu olumsuzlama diliyle çözmektir. Alman filozof Gottfried Wilhelm Leibniz tarafından belirlenleştirilen bu kavram "Tanrı'nın aklanması fikrini esas almaktadır. Tanrı ile kötülük ve acı çekme eylemleri arasındaki ilişkiyi felsefi bir temelde ilahi eylemler lehine anlamayı, anlamlandırmayı ve sonunda aklamayı amaçlayan teodise, artık yeni sözcükler üretebilecek güçteki (*neologism*) Postmodern Yahudi felsefi için anti-teodise kavramıyla yer değiştirmektedir. Bu kavram ise teodisenin aksine böyle bir ilişkide olumlu anlamda herhangi bir aklama, izah ve anlamayı reddetmektedir. Çoğu zaman küfür sınırlarında gezip ateizmi inşa ettiği ithamı ile suçlansa da anti-teodise, genel anlamda acı ve felaketi bile önemseyen Rabbinik literatürde bile sıkça izlerine rastlanabilen ama daha çok Postmodern bir semiyotik anlama aygıtı olarak, insanların Tanrıyla ilişki adına sahip olduğu inatçı ve farklı bir ilişkiyi, yakın ilgiyi hatta aşkı bile ifade edebilir. Her şeyden öte, anti-teodiseye inanan bir filozof, gelecek dünyanın inşası adına, ödülleri erteleyen acıları önceleyen bir Tanrı ile kötülük arasındaki gerçek ilişkinin altında da ilahi bir sevginin ve yakınlaşmanın var olabileceğine inanabilir.⁹⁵

4. Değerlendirme

Yahudilik içindeki güncel tartışmaların dil, ben-öteki ve metinsellik bağlamında felsefi açıdan kutsal kitap ve Hermenötik yorumlamaları arasında gerçekleşirken teolojik açıdan ise aynı konuların vahiy ile gelenek arasında ortaya çıktığı görülebilir.

⁹⁴ Faur, *Golden Doves with Silver Dots- Semiotics and Textuality in Rabbinic Tradition*, 36-39.

⁹⁵ Zachary Braiterman, *(God) After Auschwitz-Tradition and Change in The Post-Holocaust Jewish Thought*, (Princeton-New Jersey Princeton: University Press, 1998), 4-12.

Geleneksel Rabbinik Yahudi felsefesinin dönüşümler yaşayarak Batı aydınlanması ve özgürlük hareketleri ile geçirdiği kendi iç aydınlanması, Modernite ve Postmodernite ile tam uyum içinde gelişen bir dizi felsefi safhalaşmayı meydana getirmiştir. Postmodernizmin çoğulculuğunu öne çıkaran çağımızın felsefeleri revaçtadır.

Mantıksal ve Hermenötik ardışıklıklar içinde bir öncekini anlayıp yorumlayabilen geleneksel, modern ve postmodern safhalar göz önünde bulundurulduğunda Yahudi postmodernizmi dört önemli eğilimle ortaya çıktı; a. Rabbinik Yahudiliğin Hermenötik, ahlak ve hukuksal yeniden okunması b. Yahudi modernizminin sağlamış olduğu paradigmlar ile tüm insanların evrensel hakları ve bunun İsrail ahdi içindeki evrensel değerleri ve Rabbinik öğretilerinin rasyonelliği c. Modernizmin savunduğu insan aklının bağlam- özelliğinin nihai olmayışı veya beşeri ahlak ve adalet kavramlarının fani oluşunun hayal kırıklığı d. Metinsel akıl yürütme neticesinde meydana gelen post Hermenötik eğilimler.

1960'lardan itibaren Yahudi düşüncesi, holokost sonrası dönemde kültürel ve entelektüel yeniden yapılandırma işlerini postmodernitenin sağladığı aygıtlarla halletmeye çabalamaktadır. Bu açıdan Postmodern Yahudi felsefesi aynı zamanda modernite ile soyutlanmış ilim adamlarının ifa ettiği objektifliğe veya Talmud'u salt akademik bir metin gören yaklaşımlara alternatif olarak zihinsel açıdan yenileyici ve yeniden okunan bir kaynak görmektedir. Postmodern okuma, farklı okuma hatta farklı bir şekilde yeniden okumadır. Bu yönüyle bu anlayış Talmud'u aydınlatıcı hatta kurtarıcı bir kapasiteye sahip bir metin olarak anlayıp ona post kritik umutlar besleyen bir anlayış geliştirmektedir. Böylece Talmud hakkında felsefi bir incelemeye dönüşen Postmodern Yahudi felsefesi; metnin yapı, form ve estetiğinin de ötesinde onun aktüel içeriğine ve bu içeriğin yaşayan ve yaşanan dinamiklerle ilgisine dikkat çeken bir anlayış sergilemektedir.

Holokost gibi acı çekme olayını kendisi için dönüm noktası

seçen Postmodern Yahudi felsefesine göre kutsal kıssalarda anlatılan alemleri kendi iradesiyle ifa eden, İsrail'i seçilmiş halk yapan, kavmi imtiyazlı Mesihanik ve öte dünya geleneğine hazırlayan özel metin külliyatında kodlanmış olan ilahi emir ve yasaklar gönderen aşkın Tanrı hakkındaki anlatıların yeniden yorumlanması gerekmektedir.

Teolojik aklın yerine "eleştirel seküler aklın" egemen olduğu bir felsefi dille anti-teodise sürecine bağlı kalan bir teolojik duyarlılıkla hareket eden Postmodern Yahudi felsefesi, Tanrı ile Yahudi halkı arasındaki ilişkide yeni bir teknik kavram olan anti-teodise gibi bir olumsuzlama yöntemine başvurmuştur. Bu terimin önemli felsefi temeli şudur; İsrail'in Tanrı'dan acı çekme ve nime-te kavuşma zincirleme eylemleri klasik anlamda Tanrı'nın İsrail ile olan yakın birlikteliğini gösterirken sürekli acı çekmeler, ilgi ve sevgisini alışılmadık bir tarzda göstermek isteyen "Postmodern Tanrı'ya" dönüşen Yahve'nin tarihe müdahaledeki uzun suskunluğunu, mutlak pasifliğini ve vahiydeki kesintiye hatta başka şekilde kendini ifade edebileceğini işaretlemektedir. Daha açık bir dille Postmodern felsefe için teslimiyetçi bir acı çekme, İsrail için vahyin kesilmesi ile eşanlamlıdır.

Bu anlamda bilhassa Postmodern Yahudi felsefesi, Rabbinik Yahudiliği salt Postmodern görmez. Zira filozoflar, bu geleneği kendi teorilerine dönüştürmek yerine orada kendi diyalogik anlayışları için pek çok ortak nokta veya partner bulabilirler. Bu anlamda Postmodern felsefenin, herhangi bir akıma veya harekete mensup olmayan filozofun ızdıraplarına en iyi yanıtları verebildiği söylenebilir. Zira Postmodern Yahudi filozofu için ardışıl olarak Batının Yahudilere tanıdığı özgürlükler, Haskala, Holokost ve Siyonizm bu ızdırapların neticesidir.

Postmodernite kanunlarına yapışan çağdaş Yahudi Felsefesi, doğru düşünce ile doğru yaşam arasındaki karmaşık ilişkiyi, klasik Rabbilerin anladığı anlamda metin, yorum ve eylem üçlemesiyle yeniden çözmeyi amaçlamaktadır. Bu çözümleme olduğu takdirde

yenilenen, güncellenen ve zamana uygun hale gelen bir Yahudi ahdi ve metafiziği gerçekleşmiş olabilecektir. Bu açıdan çağdaş Yahudi düşüncesi, Rabbinik Yahudiliği, değişen yeni şartlara uygun olarak” *Sitz im Volksleben bir inanca*” yani “sosyal hayata dahil olan bir dine” dönüştürmek istemektedir.

Neticede “Postmodern” olarak adlandırılan Yahudi felsefesinin kültürel, eleştirel, şefkatli ve metinsel çoklu yaklaşımları, sosyal veya dini uygulamalardaki sorunlara duyulan kaygılarla şekillenmiş ve hem olumlu hem de olumsuz baktığı modernitenin ikiye bölmüş olduğu, indirgeyici modellerinin ortak bir kaygıyla teşvik edilen, kökleri klasik rabbinik kültürdeki bir felsefedir. Bu düşünce tarzı, modern felsefesinin yörüngesine girme gibi sorunlara yeterli yanıt sunmayı da teşvik etmez. Şimdilik “Postmodern” diye isimlendirilen bu felsefe, Batı felsefesi tarafından cesaret verilen insan deneyimlerine yönelik açık uçlu araştırmaya katılmakta ancak bu tür deneyimlerin tüm yorumlarını, bağlamlara özgü yorum paradigmalarına yönlendirmeye çalışmaktadır. Postmodern olarak adlandırılan Yahudi filozofların tercih ettiği paradigmatik bağlamlar arasında “vahiy metin dünyası olarak kutsal kitap”, “Yahudi metin yorumlamasının oluşturduğu prototip topluluklar/cemaatler” ve “Yahudi cemaatlerinin sosyo-entelektüel uygulamaları” gibi Postmodern başlıklar sayılabilir. Bu yaklaşımlarıyla Yahudi felsefesi, Batı Hıristiyan düşüncenin Postmodern form kazanmasından sonra kendini başarılı bir şekilde yeni döneme uygun bir tarz ve stille izah edebilmektedir. Ama ilahi kökenli inanç sisteminin oluşturduğu Müslüman felsefe ise ortaçağdan beri hala suskunluğunu korumakta klasik düşünce aygıtlarıyla hareket etmeye devam etmektedir.

Kaynakça

Bauman, Zygmunt. *Modernity and the Holocaust*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

_____, *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell, 1993.

Breslauer, S. Daniel. “The Postmodern Moment in the Jewish Ethics:

- De-Signing a Postmodern Jewish Morality". *Shofar* 14/4 (1996), 1-17.
- Braiterman, Zachary. *(God) After Auschwitz-Tradition and Change in The Post-Holocaust Jewish Thought*. Princeton-New Jersey: Princeton University Press, 1998.
- Borowitz, Eugene. *Renewing the Covenant: A Theology for the Postmodern Jew*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1991.
- Bruckstein, Almut Sh. "Joining the Narrator A Philosophy of Talmudic Hermeneutics", *Reasoning After Revelation-Dialogues in Postmodern Jewish Philosophy*, ed. Steven Kepnes - Peter Ochs - Robert Gibbs. 105-121. Oxford: Westview Press, 1998.
- Cohen, Arthur. *The Tremendum: A Theological Interpretation of the Holocaust*. New York: Crossroad, 1981.
- Cohen, Hermann. *Reason & Hope*. çev. Eva Jospe. New York: W. W. Norton, 1971.
- Fackenheim, Emil L. *God's Presence in The History-The Commanding Voice of Auschwitz*. New York-London: Harper Publishers, 1972.
- Falk, Ze'ev W. "Jewish Religious Law in the Modern (And Postmodern) World". *Journal of Law and Religion* 11/2 (1994 - 1995), 465-498.
- Faur, Jose. *Golden Doves with Silver Dots- Semiotics and Textuality in Rabbinic Tradition*. Bloomington: Indiana University Press, 1986.
- Gibbs, Robert. "Postmodern Jewish Philosophy". *Reasoning After Revelation- Dialogues in Postmodern Jewish Philosophy*. ed. Steven Kepnes - Peter Ochs - Robert Gibbs. 21-24. Oxford: Westview Press, 1998.
- Greenberg, Yudit Kornberg. *Better Than Wine: Love, Poetry and Prayer in the Thought of Franz Rosenzweig*. Atlanta Scholar Press, 1996.
- , "Toward a Dialogic Postmodern Jewish Philosophy". *Reasoning After Revelation- Dialogues in Postmodern Jewish Philosophy*. ed. Steven Kepnes - Peter Ochs - Robert Gibbs. 67-75. Oxford: Westview Press, 1998.
- Habermas, Jürgen. "Modernity versus Postmodernity". çev. Seyla Ben-Habib. *New German Critique* 22 (1981), 3-14.
- Hendel, Ronald. "Mind the Gap: Modern and Postmodern in Biblical Studies". *Journal of Biblical Literature* 133/2 (2014), 422-443.
- Kepnes, Steven vd. "Dialogical Practices". *Reasoning After*

- Revelation-Dialogues in Postmodern Jewish Philosophy*. ed. Steven Kepnes vd. 29-64. Oxford: Westview Press, 1998.
- , “Holocaust”. *Reasoning After Revelation- Dialogues in Postmodern Jewish Philosophy*. ed. Steven Kepnes vd. 40-42. Oxford: Westview Press, 1998.
- , “Postmodern Jewish Thinking”. *Reasoning After Revelation-Dialogues in Postmodern Jewish Philosophy*. ed. Steven Kepnes vd. 24-27. Oxford: Westview Press 1998.
- , “Initial Conversation”. *Reasoning After Revelation-Dialogues in Postmodern Jewish Philosophy*. ed. Steven Kepnes vd. 11- 27. Oxford: Westview Press, 1998.
- , “Introduction”. *Reasoning After Revelation-Dialogues in Postmodern Jewish Philosophy*. ed. Steven Kepnes vd. 1- 8. Oxford: Westview Press, 1998.
- Krasner, David. “The Homecoming and Postmodern Jewish Philosophy”. *Modern Drama* 56/4, (2013), 478-497.
- Lambert, Yves. “Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms?”. *Sociology of Religion* 60/3 (1999), 303-333.
- Levinas, Emmanuel. *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. çev. Sean Hand. Baltimore: The Athlone Press, 1990.
- , *Totality and Infinity*. çev. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquensne University Press, 1969.
- , “Useless Suffering”. *The Provocation of Levinas*, ed. Robert Bernasconi - David Wood. çev. Richard Cohen. 156-167. London: Routledge, 1988.
- Levy, Ze’ev. *From Spinoza to Levinas*. ed. Yudith Kornberg Greenberg. New York: Peter Lang Publishing, 2009.
- Mete, Duygu, “Eskilerin Masalları: Klasik ve Modern Mitolojiden Postmodern Anlatıya Din Bilimlerinde Mitoloji, *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 21/8 (2020), 75- 93.
- Novak, David. *The Image of the Non-Jew in Judaism. An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws*. Edwin Mellen Press, New York: 1983.
- Ochs, Peter. “Compassionate Postmodernism: An Introduction to

- Postmodern Jewish Philosophy”. *The European Legacy: Toward New Paradigms* 2/1 (1997), 74-79.
- , “Preface”. *Reviewing the Covenant- Eugene B. Borowitz and the Postmodern Renewal of Jewish Theology*. ed. Peter Ochs. New York State University of New York Press, 2000.
- , “Postmodern Definitions”. *Reviewing the Covenant-Eugene B. Borowitz and the Postmodern Renewal of Jewish Theology, Reasoning After Revelation-Dialogues in Postmodern Jewish Philosophy*. ed. Kepnes vd. 17-21. Oxford: Westview Press, 1998.
- , “The Emergence of Postmodern Jewish Theology and Philosophy”. *Reviewing the Covenant-Eugene B. Borowitz and the Postmodern Renewal of Jewish Theology*. ed. Peter Ochs. 3-34. New York: State University of New York Press, 2000.
- Rosenzweig, Franz. “*The Star of Redemption*”, çev. William W. Hallo. Boston: Beacon Press, 1971.
- Samuelson, Hava Tirosh, Aaron W. Hughes. “Editors’s Introduction to the Series”. *Michael Fishbane-Jewish Hermeneutics Theology*. ed. Hava-Tirosh Samuelson - Aaron W. Hughes. IX-XV. London: Brill Publishing, 2015.
- Wyschogrod, Edith. “Trends in Postmodern Jewish Philosophy”. *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 76/1 (1993), 129-137.

MİSTİK DÜŞÜNCENİN GÖLGESİNDEKİ AKIL: DOĞU ORTODOKS TEOLOJİSİNDE AKIL-İMAN İLİŞKİSİ

Arş. Gör. Duygu METE¹

Kutsal Ruh'un konumu, sakramentler, liturji, Kilise hiyerarşisi ve ikonlar gibi pek çok meselede Katolik teolojisi ile farklı görüşlere sahip olan Ortodoks teolojisi, insan aklını ele alış biçimi dolayısıyla da Katoliklerden ayrılmaktadır. Genel olarak Hıristiyan teologlara göre Katolik Kilisesi'nde bilhassa dini meselelerde akla yapılan vurgu, Kilise'nin egemen gücü ve otoriteyi elinde bulundurmak için Kilise dogmalarını akılla temellendirme çabasının ürünüdür.²

Katolik Kilisesi'nin bu gayretinde hem tarihsel hem de sosyo-kültürel konjoktürün etkili olduğu düşünülmektedir. Nitekim Ortodoksluğun yayıldığı coğrafya, entelektüel açıdan Grek, ahlaki açıdan Doğulu (Mezopotamya) bir anlayışın etkisindedir. Buna

¹ Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, duygu.mete@erzincan.edu.tr

² Kürşat Demirci, *Bir Hıristiyan Mezhebi Olarak Ortodoksluğun Teolojisi* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2008), 4-9.

karşılık Batı'daki Katolik kültürü ise Latin kimliğinin etkisi altındadır ve yayıldıkları coğrafya, onlara sistemli ve daima mücadele içinde olmayı gerekli kılmıştır. Bu mevcut şartlar ise Katolik ilahiyatında ahlakın felsefleştirilmesi ve birtakım kurallara sahip olmasını beraberinde getirmiştir. Katoliklere göre hem hakimiyeti koruma hem de misyonerlik faaliyetleriyle insanların Hıristiyanlığa geçişi, aktif ve sistemli bir teolojii gerektirmektedir. Bu ise Batı teolojisinin kendisini niçin Aziz Augustine (ö. M.S. 430)'nin analitik düşüncesi üzerine temellendirdiğini ortaya koymaktadır. Diğer yandan bakıldığında Ortodoksluğun ahlak anlayışı, Katoliklerde olduğu gibi felsefi terminoloji ve kavramların egemenliğine mahkum olmamıştır. Bu sebeple tarihsel süreç içerisinde Ortodoks teolojisi, rasyonel aklın çıkarımlarından ziyade mistik tecrübeye önem veren bir görünüme sahip olmuştur.³ Gerek tarihi gerekse siyasi sebeplerden dolayı içe kapalı, melankolik bir atmosferde yaşayan Ortodoksluk, özellikle Sovyetler Birliği'nin çöküşünden itibaren modern dünyaya entegre olma yoluna girmiş gibi görünmektedir.⁴

Teoloji alanında aklın ve felsefenin etkin kullanımını konusunda Latin teologlara eleştirilerde bulunan Ortodoks teologlara göre Katolik geleneği, felsefeyi dini bir karaktere sokmuş ve Aristo (ö. M.Ö. 322)'yu merkeze koymuştur. Ortodoks geleneği ise kendi teolojilerinin felsefi bir sistemden ziyade Kutsal Kitabı muhafaza eden Kilise Babalarının görüşleri üzerine temellendiğini savunmaktadır. Geleneği koruyan bu Kutsal Babaların görüşleri ise mantıksal çıkarımlara değil deruni, mistik bir hayat yaşayan müminlerin tecrübelerine dayanmaktadır. Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki Latin kültürü ile kıyaslandığında Ortodoks kültürü her ne kadar kapalı, kendi içerisinde kavrulmuş olsa da onun Antik Yunan düşüncesinden etkilenmediğini söylemek mümkün

³ Demirci, *Bir Hıristiyan Mezhebi Olarak Ortodoksluğun Teolojisi*, 17-28.

⁴ Kürşat Demirci, "Ortodoksluk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 33/409.

görünmemektedir. Zira o dönemde Kilise Babalarının Hıristiyanlığı yaymak için mücadele etmesi gereken konular, dönemin felsefi düşünceleri olduğu için bu durum, Yunan düşüncesini yakından tanımayı gerekli kılmıştır.⁵ Temelde birbirine zıt görünen bu iki karşı tutum ve yaşam dinamiğinin buluşması sonucu Kilise, Yunanlıların felsefi sorularını kendi deneyimleriyle cevaplamaya çalışırken Yunan felsefesi de varoluş ve dünya anlayışlarının doğrulanmasında kendi dilinin ve yönteminin olanaklarını göstermiştir.⁶

Ortodoks teolojisinde akıl ve felsefi düşünceye ilişkin yapılan kısa girişin ardından bu bölümde Ortodoks geleneğinde önemli bir yere sahip olan ilk dönem Kilise Babalarından başlamak suretiyle çağdaş döneme kadar Ortodoks teolojisinde aklın rolü ve önemi, inanç-akıl, teoloji-felsefe ilişkisi tartışmalarına yer verilecektir.

1. “İlahi İmaj” (Suret) ve “Tanrı’nın Bilgisine Ulaşabilme” Tartışmaları Bağlamında Ortodoks Kilise Babalarında Akıl

Genel olarak bakıldığında Doğu Hıristiyanlığı, mistik, ibadete dayalı ruhani hayatı önceleyen ve dış dünyaya karşı vurdumduymaz karaktere sahip bir mezhep olarak nitelendirilmektedir. Ancak diğer yandan batı ilahiyat ve felsefesinin sistematize ettiği argümanlarla kıyaslandığında Doğulu düşünürlerin ve teologların da Hıristiyan ilahiyatına yönelik saldırılara ilk dönemlerden itibaren Kutsal Kitap ve Kilise geleneği temelinde açıklama getirmek için çaba gösterdikleri bilinmektedir.⁷ Bunu gerçekleştirirken Kilise Babaları, yaşadıkları dönemdeki felsefi tartışmalardan da uzak kalmamış, bu tartışmalara cevap vermek için felsefe tarafından geliştirilen kavramları kullanmışlardır. Böylece Yunan felsefesinden Hıristiyan felsefesine bir köprü atan ve Yunan felsefesi ile dini

⁵ Demirci, *Bir Hıristiyan Mezhebi Olarak Ortodoksluğun Teolojisi*, 28-29.

⁶ Christos Yannaras, *Elements of Faith An Introduction to Orthodox Theology*, çev. Keith Schram (Edinburgh: T&T Clark Publishing, 1991), 19.

⁷ Joseph L. Hromadka, “Doğu Ortodoksluğu”, çev. Günay Tümer, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, (1969), 250-251.

düşünce arasındaki uzlaşma yoluna giden Kilise Babaları, Kutsal metinlerde geçen birçok konuyu da Yunan felsefesi yardımıyla anlaşılır kılmaya çalışmıştır.⁸

Teo-politik durum açısından bakıldığında ise Hıristiyanlığın Roma devletinin resmi dini haline gelmesi sonrası yapılan Ekmeneik Konsiller ve bu Konsillerde yaşanan felsefi içerikli tartışmalar, Hıristiyanlığın savunucularını pagan felsefi düşüncesini ele geçirme ve onların kavramlarını Hıristiyanlığın kanalına yönlendirme amacına sevk etmiştir. O dönemde Platon'un fikirleri, Kilise babaları için paganizm düşüncesinde İlahi vahyin izlerini ortaya çıkarma noktasında hazırlık safhasını oluşturmaktaydı. Buna ilave olarak mevcut durumda Ortodoksluk, Kutsal metinler temelinden ziyade felsefe yoluyla Ariuşçular⁹ ile savaşmak zorundaydı. Dolayısıyla mevcut şartlar, Patristik (Kilise Babaları) dönemde felsefeyi teolojiden ayrı düşünmenin mümkün olmadığını ortaya koymaktadır. Ancak bununla birlikte -Kilise Babalarının düşüncelerinde de görüleceği üzere- Patristik düşüncenin genel yönü, Hıristiyan inancının tüm hakikatlerini rasyonel, soyut çıkarımlara değil İlahi vahyin temeline ve ona imana dayandırmaktır.¹⁰

Bu dönemde görüşleriyle ön plana çıkan Doğu Hıristiyanlığı'nın Kilise Babaları arasında Aziz Athanasius (ö. M.S. 373),

⁸ Protopresbyter Michael Pomazansky, *Orthodox Dogmatic Theology*, çev. Hieromonk Seraphim Rose (New York: Holy Trinity Monastery, 2009), 410.

⁹ II. yüzyılda Antakya ekolüne mensup Lucian'ın, İsa Mesih'e hulül etmiş olan kelamın sonradan yaratıldığı ve Tanrı'nın ezeli kelamından farklı olduğu, dolayısıyla İsa Mesih'in Tanrı'dan farklı ve aşağı bir konumda bulunduğu şeklindeki görüşü, IV. yüzyılda talebelerinden Arius tarafından teslis anlayışına karşı olan ve zamanla Ariuşçuluk diye adlandırılan bir ekolün geliştirilmesine zemin hazırlamıştır. Ona göre Tanrı bir olan, varlığı kendinden, doğurulmamış, ezeli ve ebedi, irade, ilim, gaye, hikmet ve kelâm sahibi bir varlıktır. Tanrı başka varlıklar tarafından kavranamaz. O ezelden beri Baba değildir, kendi iradesiyle oğlu (İsa Mesih) yoktan yarattığında Baba olmuş, diğer varlıkları da yoktan yaratmıştır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Sinanoğlu, "İznic Konsili", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/549.

¹⁰ Pomazansky, *Orthodox Dogmatic Theology*, 411.

Aziz Basil (ö. M.S. 379), Nyssalı Gregory (ö. M.S. 395), Nazienzuslu Gregory (ö. M.S. 390) ve Şamlı Yuhanna olarak bilinen Yuhanna ed-Dımeşkî (ö. M.S. 749) sayılabilir. Bunlar arasında “Kapedokyalı Babalar” olarak bilinen Aziz Basil (M.S. 379), kardeşi Nyssalı Gregory ve arkadaşı Nazienzuslu Gregory, teolojik görüşlerinde felsefeden yararlanmaları dolayısıyla “İç Anadolu’da felsefenin temsilcileri” şeklinde isimlendirilmişlerdir.¹¹

Genel olarak bakıldığında Ortodoks Kilise Babalarına göre insan, dünyada Tanrı’nın görünümü (sureti) olabilmesi için Tanrı’nın iradesi ile diğer tüm varlıklardan ayırt ettiği bir varlıktır. Bu ayırt edici durum, insan için yaratılanlar üzerinde hükmedici olmayı değil, yaratılanları nihai hedefine yönlendiren bir rehber ve gözetici olma anlamına gelmektedir. İnsanın Tanrı’nın imajında yaratılmasıyla Tanrı’nın kendisini karakterize eden ve onun imajını insana veren üç özelliğın de insana bahşedildiğı düşünölmektedir. Bunlar: “rasyonellik” (akledebilme), “özgür irade” ve “hakimiyet (otorite)”. Bu üç özellik, basitçe ruhsal veya zihinsel nitelikler değil insanın kişisel olarak özgün varoluşunun bir özetidir. Bunlar içerisinde özellikle akıl, “kişisel öz bilinç”, “özgürlük” ve “özgünlük” kavramlarını içinde barındırmaktadır.¹² Bununla birlikte Babalar, İlahi imajın çok boyutlu olduğunu ve insan karakteristiğıne özgürlük, sorumluluk, ruhsal kavrayış, Tanrı ile yakın ilişki, kutsallık ve yaratıcılık gibi pek çok özellik kazandırdığını da ilave etmektedir.¹³

Antik Yunan’da Platon (ö. M.Ö. 348)’un ruha yönelik üç yönlü model formölü¹⁴ Kapedokyalı Babalar tarafından da kendi

¹¹ Ali Taşkın, “Patristik Dönemde Anadolu’da Felsefe Hareketi, Kapedokyalı Babalar”, *Felsefe Dünyası Dergisi* 68 (2018), 39.

¹² Yannaras, *Elements of Faith An Introduction to Orthodox Theology*, 41, 54-57.

¹³ Nonna Verna Harrison, “The Human Person as Image and Likeness of God”, *Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, ed. Mary B. Cunningham – Elizabeth Theokritoff, (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 81.

¹⁴ Platon’a göre ruh idealer dünyasından yeryüzüne inmiştir ve tanrısal bir kaynaktan çıkmıştır. Ruhun idealara yönelmiş akıl yönü, akla uyan irade yönü ve ona

teolojilerine uygun hale getirilmek için yorumlanmıştır. Babalara göre bir kişi, kendi aklından ziyade Tanrı'ya itaat ettiği ruhun ve onun tüm yetilerinin (irade, içgüdü gibi) uyum içinde olduğunu görecektir. Bu üç yönden ilki veya en yüce olanını “akıl” teşkil etmektedir. Biliş, muhakeme, ahlaki iç görü, müzakere ve seçim özgürlüğü ise aklın faaliyetlerini içermektedir. Akıl, maddi dünyayı duyular aracılığıyla algılar ve bu algıları düzenleyerek değerlendirir. Babalara göre onun en önemli işlevi ise, manevi yönleri açısından diğer insanları, melekleri ve nihayetinde Tanrı'nın bulunduğu manevi (ruhsal) gerçeklikleri algılamaktır. Zira onlara göre akıl, insandaki İlahi imajın odak noktasıdır ve nihayetinde olgun, dengeli bir insan hayatında aklın Tanrı'nın iradesinin farkına varması, ona itaat etmesi ve içgüdüsel, duygusal dürtüleri içeren ruhun diğer iki bölümüne yol göstermesi beklenmektedir.¹⁵

A. Naziensuzlu Gregory

Kapadokyalı Kilise Babalarından Naziensuzlu Gregory'e göre -Platon'un ruha yönelik tanımlamaları ve özellikleriyle bağlantılı olarak- akıl, vahyedilmiş hakikat ile dengeli bir şekilde doğruluğun kaynağı olarak görülmektedir. Ancak ona göre akıl, tek başına yeterli değildir ve onun vahyedilen hakikatle desteklenmesi gerekmektedir. Böylece aklı, vahye tabi kılan Gregory, imana tabi olmayan ve onun ışığından mahrum kalmış aklın yoldan sapacağını ifade etmektedir.¹⁶

Tanrı'nın doğası ve sıfatlarına ilişkin Hıristiyan inancını rasyonel temellere dayandırmaya çalışan Ariusçulara karşı mücadele eden Naziensuzlu Gregory, teolojide asıl olanın “iman”

uyan içgüdüsel yönü olmak üzere üç yönü vardır. Platon'un ruh anlayışına ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Kaya, “Platon'un Ruh Kuramı”, *Sosyal Bilimler Dergisi* 15/1 (2013), 171-182.

¹⁵ Harrison, “The Human Person as Image and Likeness of God”, 82-83.

¹⁶ Taşkın, “Patristik Dönemde Anadolu'da Felsefe Hareketi, Kapadokyalı Babalar”, 47.

olduğunu savunmaktadır. Ona göre Teslis doktrini başta olmak üzere Hıristiyan inancının dogmalarını akılla açıklamaya çalışmak doğru değildir. Evrendeki değişimler ve süreçler konusunda kontrollü bir akıl yürütme yapılabilir ancak bu, Hıristiyanlığı salt akıl sınırları içerisinde tutma olarak anlaşılmamalıdır.¹⁷ Zamanın felsefi iklimine aşına olan ve kullandığı dilde Platon felsefesinin etkisi hissedilen Gregory'nin bu kavramları kullanırken Kutsal Kitap süzgecinden geçirip inanca aykırı hususları ayırarak onun teolojiye uygunluğunu kanıtlama çabası içinde olduğu görülmektedir.¹⁸

Felsefenin teorik ve pratik olmak üzere iki yönü olduğunu düşünen Gregory'ye göre “teorik yön”, tecrübe edilmesi zor alan iken “pratik yön”, daha alçakgönüllü bir arayışı ifade etmektedir. Felsefenin sadece teorik spekülasyon olmadığını söyleyen Gregory, pratik yönü ile onun erdemlere bağlılık, kaygılardan ve tutkulu saplantılardan kopma ve Tanrı ile birleşme özlemi gibi hususları içinde barındırdığını düşünmektedir.¹⁹ Bu bağlamda ona göre felsefenin en önemli pratik işlevi, aşkın ve ulaşılamaz olan Yaratıcı'yı tefekkür etmeye yardımcı olmasıdır. Bu anlamda ona göre felsefeyi doğru bir şekilde anlayan kişi, duyular dünyasından uzaklaşıp Tanrı ile bir olabilir.²⁰

Ariuşçulara karşı hazırladığı meşhur *Teolojik Söylevler*'inde bu konuya değinen Gregory, insanın Tanrı'yı bilebilmesinin imkanından ve bu yola girmiş kişinin sahip olması gereken özelliklerden bahsetmektedir. Ona göre herkes, Tanrı hakkında akıl yürüterek felsefe yapmamalıdır. Tanrı'yı idrak edebilmek için kişinin

¹⁷ Taşkın, “Patristik Dönemde Anadolu'da Felsefe Hareketi, Kapadokyalı Babalar”, 48-49.

¹⁸ Frederic Norris *Gregory Nazianzen's Doctrine of Jesus Christ* (Yale University, 1970), 93-94.

¹⁹ Brian Daley, *Gregory of Nazianzus (The Early Church Fathers)*(New York: Routledge Publishing 2006), 35-41.

²⁰ Daley, *Gregory of Nazianzus (The Early Church Fathers)* (New York: Routledge Publishing 2006), 35-36.

bir tefekkür ve arınma hayatından geçmesi gerekmektedir. Tanrı'yı idrak edebilmek, onun hakkında süregelen tartışmalar yerine arınmış bir hayatla elde edilecektir.²¹

B. Nyssalı Gregory

Kapadokyalı bir diğer Kilise Babası olan Nyssalı Gregory ise özellikle dördüncü yüzyılda yazılarıyla İznik Konsili (325)'nin "Oğul'un Babayla tek bir özden (*homoousios*) olduğu" iddiasını rafine ederek üçlü birlik doktrinine yeni kavramsal nitelik kazandıran isimdir.²² Kardeşi Aziz Basil ve Nazienzuslu Gregory gibi Ariusçularla tartışmalarda bulunan Nyssalı Gregory, Hıristiyan inancının mutlak bir imanı gerektirdiğini, akıl yürütmeye dayalı rasyonel bir inanç sisteminin kurulamayacağını ve bunun gerekli de olmadığını savunmaktadır. Ona göre inancın sırları ve gizemli konular bilim veya mantık ilkeleriyle açıklanamaz. Çünkü akıl bu konuda yetkinliğe sahip değildir. Bununla birlikte o, Tanrı'nın varlığı gibi bazı iman esaslarının hakikat oluşunun akıl yürütme yoluyla ortaya konulabileceğini de eklemektedir.²³

Ancak ona göre Tanrı hakkındaki edinilen bilgi, doğru olmakla birlikte eksiktir.²⁴ Zira Tanrı, insanın sınırlı aklı ile kavranılabilecek bir varlık değildir. Bu bağlamda "insanın İlahi imajda/benzerlikte" yaratılması meselesine de değinen Nyssalı Gregory'e göre insan zihninin anlaşılamazlığı, Tanrı'nın anlaşılamazlığının bir yansıması/göstergesidir. Zira Tanrı imajı, çok yönlü ve açık uçlu bir durumu ifade etmektedir. Ona göre insan, bilişsel olarak çevresindeki dünyanın tüm güzelliklerini görebilecek ve

²¹ Norris, *Gregory Nazianzen's Doctrine of Jesus Christ*, 93-94.

²² Morwenna Ludlow, *Gregory of Nyssa, Ancient and (Post)Modern*, (Oxford: Oxford University Press, 2007), 13.

²³ Taşkın, "Patristik Dönemde Anadolu'da Felsefe Hareketi, Kapadokyalı Babalar", 50-51.

²⁴ Cengiz Batuk, *Assisili Francis ve Hıristiyan Mistisizmi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 71-72.

şükredilecek şekilde yaratılmıştır. Ancak düşünüş ile birlikte insan, bu manevi algılaya yeteneğini kaybetmiştir.²⁵

Bu düşüncesiyle “negatif teoloji” olarak bilinen apofatik²⁶ geleneğine ilgisini hissettiren Gregory’nin bu konuda özellikle Tanrı’nın kavranılamazlığını ve sonsuzluğunu savunan İskenderiye okulundan (Origen (M.S. 254) ve İskenderiyeli Klement (M.S. 215) ve Platon’un Tanrı’nın kavranılamaz olduğu görüşünden etkilendiği düşünülmektedir.²⁷

Diğer yandan Gregory’nin bu düşüncesinin şekillenmesinde hiç şüphesiz Ariusçuların savundukları düşüncelerin etkisi büyüktür. Ariusçü Eunomius (ö. M.S. 393), Tanrı’nın ulaşılabilirliğini, onun doğasının tam olarak tanımlanabileceğini ve herkes tarafından kavranabileceğini savunmaktaydı. Buna karşılık Gregory’e göre ise Tanrı, insan aklı ile anlaşılabilir ve kelimelerle tanımlanamaz.²⁸ İnsanlar Tanrı’nın eylemlerini ancak onun insanlık üzerindeki merhamet, sevgi ve iyilik etkilerinden bilebilir.²⁹

Diğer Kapadokyalı Babalara kıyasla felsefi tartışmalara daha meyilli ve meselenin çözümünde felsefenin öneminin farkında olan Nyssalı Gregory, felsefenin kavramlarını direk kabul etmekten ziyade eleştirel bir gözle değerlendirerek kullanmıştır.³⁰ *On the Life of Moses* adlı eserinde teolojik alanda aklın ve felsefenin

²⁵ Harrison, “The Human Person as Image and Likeness of God”, 83-89.

²⁶ Apofatik (apophatic) teoloji olarak da adlandırılan negatif teolojideki anlayış, Tanrı’nın, insanın zihni ve kullandığı dili ile yaptığı tüm sınırlamalardan aşkın olmasını ifade etmektedir. Bir başka ifadeyle Tanrı’nın sınırlandırılmayacağı ve ne olmadığının açıklanmasıdır. Justin M. Lasser, “Apophaticism”, *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, ed. John Anthony McGuckin (United States of America: Blackwell Publishing, 2011), I-II/38-39.

²⁷ Ivana Noble, “The Apophatic Way in Gregory of Nyssa”, *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis*, ed. Petr Pokorny - Jan Roskovec (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 324-325.

²⁸ Anthony Meredith, *Gregory of Nyssa (The Early Church Fathers)* (London: Routledge Publishing, 2003), 12-13.

²⁹ Noble, “The Apophatic Way in Gregory of Nyssa”, 327-338.

³⁰ Meredith, *Gregory of Nyssa (The Early Church Fathers)*, 10-11.

kullanılması yönündeki düşüncelerine yer veren Gregory, eserinin ikinci bölümünde Hıristiyanlık ve Hellenizm arasında uyuşan ve uyuşmayan bir kaç konuyu listelemiştir. Söz gelişi Tanrı'nın doğasına ilişkin bölümde Gregory, "Pagan felsefesinin bir tanrının olduğunu söylediğini ancak onu maddesel olarak düşündüğünden bahseder. Ayrıca Gregory, bu felsefenin Tanrı'yı bir yaratıcı olarak kabul etmekle birlikte yaratmak için bir nedene ihtiyacı olduğunu savunması dolayısıyla da eleştirmektedir."³¹

İnsanın akıl yoluyla Tanrı'nın bilgisine ulaşabilmesi konusunda bu düşüncelere sahip olan Nyssalı Gregory, insanın genel tabiatına ilişkin değerlendirmelerde de bulunmuştur. Bu noktada "duyulur" ve "akledilir" evren ayrımı yapan Gregory, insanın canlı varlık olması itibarıyla duyulur alemle ve akıl sahibi bir varlık olması hesabıyla de akledilir alemle ilişkisi olduğunu ifade etmektedir. Ona göre insan, bu iki dünya arasında bir noktada ama ikisine de geçiş olabilen bir varlıktır. Akıl sahibi olması sebebiyle görünür evrenin zirvesinde yer alan insan, bunun bir neticesi olarak özgür iradesiyle yaptıklarından da sorumlu olacaktır.³²

Bu şekilde insanın akli ve iradesi arasında bir sebep sonuç ilişkisi kuran Gregory'e göre insan zihni düşüş ve aşağıya doğru doğal bir eğilime sahiptir. Zihnin sürekli dinamik bir karaktere sahip olduğunu ifade eden Gregory'e göre uygun bir münzevi hayat ve Kutsal yazıların rehberliğiyle insan zihninin bu aşağıya meyilli durumundan kurtulup yükselmesi de mümkündür. Kutsal yazılar, zihni daha derin tefekküre götürürken vaftiz ritüeliyle de insan, akledilebilir olanın tefekkürüne ulaşabilsin diye geçirdiği dönüşüm ile temel tutkularından arındırılır. Bu bağlamda insan zihnini her yöne akan bir su akıntısına benzeten Gregory'e göre dünyevi zevklere ve şöhrete meyilli bir dünyaya

³¹ Gregory of Nyssa, *The Life of Moses*, çev. Abraham J. Malherbe - Everett Ferguson (New York : Paulist Press, 1978), 3-4.

³² Taşkın, "Patristik Dönemde Anadolu'da Felsefe Hareketi, Kapadokyalı Babalar", 51-52.

kapılan zihin, dağınık bir şekilde fıskırır. Zihni dağılmaktan korumak için sınırlayan ve bir boru işlevi gören şey ise münzevi yaşamdır.³³

C. Yuhanna ed-Dımeşkî

Kapadokyalı Babalara ilave olarak bu bölümde görüşlerine yer vereceğimiz bir diğer Kilise Babası Yuhanna ed-Dımeşkî'dir. Onun özellikle *Bilginin Kaynağı* (*Fount of Knowledge*) adlı eseri, Hıristiyan ilahiyatına temel teşkil edecek bir felsefe kılavuzu sunmaya yönelik ilk girişim ve bu yönüyle Doğu'da ve Batı'da ilk *Summa Theology* örneği olarak nitelendirilmektedir. Eserinde işlediği konulara ilişkin hem Kilise Babalarının hem de filozofların düşüncelerine yer veren Yuhanna ed Dımeşkî, bu şekilde felsefe ve teolojiiyi bir araya getirmiştir. Burada felsefeye ilişkin birçok tanımlamalarda bulunan Dımeşkî, nihayetinde felsefeyi "bilgelik sevgisi" olarak tanımlamaktadır. Buna göre gerçek bilgelik Tanrı olduğu için Tanrı'ya yönelik sevgi de gerçek felsefedir.³⁴

Dımeşkî'ye göre aklın değeri, sadece felsefe ve mantıkla sınırlandırılmaz. Zira akıl, aynı zamanda teolojik hakikatleri keşfetmek için de kullanılabilir. Bu bağlamda Tanrı ve üçlü birlik konusunu tartışan Yuhanna ed-Dımeşkî, bir şeyi gözlemek ile onu akıl ve düşünce yoluyla görmenin ayrı şeyler olduğunu ileri sürmektedir. Duyular, maddi alemin algılanmasına izin verirken düşünme ve akıl, insana doğa, erdemler, çeşitli bilim ve sanat dalları gibi entelektüel şeylerin kavranmasına ve anlaşılmasına olanak sağlamaktadır.³⁵

³³ Martin Laird, *Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith Union, Knowledge, and Divine Presence* (New York: Oxford University Press, 2004), 37-62.

³⁴ John of Damascus, "The Fount of Knowledge", *The Fathers of the Church: Saint John of Damascus Writings*, Vol. 37, çev. Frederic H. Chase (New York: Catholic University of America Press, 1958), s. 11.

³⁵ John of Damascus, "The Fount of Knowledge", 185, 142.

O, akılı yalnızca Tanrı'nın varlığı konusunda değil aynı zamanda onun sahip olabileceğimiz her türlü kavramsallaşmanın ötesinde olduğunu kanıtlamak için de kullanılacağını belirtir. Bu konuda Nyssalı Gregory ile aynı düşüncede olduğu görülen Dımeşki'ye göre de Tanrı, anlaşılabilir ve tarif edilemez. Ne akılla ne de duyularla göremediğimiz bir şey hakkında hiçbir imge veya fikre sahip olamayız. Ancak diğer yandan ona göre bu durum, Tanrı'nın insanı cehalet içinde bıraktığı anlamına gelmez. O, kendisini doğa, kanunlar, Peygamberler ve İsa Mesih'in aracılığıyla ifşa etmiştir.³⁶

Tanrı'nın bilgisine ulaşma noktasında bu şekilde akılı sınırlı gören Dımeşki'ye göre aklın bir spekülatif bir de pratik olmak üzere iki yönü vardır. Aklın spekülatif tarafı (hikmet, bilgelik) teoloji, fizyoloji ve matematik olarak ikiye ayrılır ve eşyanın doğasının tefekkür edilmesini ifade eder. Felsefenin ahlak, ekonomi ve politikayla ilgili olan pratik tarafı (akıl ve basiret) ise düşünme/müzakereden oluşur ve ne yapılması gerektiğinin gerçek nedenini tanımlamaya çalışır.³⁷ Buna göre düşünme yetisine sahip herkes, yapacak olduğu seçimin kendi elinde olduğunu bilmektedir. Dolayısıyla bu durum, muhakeme ile özgür irade arasında yakın ilişkinin varlığını gerekli kılmaktadır. Neticede özgür iradeye sahip bir varlık olarak eylemlerinin efendisi olan ve doğaya liderlik eden insan, bu yönü itibarıyla hem övgünün hem de suçun öznesi olabilmektedir.³⁸

Buna ilave olarak Dımeşki'ye göre bilgi, rasyonel ruhun ışığıdır. Işığın yokluğu nasıl karanlık ise bilginin yokluğu da aklın karanlıkta kalmasıdır. Bilginin rasyonel varlıklar için uygun olduğunu söyleyen Dımeşki'ye göre doğası gereği bilme ve anlama

³⁶ John of Damascus, "The Fount of Knowledge", 165-169.

³⁷ John of Damascus, *The Fathers of The Church -Saint John of Damascus Writings-*, çev. Frederic H. Chase (Washington: The Catholic University of America Press, 1958), 37/12.

³⁸ Philip Schaff, *John of Damascus* (Edinburgh: T&T Clark Publishing, 2004), 491.

yetisine sahip olan ancak bilgiyi elde edemeyen kişi, doğası gereği rasyonel olmasına rağmen ihmal ve kayıtsızlığı sebebiyle rasyonel varlıkların altındadır.³⁹

2. Kilise Babalarından Çağdaş Döneme Ortodoks Teolojisinde Akıl-İman İlişkisi

Önceki bölümde yer verdiğimiz üzere insanın İlahi surette yaratılması ve bununla bağlantılı olarak akıllı bir varlık olması ile Tanrı'nın bilgisine ulaşma noktasında aklın rolü ve imanla ilişkisi Ortodoks Kilisesi'nin erken dönem Babaları'nın üzerinde durduğu temel noktalar arasındadır. Genel olarak Ortodoks teolojisinin tarihsel süreçte geliştirdiği yaklaşımlara bakıldığında ele alınan konularda -söz gelişi insan aklı ve Tanrı'nın bilgisine ulaşma- Kilise Babaları'nın düşünce çizgisinde ilerlendiğini söylemek mümkündür.

Zira Doğu Ortodoks perspektifinde modern din-bilim tartışmalarında felsefe ile teoloji, akıl ve inanç arasında arabuluculuğun yolu, her ikisinin ortak temelini İlahi surette bir ve aynı kişide açığa çıkarma ile aranmaktaydı. Varoluşun kişisel boyutunu zayıflatan teknoloji ve bilimdeki gelişmeler nedeniyle teoloji ve bilim arasındaki diyalogun insanın iç dünyasındaki kökenlerini dikkate almadan sadece dışsal karşılaştırmalar yoluyla ilerleyemeyeceği yönünde giderek artan bir kanaat bulunmaktaydı.⁴⁰

Diğer yandan tarihsel süreçte teolojilerin gelişimi açısından mukayese yapıldığında Batı'da teoloji, rasyonalist bir soyutlama meselesi olarak ele alınıp üzerinde tartışmalar yapılırken ve akıl yoluyla mantıksal kavramlar dizisi oluşturularak gerçeğe ulaşmaya

³⁹ John of Damascus, *The Fathers of The Church -Saint John of Damascus Writings-*, 7.

⁴⁰ Alexei V. Nesteruk, "Man and the Universe: Humanity in the Centre of the Faith and Knowledge Debate in Russian Religious Philosophy", *Faith and Reason in Russian Thought*, ed. Teresa Obolevitch - Pawel Rojek, (Polonya: Copernicus Center Press, 2015), 41.

çalışırken Ortodoks dünyasında “ruhun iç bütünlüğünü koruma” ve “negatif teoloji” anlayışı devam ettirilmiştir.⁴¹

Bununla birlikte geride bırakılan yüzyıl süresinde teolojinin doğasıyla ilgilenen Ortodoks düşünürler, teolojinin bir bilim (akademik bilim) olduğu görüşüne karşı çıkarak “teoloji ile dua/mistisizm” arasındaki ilişkiye odaklanmışlardır. Bu anlayışa göre doktrin ve maneviyat, birbirini tamamladığı için teoloji, ayinsel ve mistik olmalıdır. Aynı zamanda teolojinin bir gizem olduğu vurgulanarak apofatik yaklaşım sürdürülmüştür. Bu şekilde teolojiyi korumakla ilgilenen modern Ortodoks teologlar, Kilise Babalarının sözlerinden destek alarak teolojinin her türlü aklın ötesine geçtiğini savunmaktadır. Zira insan düşüncesi zayıf nitelikte olup eksikliklere sahiptir ve dili de kusurludur. Bunun için teologlara göre insan, düşüncesi ve anlayışının kaçınılmaz sınırları olduğunu unutup tarif edilemez Tanrı sözünü insan mantığının ürünleriyle değiştirmeye çalışmamalıdır. Aksi takdirde o açıklamalar, teoloji olmaktan çıkıp teknoloji düzeyine iner.⁴²

Genel olarak bu düşünce yapısının hakim olduğu modern Ortodoks geleneğinin tarihsel olarak arka planına bakıldığında 1917 Bolşevik Devrimi ve komünizmin çöküşünün hem entelektüel hem de manevi yaşam alanında köklü değişikliklere sebep olduğu düşünülmektedir. İçinde bulunulan mevcut durum ve Batı modernitesinin etkinliği ise Kilise'nin bu konuda kendisini yenilemeye ihtiyaç duyup duymadığı sorusunu akla getirmiştir. Ancak bu yenilenmenin hangi temelde gerçekleşeceği meselesi, Ortodoks teolojisinde modernistler-gelenekçiler olarak tanımlanabilen iki eğilimin varlığını ortaya çıkarmıştır: Bunlardan ilki, Pavel Florensky (ö. 1937), Sergei Bulgakov (ö. 1944) ve Nikolai Berdyaev (ö.

⁴¹ Teresa Obolovitch, “Faith as the Locus Philosophicus of Russian Thought”, *Faith and Reason in Russian Thought*, ed. Teresa Obolovitch - Pawel Rojek, (Polonya: Copernicus Center Press, 2015), 12.

⁴² Kallistos Ware, “Orthodox Theology Today: Trends and Tasks”, *International Journal for the Study of the Christian Church* 12 (2012), 105-108.

1948)'in içinde bulunduğu Rus Dini Rönesansı hareketidir. Diğeri ise Georges Florovsky (ö. 1979) ve Vladimir Lossky (ö. 1958)'nin öncülüğünü yaptığı Yeni Patristik Sentez düşüncesidir.⁴³

A. Rus Dini Rönesansı: Pavel Florensky, Sergei Bulgakov, Nikolai Berdyaev

İlk olarak XX. yüzyılın erken dönemlerinde ortaya çıkan ve “Rus Dini Rönesansı” adıyla bilinen harekete baktığımızda bu düşünce, Doğu Hıristiyanlığının “Ortodoksluk ve modernite sorunu ile mücadele” yönündeki ilk girişimini temsil etmektedir. Daha ziyade çağdaş sorunlarla ilgilenen düşüncenin temel amacı, Ortodoks inananların siyaset, toplum, ekonomi, eğitim ve bilim gibi tüm alanlarda modern dünyaya katılımını teşvik etmektir. Üyelerinin bilinçli olarak Batı felsefesine ve Alman idealizmine bağlı olduğu bu Rus okulu, aynı zamanda Tanrı ile yaratılmış dünya arasındaki ilişkiyi, “İlahi Bilgelik” kavramıyla açıklama girişimi olan *Sofiyoloji* düşüncesinin de taraftarıdır.⁴⁴

Rus Okulu savunucularına göre Ortodoks teoloji, Patristik temellerini korumalıdır ancak yüzyıllar süren felsefi gelişimin yarattığı yeni durumlara cevap vermek ve seküler dünyayla bağlantı kurmak için akli çıkarımlarda bulunmak ve Kilise Babalarının ötesine geçmek gerekmektedir. Bu doğrultuda dünyanın sonunun yakın olduğuna inanan ve bu sebeple sosyo-ekonomik yaşam sorunlarıyla pek ilgilenmediği düşünülen Kilise Babalarının dünyevi hayata yönelik ilgisizlikleri eleştirilmektedir.⁴⁵

⁴³ Kristina Stöckl, “Modernity and Its Critique in 20th Century Russian Orthodox Thought”, *Studies in East European Thought* 58/4 (2006), 250-253.

⁴⁴ Kökleri Kutsal metinler ve Patristik geleneğe dayanan ve “Tanrı'nın yarattıklarına dönen yüzünü” ifade eden sofiyoloji düşüncesine göre yaratılanlar, Tanrı tarafından terk edilmemiştir. Ware, “Orthodox Theology Today: Trends and Tasks”, 110-111. Andrew Louth, “The Sophiology of Father Sergius Bulgakov and the Living Tradition”, *The Wheel* 2 (2015), 6-8; Sofiyoloji hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Karel Sládek, “Sophiology as a Theological Discipline According to Solovoy, Bulgakov and Florensky”, *Bogoslovni Vestnik* 77 (2017), 109-116.

⁴⁵ Stöckl, “Modernity and Its Critique in 20th Century Russian Orthodox Thou-

XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başında yaşayan ve bu alanda çalışan birçok Ortodoks düşünür açısından akıl ve inanç, bilim ve din ilişkisi olumsuz bir değerlendirmeye tabi tutulmaktaydı. Bu felsefi dünya görüşüne göre evren, birbirini takip eden doğa olaylarının yeridir. İnsan varoluşunun değersizleştiği ve insan özgürlüğünün göz ardı edildiği bu mekanik dünya görüşüne göre insan, doğal varoluşun gereklerine tabi olmak durumundadır. İnsanın ruh dünyasına bu bilimsel dünya görüşünün hakim olması durumunda ise dini duyguların kaybı ve Tanrı'ya olan inancın zayıflamasının kaçınılmaz olduğu düşünülmektedir. Bu noktada Rus Dini Rönesansı savunucularından Nikolai Berdyayev, mevcut düzende kaybolan ve doğanın mekanizması tarafından köleleştirilen insanın saygınlığının geri kazanılabileceği üzerinde durmaktadır. Bilimin ve insan aklının kendi kendine yeterli olduğu düşüncesine karşı çıkan Berdyayev, bilgi ve bilimin temelinde inancın bulunduğunu varsaymaktadır. Bu şekilde inancın bilgidен önce oluşunu kabul eden Berdyayev, aynı zamanda bilimin hakikatlerinin nihai hakikat ile çelişemeyeceğini de ifade etmektedir.⁴⁶

Teolojik doktrinlerin her zaman felsefenin kavram ve terimlerini kullandığını ifade eden Berdyayev'e göre teolojinin doktrinleri bazen felsefeye olan bu bağımlılığı gizlese de Kilise Babaları Yeni Platoncu çizgide ilerlemiştir. Ona göre bilgiyi ve inancı birbirine zıt olarak koymak, olağan bir durum gibi görünse de böyle bir bakış görecelidir. İnanç ve bilgi arasındaki keskin ayırım, akademik ve gelenekseldir. Ancak hem inanç hem de bilgi, insan ruhunun eylemleriyle bağlantılıdır.⁴⁷

“İnsan (aklı), vahyin kabulü ve yorumlanmasında her zaman

ght”, 251-252.

⁴⁶ Nesteruk, “Man and the Universe: Humanity in the Centre of the Faith and Knowledge Debate in Russian Religious Philosophy”, 42-43.

⁴⁷ Nicolas Berdyayev, *Truth and Revelation*, çev. R. M. French (New York: Collier Books, 1962), 43-60.

aktif olmuştur” diyen Berdyaev, vahyi, bitmiş, durağan ve kabulü için yalnızca pasif bir tutum gerektiren bir şey olarak kabul etmektedir. Ona göre insanların her zaman vahyi açıklamaya çalıştığı ve bunun Kilise’de bir gelişme süreci yaşadığı gerçeği vahyin, her zaman vahiy ile aydınlatılmış bir aklın ve vicdanın yargısına tabi olduğu anlamına gelmektedir.⁴⁸ Bu anlamda Berdyaev, akıl-inanç ilişkisinde inancı öncelemekle birlikte inanılan şeyi içselleştirmek ve yorumlamak için akla ihtiyaç duyulduğunu da kabul etmektedir.

Berdyaev’e göre vahiy, zihinsel bir gerçeklik değildir, ancak insanın entelektüel faaliyetini önceden varsaymaktadır. Her ne kadar vahyin gizemli yanı entelektüel terimlerle ifade edilemez ise de o, bir yaşam meselesi ve hayatın anlamıdır. Hakikat, sadece akıl ve zihin meselesi haline getirildiğinde nesnelleştirilir, dünyanın ve insanın içinde bulunduğu duruma sürüklenir ve içindeki ışık söner. Buna karşılık hakikat arayışında gerçekleşen dini deneyim/mistik tecrübe insana, Tanrı fikrini rasyonelleştirme, ahlaki temelle oturtma ve insanileştirme imkanı vermektedir.⁴⁹ Böylece Berdyaev, entelektüel yetelerin rolünü kabul etmekle birlikte teoloji alanında aklın erişemeyeceği alanların bulunduğunu ve bunun da ancak tecrübe yoluyla elde edilebileceğini savunmaktadır.

B. Yeni Patristik Sentez: Georges Florovsky, Vladimir Lossky

XX. yüzyılın ortalarında ortaya çıkmış bir başka eğilim ise Yeni Patristik Sentez ismini taşımaktadır. Bu eğilim, Georges Florovsky’nin “*Rus Teolojisi Üzerine Batı Etkileri*” ve “*Patristik ve Modern Teoloji*” üzerine yayımladığı iki makale ile ön plana çıkmış bir düşünce sistemini temsil etmektedir. Florovsky ve bir diğer savunucusu Vladimir Lossky’e göre XVII. yüzyıldan itibaren Ortodoks teolojisi ciddi bir çarpıtmaya uğratılmıştır. Onlar aynı zamanda

⁴⁸ Berdyaev, *Truth and Revelation*, 52.

⁴⁹ Berdyaev, *Truth and Revelation*, 41-54.

Alman idealizminin etkisinde olan Rus okuluna da şiddetle karşı çıkmaktaydı. Bu eğilim, Bulgakov'un ölümünden sonra XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Rus okulunu büyük ölçüde gölgede bırakarak Ortodoks dünyasında etkin olmuştur.⁵⁰

XX. yüzyıl Ortodoks teolojisinde akıl-iman, inanç ve bilgi konularına değinen en önemli teologlardan biri kuşkusuz Georges Florovsky'dir. Yeni Patristik Sentez'in önde gelen savunucusu olarak bilinen Florovsky, bu proje ile XX. yüzyılda Kilise babalarının düşüncelerinin yenilenmesini ve onun modern felsefi-teolojik konulara adaptasyonunun sağlanmasını savunmaktadır.⁵¹

Florovsk'ye göre din-bilim ilişkisinde bilimin yanıtlarını aradığı, Hıristiyan inanç ve vahyi ile çelişen sorular sorulmalı ve bu sorulara hem bilimin hem de Hıristiyan dünyasının cevapları ortaya konulmalıdır.⁵² Bunu yaparken Florovsky, zamanın şartları ve özellikle modernizmle birlikte rasyonalizm, materyalizm ve Alman idealizmine karşı dikkatli olunması gerektiğini ifade etmektedir.⁵³ Buna ilave olarak Florovsky'nin teolojisi, "yeni dini anlayışın dinden uzak mistisizmini" ve daha genel olarak modern Rus Ortodoks teolojisinin "Batı tutsaklığını" eleştirmeye dayanmaktadır. Bu anlamda Florovsky için Yeni Patristik teoloji, Batı etkilerinin yozlaşmasından kurtulma önerisi sunan bir "kurtuluş teolojisi" biçimidir.⁵⁴

Rus devrimi öncesi Kilise akademisinde baskın olan "dinin,

⁵⁰ Ware, "Orthodox Theology Today: Trends and Tasks", 110-113.

⁵¹ Teresa Obolevitch, "Faith and Knowledge in the Thought of Georges Florovsky", *Faith and Reason in Russian Thought*, ed. Teresa Obolevitch - Pawel Rojek, (Polonya: Copernicus Center Press, 2015), 197.

⁵² Obolevitch, "Faith and Knowledge in the Thought of Georges Florovsky", 199.

⁵³ Paul Valliere, "Introduction to the Modern Orthodox Tradition", *The Teachings of Modern Christianity on Law, Politics, and Human Nature*, ed. John Witte Jr - Frank S. Alexander (New York: Columbia University Press, 2006), 505-506.

⁵⁴ Paul L. Gavrilyuk, *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance - Changing Paradigms in Historical and Systematic Theology-* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 261.

bilime önceliği” düşüncesiyle aynı çizgide olan⁵⁵ ve bilimin, gerçeğin dar bir parçasıyla yani Tanrısal düşüncenin dışsal bir nesnesi olan dünyayla ilgilendiğini ileri süren Florovsky’e göre bilimsel araştırma, teolojik araştırmaların bir unsuru veya başlangıcından başka bir şey değildir ve bilim, tartışılmaz değerine rağmen teolojiye bağlıdır.⁵⁶ Yine bu doğrultuda gerçek hakikatin bilgide değil dini deneyimde mevcut olduğunu savunan⁵⁷ Florovsky’e göre dua deneyimi ve manevi motivasyondan yoksun, yalnızca felsefi düşünce içindeki öğrenmenin ve rasyonel çıkarımların meyvesi olan bir teoloji sisteminden bahsedilemez. Zira ona göre inanç ile bilgi, İbrahim’in Tanrısı ile filozofların Tanrısı arasında keskin bir zıtlık bulunmaktadır.⁵⁸

Florovsky’e göre entelektüel yaşamdan uzak kalmış teolojinin rasyonalizasyonunun bir sonucu olarak zamanla inanç ve aklın yolları birbirinden ayrılmıştır. Bu ayrımla birlikte teoloji, artık canlı, günlük inancı ifade edemez, işe yaramaz bir akademi haline gelmiştir. Onun bu duruma çözüm için önerdiği şey ise geliştirdiği Yeni Patristik Sentez teolojisidir. Bu senteze göre gerçek teoloji hazinesi, Kutsal Kilise babalarının bıraktığı mirastır.⁵⁹ Havarisel öğretinin Yunan felsefesiyle sentezini içeren bu miras, yaşanan çağda arzulanan ve aranan yeni bir Hıristiyan sentezi için doğru yol olarak görülmektedir.⁶⁰ Ona göre geçmiş, şimdi ve gelecekteki her soruna çözüm olan Patristik teoloji, Hıristiyan varoluşu için nihai ölçü ve kriterdir.⁶¹

⁵⁵ Obolevitch, “Faith and Knowledge in the Thought of Georges Florovsky”, 199.

⁵⁶ Obolevitch, “Faith and Knowledge in the Thought of Georges Florovsky”, 200.

⁵⁷ Teresa Obolevitch, *Faith and Science in Russian Religious Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2019), 159.

⁵⁸ Matthew Baker, “Theology Reasons in History: Neo-Patristic Synthesis and the Renewal of Theological Rationality”, *Theologia* 81/4 (2010), 82-84.

⁵⁹ Obolevitch, “Faith and Knowledge in the Thought of Georges Florovsky”, 201.

⁶⁰ Gavriilyuk, *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance - Changing Paradigms in Historical and Systematic Theology-*, 174-175.

⁶¹ Baker, “Theology Reasons in History: Neo-Patristic Synthesis and the Renewal of Theological Rationality”, 110.

Florovsky, Kutsal Babalara dönüşün içinde yaşanan çağdaki ayaklanmalar ve çeşitli felsefi akımlara karşı Ortodoks insanın ruhsal ve entelektüel olarak ayakta kalmasına yardımcı olacağını düşünmektedir.⁶² Ancak o, Kilise babalarına dönüş ile aslında lafızla yapılan basitçe bir geri dönmeyi değil tamamıyla kendini vererek yapılan yenilenmeyi ve sentezi kastetmektedir. Bu anlamda Yeni Patristik teoloji, çağdaş teolojik sorunlardan idealize edilmiş, bugünün gerçeklerini inkar eden bir Patristik geçmişe kaçışı amaçlamıyordu.⁶³ Ona göre bu isim, hem Babaların ruhuna ve vizyonuna sahip olmayı hem de yeni çağa kendi sorunları ve sorgularıyla hitap edebilmeyi ifade etmektedir. Bu ise Babaların geçmişte söylediklerini tekrarlamaktan çok daha fazlasını, onların yaratıcı ateşini yeniden tutuşturmayı gerekli kılmaktadır. Zira Patristik geleneğin verimli bir devamı ancak böyle sağlanabilir.⁶⁴

Ona göre Kilise Babaları, Hıristiyan inancının hakikatleri ile Antik Yunan felsefi düşüncesinin hakikatlerinin uzlaştırılmasının mücadelesini vermişlerdir. Bu görev, kendi başına bir amaç olmayıp Hıristiyan yazarların felsefi dilde açıklanmış hakikatleri daha kesin bir dilde ifade etmelerini ve böylece onları uygunsuz, sapkın yorumlardan savunmalarını sağlamak içindir. Ona göre Kilise, dogmaları oluştururken Yunan felsefesinin dili açısından vahyi açıklamıştır. Bu bir bakıma vahyin Helenleşmesi olarak anlaşılabilir. Ancak Florovsky'e göre bu, aslında Helenizmin Kiliseleşmesidir (felsefenin dinleşmesi). Ona göre bu kavram, hem kısmi dönüşüm hem de kısmi koruma anlamına gelmektedir ve Hıristiyan inancının gerektirdiği yeni tür deneyimlerin ifadesi için dönüşüm gereklidir.⁶⁵

⁶² Pantelis Kalaitzidis, "From the 'Return to the Fathers' to the Need for a Modern Orthodox Theology", *St. Vladimir's Theological Quarterly* 54/1 (2010), 10.

⁶³ Gavriilyuk, *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance - Changing Paradigms in Historical and Systematic Theology-*, 96.

⁶⁴ Georges Florovsky, "Patristic and Modern Theology", *Diakonia* 4/3, (1969), 230.

⁶⁵ Georges Florovsky, "Revelation, Philosophy and Theology", çev. Richard Haugh

Ona göre bu ilk Hıristiyan düşünürlerin ele aldığı en önemli konulardan biri, Tanrı'nın idrakinin imkansızlığı meselesidir. Doğu Hıristiyan Babaları bu konuyu, -yani Tanrı'nın bilgisine ulaşmayı- Tanrı'ya ait olan ancak onun doğasından farklı olan "İlahi öz" ve "İlahi enerji" kavramlarıyla izah etmeye çalışmışlardır. Patristik çağın son teolojik-felsefi sentezinin özü olan bu doktrin, Florovsky'nin de geliştirdiği sentezde önemli yere sahiptir. Bu doktrine göre Tanrı'nın kendisi veya özünü herhangi bir insan aklının elde etmesi mümkün değildir. Tanrı'nın idraki, yalnızca onun niteliklerinin tezahürü (İlahi enerjiler veya güçler) ile mümkündür. Bu İlahi öz ve enerji, Tanrı'nın iki parçası olmayıp iki ayrılmaz veçhe olarak Tanrı'nın aşkınlığı ve içkinliğini ifade etmektedir.⁶⁶

Ortodoks ilahiyatının merkezindeki meselelerden biri olan ve Ortodoks manastır hayatı ile mistik düşüncesine kaynaklık eden bu bilgi problemi, İlahi aleme ait bilgilerin akıl ile bilinebilir değil ancak yaşanabilir olduğunu ifade etmektedir.⁶⁷ Buradan yola çıkarak vahyedilen hakikatlerin akledilebilirliği yani Tanrı'nın varlığı ya da din fenomeninin mantıklı açıklaması için herhangi bir argüman sunulması olasılığını sorgulayan Florovsky, inancın rasyonel akılla gerekçelendirilmesinin onun yıkımı, yok edilmesi anlamına geleceği sonucuna varmıştır. Zira inanç, kanıtlanamaz, akledilemez çünkü o yalnızca tecrübeyle bilinir.⁶⁸ Ona göre inanç ve bilgi, din ve felsefe farklı ve özerk bir yapıya sahiptirler. İnanç, görülmeyen şeylerin kanıtı, Aşkın olanın tecrübesidir. Bilgi ise görünür, var olan şeylerin kanıtıdır.⁶⁹

Collected Works of Georges Florovsky 3: Creation and Redemption (Belmont: Nordland Publishing Company, 1976), 31-32.

⁶⁶ Obolevitch, "Faith and Knowledge in the Thought of Georges Florovsky", 204.

⁶⁷ Demirci, "Ortodoksluk", 411.

⁶⁸ Obolevitch, "Faith and Knowledge in the Thought of Georges Florovsky", 206.

⁶⁹ Pawel Rojek, "*Intellectus Quaerens Fidem: Georges Florovsky on the Relation Between Philosophy and Theology*", *Roczniki Filozoficzne* 64/4 (2016), 152; Obolevitch, "Faith and Knowledge in the Thought of Georges Florovsky", 153.

Bu noktada Florovsky, Katolik Kardinal John Henry Newman (ö. 1890)'ın konuya ilişkin sözlerini aktarmaktadır: “*Teoloji, doğaüstü meselelerle meşguldür ve her zaman gizemlerle karşılaşmaktadır. Bunları mantık ne açıklayabilir ne de sistematik hale getirebilir. Bu arayışta düşüncenin çizgileri aniden sona erer ve onları takip etmek veya tamamlamak uçuruma dalmaktır.*” Newman ile aynı doğrultuda Florovsky de inancı mantık yoluyla haklı çıkarma ve onu gerekçelendirme girişimlerinin inancın kendisi için tehlikeli olduğunu belirtmektedir. Ona göre din, bir spekülasyon değil deneyim (tecrübe) meselesidir. Ancak diğer yandan Florovsky, insanları felsefi düşüncüyü ihmal ederek sadece Kutsal yazılara dayanan salt imancılığa karşı da uyarılmaktadır.⁷⁰

İnsanın bilişsel yeteneklerinin özellikle Tanrı konusunda sınırlı olduğunu belirten Florovsky, bu sebeple ulaşılamaz gizem karşısında tüm felsefi tartışmalar ve akıl yürütmelerin yetersiz ve ölçsüz olacağını savunmaktadır. Söz gelişi enkarnasyonun gizemi, sınırlı zihin tarafından asla ulaşılamaz. Bunun için inanç, kendini rasyonel kılma amacıyla seküler akla geri döndürülmemelidir. Bu doğrultuda hem Batı rasyonalizmine hem de Rus din felsefesinin spekülatif tutumuna karşı çıkan Florovsky'e göre gerçek felsefe, sadece akılcı olmak yerine Tanrı'yı arayan ve dua eden insanın manevi durumunu dikkate almalıdır.⁷¹

Ortaya koyduğu bu sentezden yola çıkarak Florovsky'e göre teolojinin görevi, inanç geleneğini çağdaş dile çevirmek, mevcut felsefeye göre yorumlamak değil Hıristiyan felsefesinin yıllardan beri süregelen ilkelerini kadim Patristik gelenek açısından keşfetmektir. Bir başka deyişle çağdaş felsefe yoluyla Hıristiyan dogmalarının kontrolünü yapmak değil daha ziyade inanç deneyimi

⁷⁰ Rojek, “*Intellectus Quaerens Fidem: Georges Florovsky on the Relation Between Philosophy and Theology*”, 208.

⁷¹ Obolovitch, “Faith and Knowledge in the Thought of Georges Florovsky”, 207; Baker, “Theology Reasons in History: Neo-Patristic Synthesis and the Renewal of Theological Rationality”, 98, 110.

konusunda felsefeyi tekrar şekillendirmektir.⁷² Bu şekilde ilk dönem Kilise Babaları gibi Florovsky de inancın akla, teolojinin felsefeye mutlak önceliği tezini savunmaktadır. Akıllı, Kilise'nin dogmalarına uydurmak/uyumlu kılmak için çabalayan Florovsky, bu noktada aklın değerini inancın lider konumunu koruduğu, insan zihnini arındırdığı ve kutsallaştırdığı bir pozisyonda kalması şartıyla kabul eder. Bu konuda o, Skolastik düşüncenin öncülerinden Aziz Anselmus (ö. 1109)'un ünlü "İnanç, akli aydınlatır" (*Intellectus Quaerens Fidem*) ilkesini ödünç almaktadır. Zira ona göre inanan akıl, İlahi aklın ışığı tarafından aydınlatılır.⁷³

Neticede Patristik felsefeye dayalı bir yaklaşım formüle eden ve egemen seküler felsefi paradigmalara karşı çıkan Florovsky'e göre felsefe, Tanrı'nın varlığına ilişkin argümanlar formüle eden teolojiiyi temellendirmeye çalışmaktan ziyade teolojiiyi temel bir öncül olarak kabul etmeli ve eski felsefi konular için yeni, seküler olmayan bir açıklama geliştirmelidir. Yine ona göre amacı, nihai hakikati aramak olan bir filozofun vahyi görmezden gelmesi mümkün değildir. Bunun için yeni felsefe, arayışına önce gökten başlamalı sonra yeryüzüne inmelidir.⁷⁴

Florovsky'nin çağdaşı ve Yeni Patristik Sentez düşüncesinin savunucusu Vladimir Lossky'ye göre Doğu Hıristiyan düşüncesini felsefeden ayıran, hatta onun felsefe karşısında güçsüz ve etkisiz kalmasını engelleyen unsur "apofatizm" düşüncesidir. Antik Yunan ve Kapadokyalı Kilise Babaları tarafından kullanılan ve daha sonra Gregory Palamas (ö. 1359)⁷⁵ tarafından geliştirilen apofatik

⁷² Brandon Gallaher – Paul Ladouceur, *The Patristic Witness of Georges Florovsky (Essential Theological Writings)*, (New York: T&T Clark Publishing, 2019), 147-148.

⁷³ Obolovitch, "Faith and Knowledge in the Thought of Georges Florovsky", 210.

⁷⁴ Rojek, "*Intellectus Quaerens Fidem: Georges Florovsky on the Relation Between Philosophy and Theology*", 150-158.

⁷⁵ XIV. yüzyılda ortaya çıkan ve Kilise tarihinde "Palamism" ya da "Hesyatik" olarak bilinen mistik akımın öncülüğünü yapan Aziz Gregory Palamas, Tanrı'nın özünde bilinmeyeceğini, ancak onun enerjisinde Tanrı'nın bilinebileceğini savunmaktadır. Ona göre doğal akıl, fiziksel dünyanın düzeninden hareketle insanı Tanrı'nın

yaklaşımın en iyi özetini, Vladimir Lossky'nin *Doğu Kilisesi'nin Mistik Teolojisi* (The Mystical Theology of the Eastern Church) adlı eserinde bulduğu düşünülmektedir. Burada apofatik teolojinin üstünlüğünü vurgulayan ve bu kavram konusunda çoğunlukla Nyssalı Gregory ve Yunan Babalardan alıntı yapan Lossky'e göre apofatizm, "Tanrı'yı ne olduğu değil ne olmadığı" şeklinde tanımlamaya çalışır.⁷⁶ Ona göre bu yol, Hıristiyanları rasyonel spekülasyondan ve ruhsal gerçeklikleri gölgeleyen kavramlar oluşturmak-tan alıkoymuştur. Doğu geleneğine ait Babalar, aldıkları eğitime ve spekülasyona olan meyillerine rağmen apofatik metotla, teolojik bakış açıları açısından yanlış anlaşılma tehlikesine maruz kalmadan ve bir kavramlar teolojisine düşmeden felsefi terimleri kullanabilmiştir. Bu açıdan bakıldığında Lossky'e göre Doğu Hıristiyanlığında felsefe-teoloji karşıtlığı şeklinde bir durumun mevcut olmadığı söylenebilir.⁷⁷

Sonuç olarak Rus Okulu ve Yeni Patristik Sentez düşünce okulları, XX. yüzyıl Ortodoks teolojisinin modern dünyanın zorluklarına, rasyonalizm, kapitalizm gibi akımlarına karşı cevap vermenin iki yolu olarak görünmektedir. Rus Okulu, bunu yaparken Marksist eleştiriden ve romantizmden ilham almış ve modern toplum hayatında aktif yol üstlenecek bir Kilise modelini amaçlamıştır. Yeni Patristik Sentezciler ise modern koşullara yanıtlarını tamamen farklı bir temelde aramış ve çözümün Kilise Babalarına dönüşte olduğunu savunmuştur.

varlığına götürebilir. Tanrı hakkındaki bilgilere ise akıldan ziyade dua yoluyla İlahi emirlere uyanlar erişebilir. Rakibi Calabria'lı bilgin Barlaam (ö. 1348) ise Thomas Aquinas'ın izinden giderek Tanrıya ancak rasyonel bilgi ile ulaşabileceğini iddia etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Richard Swinburne, "Gregory Palamas and Our Knowledge of God", *Studia Humana* 3/1 (2014), 3-9; Salih İnci, "Selanik Piskoposu Grigorios Palamas ve Ortodoks Hristiyan Kilisesinde Hesyatik Gelenek", *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/2 (2019), 929.

⁷⁶ Vladimir Lossky, *Orthodox Theology: An Introduction*, çev. Ian – Ihita Kesarcodi-Watson (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1978), 32.

⁷⁷ Baker, "Theology Reasons in History: Neo-Patristic Synthesis and the Renewal of Theological Rationality", 88.

XX. yüzyılda Ortodoks teolojisinin temel ana teması bu şekilde iken 1960 sonrası Ortodoks teolojisine bakıldığında genel olarak teologların üç düşünceye ayrıldığı görülmektedir: a) Patristik okulun devamını savunanlar b) Diğer Hıristiyan teologlar ve geleneklerin takipçileri olanlar ve c) Foucault, Derrida gibi postmodern düşüncenin bazı simgeleriyle önemli bir ilişki olmaksızın farklılık, ötekilik ve bireycilik gibi postmodern kavramlarla ilgilenenler. 1960 sonrası nesilde ortaya çıkan şey, postmodern klasiklerden ziyade diğer Hıristiyan teolojileriyle iletişim içinde gelişen postmodern düşünceyle çarpıcı yakınlıklara sahip bir Ortodoks teolojisidir. Bu düşünce ise yakın zamanın etkili düşünce sistemlerinden Rus okulundan ziyade Yeni Patristik okulla bağlantı içindedir.⁷⁸

3. Değerlendirme

Roma Katolik Kilise geleneğiyle mukayese edildiğinde Doğu Ortodoks teolojisinde dini meselelerde aklın kullanımının daha az etkin olması veya rasyonel aklın çıkarımlarından ziyade mistik tecrübenin ön plana çıkarılması, yayıldıkları coğrafya ve içinde bulunulan sosyo-kültürel farklılıkların geliştirilen teolojileri etkilediğini ortaya koymaktadır. Ortodoks geleneğine göre Roma Katolik Kilisesi, aklın ötesinde olanı rasyonalize etmeye çalışmaktadır. Ortodoks Kilise geleneğine göre ise Tanrı'nın bilgisine mantığın rasyonel süreçleri ve kurallarından kaynaklanan nesnel önermeler yoluyla değil yaşayan Tanrı ile mistik bir birlik ve deneyim yoluyla ulaşılır. Bu konuda Doğu Ortodoks geleneğini Katoliklerden ayıran şeyin “deneyimin akla göre önceliği” olduğunu söylemek mümkündür.

Kilise Babalarının akıl-iman ilişkisine yönelik görüşlerine bakıldığında konunun genel olarak “insanın İlahi surette

⁷⁸ Aristotle Papanikolaou, “Orthodoxy, Postmodernity, and Ecumenis: The Difference that Divine-Human Communion Makes”, *Journal of Ecumenical Studies* 42/4 (2007), 536.

yaratılması” ve “Tanrı’nın bilgisine ulaşabilme” tartışmaları çerçevesinde şekillendiği görülmektedir. Bu konuda Patristik düşüncenin genel yönü ise Hıristiyan inancının tüm hakikatlerini rasyonel, soyut çıkarımlara değil İlahi vahyin temeline ve ona imana dayandırmaktır. Hıristiyan dogmalarını akılla açıklamaya çalışmak, bir anlamda onları aklın sınırları içine hapsetme olacağı gerekçesiyle reddedilmektedir. Bu, hem aklın buna yetkin olmayışından hem de inancın birtakım sırları içinde barındırmasından kaynaklanmaktadır. Buna ilave olarak Tanrı’nın aklın sınırlarının ötesinde olduğu ve dolayısıyla kavranılamayacağı düşüncesi, Ariusçular’a karşı geliştirilen negatif teolojinin de bir sonucudur. Akıl, vahiyyle desteklendiği sürece doğruluğun kaynağı olabilir. Aksi takdirde imanın ışığından uzak bir aklın yolunu şaşıracağı görüşü hakimdir.

Kilise Babaları sonrası dönem incelendiğinde de Ortodoks teolojisinde ruhun iç bütünlüğünü koruma ve negatif teoloji anlayışının devam ettirildiği görülmektedir. XX. yüzyıla gelindiğinde tarihsel ve sosyo-kültürel anlamda yaşanan değişimlerin etkisiyle Kilise teolojisinde yenilenme meselesi Rus Dini Rönesansı ve Yeni Patristik Sentez eğilimlerini ortaya çıkarmıştır. Rus Dini Rönesansı hareketinin öncülerine göre akıl ve inanç, birbiriyle uyumlu ve aralarında çelişki olmayan iki bilgi kaynağıdır. Bu ilişkide inanç, öncelikli sırada olmakla birlikte akıl da vahyin yorumlanması ve imanın içselleştirilmesine katkıda bulunmaktadır.

XX. yüzyılda Ortodoks teolojisinde etkili olan bir başka eğilim olan Yeni Patristik Sentez savunucularına göre ise akıl ve vahiy, alanları farklı olan iki ayrı bilgi kaynağıdır. Bu sebeple inancın rasyonel akılla gerekçelendirilmenin inanç için tehlikeli olduğu ve onun ışığını yok edeceği düşünülmektedir.

Neticede Ortodoks teolojisinde vahyin, inancın ve Tanrı’nın bilgisinin öncelikle aklın rolü ve dini konulardaki etkinliğinin arka planda bırakılmasının ilk dönemlerden çağdaş döneme kadar

devam ettiği görülmektedir. Ortodoks teolojisinin akıl-iman ilişkisine yönelik bu bakış açısının oluşmasında mistik tecrübe ve içsel maneviyata önem vermesi ile akli çıkarımlar ve felsefi spekülasyonlar yoluyla Tanrı'nın yücelik ve sonsuzluğuna helal getirmeme endişesinin etkili olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Baker, Matthew. "Theology Reasons in History: Neo-Patristic Synthesis and the Renewal of Theological Rationality". *Theologia* 81/4 (2010), 81-118.
- Batuk, Cengiz. *Assisili Francis ve Hıristiyan Mistisizmi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Berdyaev, Nicolas. *Truth and Revelation*. çev. R. M. French. New York: Collier Books, 1962.
- Daley, Brian. *Gregory of Nazianzus (The Early Church Fathers)*. New York: Routledge Publishing 2006.
- Demirci, Kürşat. "Ortodoksluk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 33/409-414. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Florovsky, Georges. "Patristic and Modern Theology". *Diakonia* 4/3 (1969), 227-232.
- Florovsky, Georges. "Revelation, Philosophy and Theology". çev. Richard Haugh, *Collected Works of Georges Florovsky 3: Creation and Redemption*. Belmont: Nordland Publishing Company, 1976.
- Gallaher Brandon, Ladouceur, Paul. *The Patristic Witness of Georges Florovsky (Essential Theological Writings)*. New York: T&T Clark Publishing, 2019.
- Gavrilyuk, Paul L. *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance - Changing Paradigms in Historical and Systematic Theology-*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Gregory of Nyssa. *The Life of Moses*. çev. Abraham J. Malherbe - Everett Ferguson. New York: Paulist Press, 1978.
- Harrison, Nonna Verna. "The Human Person as Image and Likeness of God", *Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*. ed. Mary B. Cunningham - Elizabeth Theokritoff 78-93. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

- Hromadka, Joseph L. “Doğu Ortodoksluğu”, çev. Günay Tümer, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (1969), 239-258.
- İnci, Salih. “Selanik Piskoposu Grigorios Palamas ve Ortodoks Hristiyan Kilisesinde Hesyatik Gelenek”. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/2 (2019), 929-948.
- John of Damascus, “The Fount of Knowledge”. *The Fathers of the Church: Saint John of Damascus Writings*. Vol. 37. çev. Frederic H. Chase. New York: Catholic University of America Press, 1958.
- John of Damascus. *The Fathers of The Church -Saint John of Damascus Writings-*. çev. Frederic H. Chase. Washington: The Catholic University of America Press, 1958.
- Kalaitzidis, Pantelis. “From the ‘Return to the Fathers’ to the Need for a Modern Orthodox Theology”, *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 54/1 (2010), 5-36.
- Kaya, Mustafa. “Platon’un Ruh Kuramı”, *Sosyal Bilimler Dergisi* 15/1 (2013), 171-182.
- Laird, Martin. *Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith Union, Knowledge, and Divine Presence*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Lasser, Justin M. “Apophaticism”, *The Encycloedia of Eastern Orthodox Christianity* I-II/38-39. ed. John Anthony McGuckin. United States of America: Blackwell Publishing, 2011.
- Lossky, Vladimir. *Orthodox Theology: An Introduction*. çev. Ian – Ihita Kesarcodi-Watson. Crestwood: St. Vladimir’s Seminary Press, 1978.
- Louth, Andrew. “The Sophiology of Father Sergius Bulgakov and the Living Tradition”. *The Wheel* 2 (2015), 5-9.
- Ludlow, Morwenna. *Gregory of Nyssa, Ancient and (Post)Modern*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Meredith Anthony. *Gregory of Nyssa (The Early Church Fathers)*. London: Routledge Publishing, 2003.
- Nesteruk, Alexei V. “Man and the Universe: Humanity in the Centre of the Faith and Knowledge Debate in Russian Religious Philosophy”, *Faith and Reason in Russian Thought*. ed. Teresa Obolovitch - Pawel Rojek. 41-53. Polonya: Copernicus Center Press, 2015.
- Noble, Ivana. “The Apophatic Way in Gregory of Nyssa”. *Philosophical*

- Hermeneutics and Biblical Exegesis*. ed. Petr Pokorny - Jan Roskovec. 324-339. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
- Norris, Frederic. *Gregory Nazianzen's Doctrine of Jesus Christ*. Yale University, 1970.
- Obolevitch, Teresa. "Faith and Knowledge in the Thought of Georges Florovsky". *Faith and Reason in Russian Thought*. ed. Teresa Obolevitch - Pawel Rojek. 197-219. Polonya: Copernicus Center Press, 2015.
- Obolevitch, Teresa. "Faith as the Locus Philosophicus of Russian Thought". *Faith and Reason in Russian Thought*. ed. Teresa Obolevitch - Pawel Rojek. 7-25. Polonya: Copernicus Center Press, 2015.
- Obolevitch, Teresa. *Faith and Science in Russian Religious Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Papanikolaou, Aristotle. "Orthodoxy, Postmodernity, and Ecumenism: The Difference that Divine-Human Communion Makes". *Journal of Ecumenical Studies* 42/4, (2007), 527-546.
- Pomazansky, Protopresbyter Michael. *Orthodox Dogmatic Theology*. çev. Hieromonk Seraphim Rose. New York: Holy Trinity Monastery, 2009.
- Rojek, Pawel. "Intellectus Quaerens Fidem: Georges Florovsky on the Relation Between Philosophy and Theology". *Roczniki Filozoficzne* 64/4 (2016), 149-165.
- Schaff, Philip. *John of Damascus*. Edinburgh: T&T Clark Publishing, 2004.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İznik Konsili". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/549. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Sládek, Karel. "Sophiology as a Theological Discipline According to Solovyov, Bulgakov and Florensky". *Bogoslovni Vestnik* 77 (2017), 109-116.
- Stöckl, Kristina. "Modernity and Its Critique in 20th Century Russian Orthodox Thought". *Studies in East European Thought* 58/4 (2006), 243-269.
- Swinburne, Richard. "Gregory Palamas and Our Knowledge of God". *Studia Humana* 3/1 (2014), 3-12.
- Taşkın, Ali. "Patristik Dönemde Anadolu'da Felsefe Hareketi, Kapadokyalı Babalar". *Felsefe Dünyası Dergisi* 68 (2018), 39-57.
- Valliere, Paul. "Introduction to the Modern Orthodox Tradition", *The Teachings of Modern Christianity on Law, Politics, and Human*

Nature. ed. John Witte Jr – Frank S. Alexander 503-532. New York: Columbia University Press, 2006.

Ware, Kallistos “Orthodox Theology Today: Trends and Tasks”. *International Journal for the Study of the Christian Church* 12 (2012), 105-121.

Yannaras, Christos. *Elements of Faith An Introduction to Orthodox Theology*. çev. Keith Schram. Edinburgh: T&T Clark Publishing, 1991.